

Conjecturas sobre o não lugar da ambivalência na filosofia aristotélica

Dr. Paulo Roberto Masella Lopes¹

8

Resumo

Apesar da complexidade e extensão da filosofia aristotélica, este artigo busca investigar o possível não lugar que a ambivalência ocupa em sua obra quando relacionada às ciências teóricas. Discutem-se, então, aspectos do modelo epistemológico fundamentado nos princípios lógicos que irão guiar não apenas a forma de conhecer a natureza, o conhecimento apodítico, mas deliberar, ainda que indiretamente, sobre categorias utilizadas pelo que hoje poderíamos chamar de ciências humanas, sociais, e pelo campo da comunicação. Apesar de suas limitações metafísicas, os princípios de identidade e de não contradição constituem-se ainda em matrizes do pensamento científico mesmo que de forma velada, excluindo a possibilidade de a ambivalência atuar como categoria de análise epistemológica. Trata-se de um primeiro movimento de um conjunto de reflexões que têm por objetivo introduzir a categoria da ambivalência como visceral à análise teórica e epistemológica da filosofia da comunicação a partir da observação empírica do modo como esta se enuncia.

PALAVRAS-CHAVE: Ambivalência; Identidade; Linguagem; Epistemologia da comunicação; Aristóteles.

Abstract

Despite the complexity and extent of Aristotelian philosophy, this article seeks to investigate the possible non-place that ambivalence occupies in his work when related to the theoretical sciences. We discuss, then, aspects of the epistemological model based on logical principles that will guide not only the way how to know nature, the apoditic knowledge, but deliberate, even indirectly, on categories used by what we might today call the humanities, social sciences, and by the field of communication. Despite their metaphysical limitations, the principles of identity and non-contradiction are still matrices of scientific thought even if veiled, excluding the possibility of ambivalence acting as a category of epistemological analysis. This is a first movement of a set of reflections that aim to introduce the category of ambivalence as visceral to the theoretical and epistemological analysis of the philosophy of communication from the empirical observation of the way it is stated.

KEYWORDS: Ambivalence; Identity; Language; Epistemology of communication; Aristotle.

¹ Pós-doutorado em Comunicação e Semiótica (PUC-SP); Mestre e Doutor em Ciências da Comunicação (ECA-USP); Bacharel em Filosofia (FFLCH-USP); Licenciatura Plena em Filosofia (FE-USP). Professor de Filosofia – Instituto Federal do Paraná – Campus Palmas (IFPR-Campus Palmas).

Apresentação do problema de pesquisa:

A investigação sobre o lugar da ambivalência na filosofia aristotélica é o primeiro movimento de um conjunto de reflexões que têm por objetivo aprofundar a análise teórica e epistemológica da filosofia da comunicação a partir da observação empírica do modo como esta se enuncia. No caso, o que usualmente se observa é que, seja na fala ordinária, seja nos elaborados discursos acadêmicos e científicos, o lugar da ambivalência é o lugar da exclusão. Ao contrário, nota-se com ostensiva e mesmo violenta convicção a presença da identidade como princípio lógico norteador dos argumentos que sustentam as proposições e enunciados que habitam os processos comunicacionais, de forma consciente ou não. Consciente, por assim dizer, referimo-nos àqueles discursos que reivindicam para si os critérios necessários para produzir um texto dotado não apenas de coerência interna como também por estabelecer um conjunto de inferências com os objetos a que se referem de modo próprio e conversível. Ou seja, tais inferências visam decretar um vínculo necessário entre os enunciados proferidos e a realidade a que se referem, instituindo um regime de verdade, como se a linguagem pudesse exprimir – e esgotar – a totalidade do real. Assim, quando eu digo sobre um objeto, eu não apenas suponho que, em sua definição, esteja contido o seu ser, como, nas relações que teço com os demais objetos que sustentam meus argumentos, eu acredito que esteja igualmente estabelecendo relações necessárias de concordância ou discordância, de modo que eu possa, entre minha fala e as coisas, convertê-las indistintamente sem dar margem a ambiguidades e, sobretudo, excluindo quaisquer ambivalências.

Ora, esse regime de verdade, que não teria como ser firmado sem a linguagem, não poderia ser sustentado sem que houvesse um princípio de identidade e, por conseguinte de “não ambivalência”, que garantisse uma ordem lógica ao discurso. No entanto, essa “ordem lógica” ao discurso não implica apenas coerência interna – pois, a ambivalência também poderia implicar –, mas também, e sobretudo, conversibilidade. E é essa conversibilidade que justamente conduz os discursos e enunciados à redundância e à recursividade, pois se o conceito define o objeto, ambos são plenamente conversíveis, de modo que não lhes sobre espaço algum para se moverem: as palavras traduzem as coisas e estas se resumem às palavras que os definem. E, sem movimento, a linguagem vê-se reduzida a um sistema de codificação cuja função é converter as coisas em pensamento e vice-versa.

Evidentemente, tais implicações epistemológicas são desconhecidas pelos falantes em seus enunciados ordinários, conduzindo os processos comunicacionais à mera reprodução de um hábito do pensamento. E o pensamento, por sua vez, vê-se reduzido à condição de repetir enunciados, acreditando estar pensando. Assim, antes de reproduzir o que se fala sem antes pensar, ou de pensar que se possa falar sem antes investigar o que já foi dito, decidimos nos deter naquilo que poderia ter sido uma origem das formas de pensar e dizer o mundo, recorrendo a um conjunto de investigações filosóficas em que a questão da ambivalência parece ter sido protagonista ainda que seja pela sua exclusão.

Considerando-se, então, o estreito vínculo entre a linguagem e a forma de pensar e conceber o mundo, nosso estudo tem como objetivo mais amplo aprofundar a discussão teórica sobre a filosofia da comunicação a partir da hipótese que a ambivalência seja uma categoria de análise da enunciação comunicativa imprescindível à epistemologia da comunicação por evitar a recursividade e a redundância que a mera reprodução e a transmissão de informações proporcionam. Apesar desse horizonte investigativo, este artigo tem um objetivo bem mais modesto: trata-se de analisar o lugar que o ocupa a ambivalência em certos escritos aristotélicos como basicamente na *Metafísica*.

Ora, se os princípios lógicos que organizam o pensamento racional estão ancorados nos princípios de identidade e de não contradição, então o que se encontra como terceiro excluído é, sobretudo, a ambivalência, já que a ambiguidade, diferentemente, situa-se antes como um problema semântico – como o próprio Aristóteles (1973a) admite – e não propriamente ontológico como parece ser o caso da ambivalência. Ontológico, posto que, sendo a ambivalência excluída dos princípios identitários que regem a lógica, e sendo a identidade o princípio que fundamenta o ser, então a ambivalência assume a condição de “não poder ser”, não ocupando um lugar no edifício lógico que Aristóteles constrói.

A exclusão da categoria do ambivalente – que apresenta a potencialidade de ser e não ser – é justificável se considerarmos que tanto para Platão como para Aristóteles, o individual, o singular, não é objeto de ciência, senão o universal. Ou seja, se podemos afirmar que “Sócrates é homem” tanto quanto “Sócrates é racional”, é porque o que está em jogo é antes o conceito de homem do que o conceito de Sócrates. Isso significa que a identidade que é colocada é a de homem e não a de Sócrates. Podemos ter o conceito de homem, mas não o conceito de Sócrates, porque não podemos atribuir um universal às existências singulares, e, por decorrência, não podemos fazer uma ciência dos singulares.

Afinal, no silogismo “Todos os homens são mortais, Sócrates é homem, logo Sócrates é mortal”, o indivíduo Sócrates é incluso no conceito de homem sem que se possa

defini-lo. Ou seja, para se ajustar ao conceito universal de homem, Sócrates teria que se despir de todas as suas características particulares, que justamente poderiam lhe garantir sua “identidade”, para assegurar um lugar nessa categoria universal de homem. Neste sentido, podemos conjecturar que a ambivalência que comportaria a “identidade Sócrates” tem que ser excluída para garantir a eficácia do silogismo, que, por sua vez, depende da presunção de identidade.

A índole classificatória do princípio de identidade:

Quando se pensa em identidade, talvez se possa presumir que haja uma adesão desse princípio à singularidade existencial dos seres. No entanto, se pensarmos na concepção aristotélica de identidade, não iremos encontrá-la imanente à própria singularidade concreta dos seres, mas a uma classe de seres que compartilhem de um denominador comum. Ou seja, à multiplicidade de seres existentes não corresponde a mesma multiplicidade de essências na medida em que estas coincidem apenas nos seres que se enquadram no mesmo gênero ou na mesma espécie, revelando-se assim a índole classificatória do princípio de identidade.

Aqui, portanto, devemos nos perguntar por que a essência de algo não está ligada à singularidade de sua existência. Primeiramente, podemos conjecturar que, se a essência de algo correspondesse ponto a ponto à existência singular desse algo, não teríamos propriamente a razão de um princípio de identidade porquanto a definição de um determinado ser se esgotaria em si mesma, esvaindo-se a perspectiva de estabelecer uma linha argumentativa que levasse a um raciocínio conclusivo que não fosse redundante. Seria como negar a própria possibilidade de definição na medida em que essa se fecharia em si própria, não encontrando o ser propriedades análogas a outros seres. Seria como admitir um reino de puras diferenças em que nada fosse igual a nada, impossibilitando estabelecer analogias e semelhanças, ou mesmo ambiguidades.

Admitir que cada ser tivesse sua essência própria coincidindo com sua existência, implicaria uma espécie de empirismo ou mesmo existencialismo radical em que a linguagem tenderia a ser infinita em sua capacidade de nomeação das diferenças: para cada coisa, um nome; para cada situação, um nome. Certamente não é este o projeto aristotélico, tampouco o rumo inicial de nosso raciocínio. Logo no início dos *Tópicos*, Aristóteles diz que se trata de

[...] encontrar um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraços (ARISTÓTELES, 1973a, p. 11).

Um pouco mais além, Aristóteles (1973a, p.12) dirá que a finalidade do seu tratado são três: “o adestramento do intelecto, as disputas casuais e as ciências filosóficas”. Trata-se, portanto, nos *Tópicos*, assim como por todo *Organon*, de encontrar uma ferramenta que, diversamente dos sofistas, não esgote seu esforço retórico na arte da persuasão, mas que se pautar por um raciocínio lógico que persiga a verdade como um princípio de não contradição, evitando o erro, e excluindo dissonâncias, ambiguidades e ambivalências. Não é por outro motivo que o *Organon* é pensado como uma alternativa segura que, por um lado, combata a retórica dos sofistas, destituída de uma pretensão de verdade, e, por outro lado, supere também a dialética que procurava encontrar as definições de uma espécie pelo método de sucessivas divisões do gênero a que um determinado ser pertencesse. No limite, o método dialético platônico, por se pautar em opiniões prováveis, que somente encontrariam certeza última na suposição do “Bem” como garantia de todo percurso dialético, teria um viés probabilístico que não alcançaria a verdade como um universal de caráter irrefutável.

Para Aristóteles, trata-se de pensar a lógica como uma forma irretorquível de reger o pensamento no uso da linguagem, deslocando a verdade do seu *locus* platônico transcendente para assentá-la na demonstração de uma realidade imanente. Poder-se-ia dizer que, uma vez descartada, desde Platão, a aporia ontológica de Parmênides e Zenão que não admitiam a contradição do ser, impossibilitando no limite seu próprio movimento, Aristóteles pretende encontrar na lógica formal a base de um método de investigação científica que supere o nível instável das opiniões e das convenções da linguagem, sem, contudo, incidir na transcendência de um mundo das ideias. Para tanto, precisa encontrar na identidade do ser um princípio universal que, por um lado, sustente um raciocínio lógico que permita realizar inferências verdadeiras e, por outro lado, não solape o movimento inerente à própria natureza do ser.

A linguagem, portanto, deve possuir um rigor formal que consiga tanto prescindir dos conteúdos empíricos como absorvê-los em si mesma. Assim, não pode escapar ao desígnio tanto socrático como platônico de buscar no conceito, na definição de uma coisa, as regras de condução do espírito à verdade. No entanto, para que a definição não esgote em si mesma as regras de linguagem, é preciso avançar além do imobilismo em que permaneceu Platão com suas concepções miméticas que ligavam o mundo sensível ao mundo das ideias. Afinal, a simples constatação da identidade de uma coisa não é suficiente para defini-la senão recorrermos à conversibilidade de suas propriedades: “É evidente que nada que possa pertencer a alguma outra coisa que não seja A é um predicado conversível de A [...]”, afirma Aristóteles (1973a, p. 14), de modo que se possa definir algo a partir de suas propriedades intrínsecas sem esgotar sua definição no imobilismo de um nome próprio.

Uma ‘propriedade’ é um predicado que não indica a essência de uma coisa, e, todavia, pertence exclusivamente a ela e dela se predica de maneira conversível”. Assim como “Um ‘gênero’ é aquilo que se predica, na categoria de essência, de várias coisas que apresentam diferenças específicas” e, por fim,

Um “acidente” é alguma coisa que, não sendo nada do que precede – isto é, nem uma definição, nem uma propriedade, nem um gênero –, pertence, no entanto, à coisa; algo que pode pertencer ou não pertencer a alguma coisa, sem que por isso a coisa deixe de ser ela mesma [...] (ARISTÓTELES, 1973a, p. 14).

No entanto, até aqui, permanecemos inconclusos do que venha ser a identidade senão a definição. Adiante, Aristóteles (1973a, p.16) confere à identidade três sentidos: numérico, específico e genérico. O numérico diz respeito aos diversos significantes que um mesmo referente assume linguisticamente a que poderíamos chamar de sinônimos. O sentido específico provém da identidade de sua espécie, quando usamos o mesmo nome como signo para um conjunto de referentes diversos em sua existência singular, porém idênticos em sua classificação como, por exemplo, quando dizemos “homem” ou “cavalo” para nos referirmos a quaisquer singularidades que atendam a essa definição. E, por fim, de uma forma mais ampla, o gênero abarca um sistema classificatório que abrange singularidades e nomes diversos, mantendo, contudo, sua identidade num conjunto mais amplo que propriedades que lhe sejam comuns, como “homens” e “cavalos” dentro do gênero animal. Tal paradoxo – que faz depender a definição de um conjunto de propriedades que somente se demonstrariam por um método indutivo sem o necessário rigor formal – não se concretiza em Platão porque ele remete a identidade para um plano transcendental, não sujeitando a ideia a um conjunto de predicados senão a uma pura forma, a uma ideia, a um conceito jamais plenamente conversível em matéria ou imagem na medida em que o que é passível de percepção é uma cópia sempre infiel dessa realidade transcendente e inteligível unicamente pelo pensamento abstrato (intelecto).

A nosso ver, a proposição desse sistema classificatório tende a conduzir a noção de identidade a uma paradoxal indeterminação na medida em que a definição de alguma coisa não se reduz efetivamente a nenhuma classificação proposta, seja gênero ou espécie, assim como tampouco as propriedades e os acidentes a definem; mas também, por outro lado, a definição de algo se apoia em um conjunto de predicados conversíveis, ou não, à própria coisa. Assim, dizer que o homem é do gênero animal, não define o homem, porque este gênero comporta outras espécies que não o homem. A definição exige, portanto, que os sistemas classificatórios se fundamentem em propriedades, mas estas, por seu turno, dependem da indução para se demonstrarem verdadeiras, pois se é propriedade exclusiva e,

portanto conversível, do homem “ser capaz de aprender gramática”, além de ser um predicado que não indica essência do homem – pois, o próprio Aristóteles assim o coloca – tal propriedade depende da inferência de que todos os homens sejam capazes de aprender gramática, algo empiricamente indemonstrável no âmbito de sua desejável universalidade.

O mundo transcendente das ideias livra Platão da responsabilidade de demonstrar a veracidade empírica de sua teoria, no entanto, a perspectiva imanente de Aristóteles lança a identidade numa provisória indeterminação, pois a definição, ou seja, o conceito para Platão, embora sendo a identidade da coisa, precisa encontrar correspondência imediata no mundo material. Torna-se, portanto, necessário ancorar a identidade em pressupostos metafísicos que justifiquem o caráter meramente classificatório da observação empírica.

Uma metafísica da imanência:

Pode-se presumir que a metafísica aristotélica impõe-se justamente para confirmar a realidade dos seres sobre os quais se discursa, evitando-se o risco de confundir a ciência (a episteme) com um mero exercício retórico dotado de coerência interna, uma mera interpretação ou semiótica, ou ainda, e evidentemente, uma mera crença ou ilusão.

Certamente, a verve classificatória não esgota a ambição do projeto aristotélico que se sustenta antes na primazia ontológica do “ser enquanto ser” do que na linguagem ou mesmo nas abstrações matemáticas. Ou seja, há antes o pressuposto de que o ser guarda intrinsecamente uma identidade que o define, mas sua definição não decorre de uma arbitrariedade do signo linguístico, pois persiste em Aristóteles a suposição platônica que o conceito – a ideia ou o significado – mantenha, senão uma antecedência, uma autonomia com relação ao significante. Assim, para superar a índole meramente classificatória dos *Tópicos* e encontrar a definição do “ser enquanto ser”, ou seja, a realidade do ser, garantindo que os conceitos não sejam convenções arbitradas pelo espírito humano sem guardarem necessariamente um vínculo com o mundo físico, Aristóteles lança mão de um sistema de causas que passa então a organizar “a existência das substâncias”

Além da “forma”², já proposta por Platão, Aristóteles (1973b; 1994; 2002) atribui outras três causas aos seres: material, eficiente e final, sendo esta a principal garantia do devir, mas tampouco sem descartar o “Bem” como causa última do movimento. Ora, ao fazer esta manobra, Aristóteles instaura uma espécie de algoritmo – um *ex machina* – na ordem do

² Aristóteles (1973b, p. 216) refere-se à forma como substância ou “*quiddidade*” (do latim “*quidditas*”) a que podemos traduzir por essência.

mundo, justificando o movimento por um princípio antes ético que lógico ou racional, como notamos logo nas primeiras linhas da “Ética a Nicômaco”:

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem (ARISTÓTELES, 1973c, p. 249).

Ainda que Aristóteles aqui se refira à práxis das ações humanas, nota-se explicitamente a correlação entre a finalidade e a utilidade na justificativa do movimento dos seres, denotando a inseparabilidade entre a epistemologia (como ciência do verdadeiro), a ética (como reflexão moral) e a política como traço da filosofia grega. Traço significativo se também pensarmos que o *logos*, como invenção grega, cumpre uma função política na constituição da polis grega

O que implica o sistema da polis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se instrumento político por excelência, a chave de toda a autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. [...] Entre a política e o logos, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o logos, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política (VERNANT, 1984, p.34-35).

Opondo-se à narrativa mítica e à oralidade, “[...] é a escrita que vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum e permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos” (Vernant, 1984, p.36). Por fim, é constituindo-se enquanto logos – enquanto discurso normativo – que a inteligibilidade do real será possível, possibilitando à escrita cumprir sua função de publicidade, denotando, mais uma vez, a estreita vinculação entre epistemologia, ética e política na origem do projeto filosófico.

A metafísica aristotélica aparece tanto quanto a platônica como um projeto ético e político em que certamente a epistemologia que o legitima não escapa desse desígnio. A diferença é que Aristóteles coloca o “Bem” acomodado nas ações éticas que se pautam na prudência, no meio termo entre as paixões que nos desestabilizam, assim como assenta o devir no aprimoramento, ou melhor, na atualização de potências que se realizam em função de uma finalidade que, em última instância, é o bem ou felicidade, enquanto Platão tende a reduzir o movimento a um processo antes intelectual que de transformação material. Deste modo, à imanência aristotélica, estruturada em rígidas hierarquias, não cabem desvios de percurso que justamente possibilitariam a criação do novo e de diferenças (como as teses evolucionistas defendem), mas apenas a atualização daquilo que já é e sempre será, pois, a

matéria é o lugar das potências, enquanto a forma subsiste, tal como para Platão, como lugar da identidade.

O ser e o movimento: um paradoxo:

Aristóteles (1995) define a natureza como um princípio do movimento e da mudança. E segue dizendo que uma mesma coisa, uma mesma substância, pode estar em ato e potência. A partir da concepção aristotélica de movimento, podemos inferir os primeiros possíveis traços de ambivalência na filosofia aristotélica. Ora, algo que pode estar na condição ativa e passiva respectivamente de movente e movido apresentaria traços possíveis de ambivalência. É verdade que Aristóteles não evidencia que o movimento altere a essência do que “é em si mesmo” senão “enquanto movível”, porém se admitimos que a ação de uma causa externa não está determinada a agir desta ou daquela forma, sobre este ou aquele objeto de antemão, ou seja, se a ação, por ser externa ao objeto, é de certo modo imprevisível, então podemos supor um índice de casualidade ou aleatoriedade a todo movimento de atualização. Ou seja, se uma semente é potencialmente uma árvore, esta não viria a ser sem a ação de forças exteriores que possam atualizar esse movimento e, portanto, a identidade não passaria de um momento de descontinuidade do movimento.

Embora Aristóteles (1995, p.80) coloque o movimento como “atualidade do potencial” assumindo uma primazia do ser diante do devir, podemos também conjecturar se o ser não seria apenas um momento do movimento infinito da natureza, definindo-se por um conjunto de propriedades, mas também por uma série de acidentes igualmente constituintes do ser enquanto “ser em movimento”. Neste caso, poderíamos supor que a definição do ser enquanto “idêntico a si mesmo” seria contraditória com o próprio movimento do ser em seus processos constantes de mudanças, de atualizações. Supor o “ser enquanto ser” desprovido de sua historicidade, seria supor um ser incapacitado de atualizar-se, negando suas potências e sendo apenas em ato, já que, para atualizar-se, o ser precisa ser movido por algo movente. O “ser em movimento”, portanto, jamais poderia ser idêntico a si mesmo, pois ele se atualizaria em suas relações e interações com os outros para vir a ser. Ou então, teríamos que admitir que o “vir a ser” transforma o ser em outro ser, não mais permanecendo o mesmo, estabelecendo os limites entre aquilo que é A, aquilo que foi A’ e aquilo que será A’.

Ao tratar das falácias da indivisibilidade em sua “Refutação a Zenon”, Aristóteles (1995, p. 233) insinua que o movimento é distinto de uma somatória de “agoras” indivisíveis. Ora, se o tempo não é composto de “agoras” indivisíveis, em unidades autônomas de

presença, sendo um contínuo, por que o ser poderia ser decomposto em identidades substanciais, essenciais, que lhe definem em “ser enquanto ser” para além de seus acidentes ou mesmo de suas propriedades? Não seria paradoxal supor uma identidade permanente ao ser, negando-lhe camadas, estratos, misturas, que igualmente lhes constituem? Seria possível ainda admitir uma “metafísica da imanência” que atribui o imutável como essencial às substâncias cujas existências estão imersas numa natureza que se define por seu movimento?

Não seria sem tempo perguntar a que, afinal, remete a identidade do ser se não são sequer as propriedades que lhe são conversíveis que as definem? Seria a forma então o mesmo que sua finalidade? Retomemos os *Tópicos*. Nele, Aristóteles (1973a, p. 14) afirma que “[...] mostrar que as coisas são idênticas não basta para estabelecer uma definição”, sugerindo que a definição exige um processo argumentativo que justifique a identidade do idêntico.

Descobrir as diferenças das coisas nos ajuda tanto nos raciocínios sobre a identidade e a diferença, como também a reconhecer a essência de cada coisa particular. Que nos ajuda a raciocinar sobre a identidade e a diferença, é evidente: pois, após descobrirmos uma diferença qualquer entre os objetos que temos diante de nós, já teremos mostrado que eles não são o mesmo; e ajuda-nos a reconhecer o que é uma coisa, porque geralmente distinguimos a expressão própria da essência de cada coisa particular por meio das diferenças que lhe são próprias (ARISTÓTELES, 1973, p.27).

Seguindo este raciocínio, podemos conjecturar que a procura sistemática pela identidade por um processo de eliminação das diferenças, no limite, nos levaria à singularidade absoluta da unidade, destruindo a proposição de sistemas classificatórios baseados em gêneros e espécies. No entanto, a busca pela identidade como dispositivo analítico tem como objetivo a busca pelo universal

O exame da semelhança é útil tanto para os argumentos indutivos como para os raciocínios hipotéticos, bem assim como para a formulação de definições. É útil para os argumentos indutivos, porque é por meio de uma indução de casos individuais semelhantes que pretendemos pôr em evidência o universal; e isso não é fácil quando ignoramos os pontos de semelhança. É útil para os raciocínios hipotéticos porque, entre semelhantes, de acordo com a opinião geral, o que é verdadeiro de um é também verdadeiro dos demais (ARISTÓTELES, 1973a, p. 27).

Ora, dizer que “o que é verdadeiro de um” não implica que seja “verdadeiro dos demais”. Como se sabe, o método indutivo, embora capital para o desenvolvimento do conhecimento científico, não pode alcançar a pretensão senão probabilística da certeza.³ Aristóteles poderia não o saber – embora, o soubesse –, mas tampouco era um empirista radical. A indução se trata antes de um processo para se alcançar a síntese que se concretiza pelo intelecto em conceito universal. No entanto, diversamente de Platão, a universalidade do conceito não é substancial, ou seja, não traduz a existência de um ser ideal e universal, mas,

³ Além do mais, tal raciocínio conduz à suposição de que haja uma identidade possível do singular, hipótese que Aristóteles não busca aventar.

apenas a estrutura comum e inerente aos seres existentes que são múltiplos e diversos. Para Aristóteles, portanto, a realidade é constituída por seres singulares e mutáveis, não compartilhando da tese imobilista da qual Platão é herdeiro.

A identidade de um ser, de alguma coisa, tal qual primeiramente formulada por Parmênides ao defender a tese do imobilismo, não pode comportar a mudança, o movimento. Portanto, a dificuldade que Aristóteles encontra neste sentido é de sustentar a concepção de uma natureza que é movimento (*kinésis*) e, ao mesmo tempo, buscar um conceito universal que não seja resultado nem de uma convenção linguística, nem mera construção subjetiva do intelecto, mas que encontre paralelo na estrutura inerente dos objetos.

Na ontologia de Parmênides, o ser corpóreo era a única determinação da existência e, portanto, o ser absoluto. Donde a ilação de que o que não é corpóreo não existe, ou, por outras palavras, o não-ser não existe, o Universo é o ser pleno, e o vazio em parte alguma se dá porque é idêntico ao não-ser (ARISTÓTELES, 1973b, p. 220, nota 65).

Ora, se a realidade é constituída de seres singulares, como encontrar por semelhanças gêneros ou espécies universais senão pela exclusão de certas diferenças? E quais seriam os critérios para escolher certas e não outras diferenças sem, contudo, compactuar com um processo evolutivo – como parecia ser o caso de pré-socráticos como Anaximandro de Mileto ou Empédocles de Agrigento – que integrasse as diversas espécies no mesmo fluxo?

Um sistema explicativo ancorado em especulações metafísicas:

O método indutivo na busca de universais resvala, portanto, em dois obstáculos: o aparente imobilismo das estruturas corpóreas levadas em consideração na análise dos singulares, e, sobretudo, a impossibilidade intrínseca de matematicamente atingir os necessários 100% de probabilidade para alcançar a universalidade. No entanto, não reside unicamente no método indutivo a limitação da busca pelo universal, mas também no âmbito da lógica formal formulada por Aristóteles. Na verdade, para que haja eficácia ontológica, o sistema lógico de Aristóteles teria que estar estruturado na interdependência dos métodos indutivo e dedutivo.

Há que se ponderar que o método dedutivo, em que basicamente se constitui a lógica formal aristotélica com seus silogismos, apresenta suas limitações no que tange aos conhecimentos anteriores a toda demonstração e que, como tal, são considerados axiomáticos, ou verdades indemonstráveis. Além do mais, embora Aristóteles proponha quatro tipos de causas necessárias para o conhecimento científico, os silogismos constituem-se de proposições apodíticas, ou seja, demonstráveis, e, portanto, necessárias em seu valor de

verdade. Ora, a causa eficiente (ou motriz) e a causa final, como supõem diferentes momentos (anterior e posterior) a um determinado evento que se está considerando nas proposições, não podem participar da ilação silogística, restando, portanto, apenas às causas material e formal a posição de simultaneidade entre as proposições em jogo. No entanto, à causa material, Aristóteles não lhe confere uma “necessidade intrínseca” que apenas a causa formal, enquanto silogismo apodíctico, teria ao ser a única a fazer a conexão necessária com as proposições em jogo. Ao proceder dessa forma, Aristóteles livra-se da futura crítica empirista radical que seria feita por David Hume que é cético quanto à universalidade da causa motriz, julgando-a antes força do hábito ou de um psiquismo. No entanto, ao restringir os silogismos à causa formal, se, por um lado, Aristóteles consegue comprovar sua validade, por outro lado, pouco contribui para estabelecer a relação lógica desejável entre a linguagem e a realidade empírica, pois os juízos analíticos se limitam a derivar conclusões que já estavam implícitas nos conceitos previamente utilizados nas premissas, tornando a lógica formal antes um exercício mental do que um raciocínio capaz de demonstrar o liame necessário entre os conceitos e a realidade empírica. Por outro lado, o método dedutivo incide sobre a limitação de ter suas conclusões legitimadas apenas se as premissas estiverem certas, pois dizer que “Sócrates é mortal” depende da certeza de que “todo homem seja mortal” e de que “Sócrates seja homem”, tendendo a reduzir o raciocínio lógico a um mero jogo de convenções linguísticas.

A validade do método científico, na medida em que deve ser demonstrável, carece, então, partir de axiomas e princípios, assim como de definições precisas. Tais definições, contudo, dependem do rigor do método indutivo para que não sejam meras convenções alcançando a realidade empírica dos objetos a que se referem. Cria-se, então, um circuito que, por um lado, supõe a coerência interna da lógica formal contida no método dedutivo, e, por outro lado, faz depender a certeza de seu resultado das inferências corretas que o método indutivo deve fazer a partir das sensações colhidas na observação do mundo empírico. Entenda-se por “correto” aqui, a adequação do conceito abstraído pelo intelecto com a realidade empírica do objeto analisado.

Para Aristóteles, o universal é uma intuição do intelecto ao fazer uma síntese das sensações experienciadas, conjugando, portanto, os dados empíricos com certa capacidade transcendental do espírito em realizar uma apreensão imediata da realidade com esse conceito universal. Trata-se de um processo de abstração das impressões ou marcas não apenas registradas na memória, mas sintetizadas num conceito, num signo híbrido de presença e ausência, capaz de cumprir sua função de universal. Depura-se das sensações todas as

características singulares e acidentais do objeto, inclusive as potenciais, para se atingir unicamente sua forma.

Ora, nesse processo de “síntese” ou “depuração”, que se parte da observação dos singulares para se atingir os universais, as eventuais ambivalências constatáveis no plano empírico perdem-se integralmente na definição que, como admite Aristóteles nos *Analíticos Segundos*, não é demonstrável. Assim como a definição não é demonstrável, também não o é a “não-contradição”, uma vez que uma está formalmente ligada à outra. Neste processo, o “terceiro excluído” é todo o ruído, toda a forma de dissonância, toda a ambivalência constatável a partir da singularidade dos seres em seu mundo empírico.

Por fim, há o caráter ontológico que as noções de “ser” e “não ser” carregam desde os primórdios da filosofia, alcançando o registro da linguagem pela dialética platônica e que a lógica aristotélica não consegue de todo se desvencilhar. Ora, sabemos que Aristóteles desejava superar a imprecisão da linguagem dialética pela lógica, mas, no entanto, sua lógica não apenas herda como acentua o aspecto binário contido nos princípios de identidade e contradição. Assim, quando dizemos “branco” e “preto”, de fato, não poderia haver o “cinza”, porque o cinza seria apenas o “resultado” da contradição entre ambos, posto que o “cinza” não é possível como “em si”, senão como intermediário entre uma espécie de “branco absoluto” e “preto absoluto”, de modo que toda a mudança decorreria do “conflito” entre esses extremos. (Aristóteles, 1973a; 2007).

O que podemos admitir como existente é aquilo que “não é” seja denominado como “diverso” na medida em que o “não é”, enquanto contradição ao que “é”, não possui estatuto ontológico: “[...] de fato, o diferente não é a negação do idêntico e, portanto, não se predica das coisas que não são (destas, ao contrário, se predica o não-idêntico), mas de todas as que são, porque tudo o que existe e que é um, naturalmente é um ou não-um relativamente a algo diferente” (Aristóteles, 1994, p. 404; 2002, p.449). Sendo a diferença e a diversidade coisas distintas, o diferente não comporta a existência senão o diverso enquanto singular, o que implica dizer que a ambivalência encontra-se excluída nesses termos.

Ora, se admitimos o idêntico, devemos também acolher a contradição e, a partir desta, excluir quaisquer terceiros. A partir dessa assertiva do idêntico, nem os atributos nem suas respectivas contradições podem logicamente ser predicadas simultaneamente a um mesmo sujeito. Ora, o raciocínio lógico de Aristóteles é irretocável enquanto regras da linguagem sem as quais o discurso científico estaria comprometido, e, possivelmente, a própria comunicação enquanto um sistema de signos. No entanto, a preocupação de Aristóteles não se esgota em estruturar e legitimar regras de linguagem, mas, sobretudo,

regras do pensamento que possam traduzir a suposta inteligibilidade do real com absoluta precisão. Porém, o princípio de não-contradição implica um círculo vicioso, pois não se pode prová-lo positivamente na medida em que é pressuposto a toda prova. Por exemplo, “o homem não é um ser não-racional” não é demonstrável, mas se afirmo que “o homem é um ser racional” posso demonstrá-lo, apresentando como prova o fato de que “o homem não pode ser “não-racional”, mas desde que também possa estar certo de que “o homem é um ser racional”. Assim, não posso refutar o princípio de não-contradição, pois, ao fazê-lo, estaria anulando a validade de minha própria assertiva. Deste modo, a exigência de todo silogismo acaba se concentrando na validade do conceito, ou seja, em sua capacidade de definir a coisa a que se refere.

Seria possível uma ciência dos singulares?

Embora Aristóteles negue a necessidade de redução ao infinito da prova, sua concepção de deus como primeiro motor (causa motriz), aliada à concepção de causa final, parecem dizer o contrário, ou melhor, parecem suspender essa necessidade de regressão ao infinito através de uma conjectura improvável. Pois, se todo movimento provém de uma causa externa que, em ato, atualiza a potência de outra, e se o que justifica o movimento de atualização é uma causa final, então a primeira verdade e a primeira definição, portanto, recaem sobre um primeiro motor: deus.

Não fosse a causa final, a teoria do ato e potência poderia recuperar a ambivalência excluída de modo produtivo, ou melhor, criativo, pois o princípio de contradição serve basicamente para que se confirme uma identidade previamente estabelecida, mas, se a contradição fosse absorvida por força do acaso – e não de uma necessidade determinada pela identidade –, o devir em potência poderia gerar algo diferente do que o previsto.

A suposição dialética de que haja necessariamente os pares positivo e negativo – desde que se assumisse também a identidade do negativo, do outro – para que haja movimento permitiria esse raciocínio, no entanto, a concepção aristotélica de ato e potência parece anular essa possibilidade na medida em que o “não ser” não tem sustentação ontológica diante do fato de que os aspectos acidentais – ou virtuais – de uma substância estarem inscritos no ser como algo que deve ser atualizado. A potência, enquanto virtualidade, enquanto acidente, não define o ser senão justifica o movimento próprio à natureza. Suposição que pode nos levar à inferência que todo movimento apenas é justificável em nome de uma finalidade porquanto, “em si mesmo”, o devir é apenas uma espécie de correção de uma

indeterminação das próprias singularidades existentes. Deste modo, as categorias de gênero e espécie aparecem como superiores às próprias (in) determinações dos seres que, enquanto singulares que poderiam ter sua existência imanente assegurada, constituem-se de acidentes – ou mesmo propriedades – indesejáveis na medida em que o desejável seria unicamente a definição de gênero por assegurar uma suposta universalidade.

A ciência que, portanto, Aristóteles erige como um sistema acabado, envolvendo metafísica, epistemologia, ética e política, é uma ciência dos universais. Uma ciência pronta que não se contenta em se esgotar no mundo transcendental, sendo supostamente aplicável e validada no mundo imanente da experiência empírica. No entanto, cabe notar que se os riscos de erro do método indutivo podem ser controlados por variáveis estatísticas, os equívocos do método dedutivo, estruturados em torno de uma lógica formal têm se mostrado incorrigíveis por acabarem por, senão formatar, legitimar o pensamento binário que exclui os acidentes e as virtualidades da fala comum. Neste sentido, mesmo que a linguagem possua uma ontogênese estruturada em torno de formas binárias, decorrente que seja de formas de pensar estruturalmente binárias, a consolidação da razão como binária – entendida como *logos* que se faz *nomos* – irá condicionar o raciocínio a um hábito que inevitavelmente exclui as formas de ambivalência contidas no próprio ser enquanto singularidade existencial. Neste caso, teríamos uma concepção de ciência igualmente condicionada a pensar seus objetos a partir de uma epistemologia que vê tanto seu sujeito – observador – quanto seu objeto como identitários, quando, na verdade, mesmo em Aristóteles essa condição não existia, pois a universalidade, para ele, seria antes um exercício de abstração do intelecto que um fato da natureza⁴.

Se pensarmos que o enfrentamento à retórica dos sofistas levou Aristóteles a escrever sua própria *Retórica* como uma arte que deveria se elevar além da mera persuasão, em que o compromisso com a ética (*ethos*) e com o raciocínio lógico (*logos*) deveria ser, ao menos, tão eficaz quanto os efeitos excessivos do convencimento pela emoção (*pathos*), então é nesse âmbito que devemos igualmente pensar que seus resultados se tornaram mais palpáveis na proposição de estabelecer uma ordem aos discursos. No entanto, se se pode pensar todo discurso como dispositivo de produção de verdade, aniquilamos a especificidade do discurso racional, o que não nos interessa em absoluto nessa investigação. Diversamente, o que se pretende mostrar é o quanto o princípio de identidade é antes – ou, ao menos, se tornou – um

⁴ Trata-se de uma suposição, embora embasada, por Aristóteles não parecer ter dúvidas quanto ao fato do universal ser resultado de um processo de abstração das coisas pelo intelecto, porém do recíproco – ou seja, de que os universais tenham existência empírica – não parece estar tão seguro. Ainda que tal inferência possa ser contestada pelo fato de ser Aristóteles realista, não podemos nos esquecer que seu realismo é antes epistemológico do que ontológico, nos moldes que, por exemplo, Tomás de Aquino se insere.

estratagemas, ou melhor, um artifício que se vale a linguagem científica como arma de combate à retórica dos sofistas do que uma necessidade imperiosa de um método rigoroso de produção de verdade. Algo que, de fato, apenas se confirma a partir da crítica kantiana à metafísica que é justamente onde, no limite, apoiam-se os princípios de identidade e o de não contradição para Aristóteles.

Ora, na medida em que Platão rompe com o eleatismo ao admitir a existência do não-ser como alteridade, e Aristóteles aprofunda essa ruptura ao acolher o movimento e a multiplicidade como inerentes à natureza, o não-ser passa a existir, mas na condição de imitação – para Platão – ou de potência não realizada, conjunto de acidentes, ou mesmo de propriedades determinadas, mas não capazes de exprimir uma identidade – para Aristóteles. Neste caso, a multiplicidade está presente aos modos acidentais dos seres. Ainda que não os defina, os modos de ser não representam quaisquer ameaças à identidade do ser que, ao que parece, somente pode ser plenamente constatável em ato. No entanto, nada, senão deus, pode ser apenas em ato, porque imutável e incorpóreo. Supor, então, uma identidade, seria supor apenas o ato, a ausência de movimento, tal como a flecha de Zenão que sempre está parada.

Semelhante raciocínio poderia ser aplicado às pretensões do método indutivo em extrair certezas absolutas provenientes do mundo empírico. Assim, por exemplo, quando jogamos dados com suas faces numeradas de “1” a “6”, a chance de que possamos tirar “6” é de uma em seis, no entanto, como se sabe, essa probabilidade opera apenas no registro da perspectiva do infinito na medida em que os atos singulares estão antes circunscritos ao acaso e não a uma proposição de cunho universal. Ou seja, posso jogar seis vezes o dado e tirar seis vezes o número “6” de modo que a probabilidade de $1/6$ torna-se apenas absoluta num horizonte de infinitas tentativas.

De certo modo, a lógica probabilística é o que baliza o método indutivo. Sua lógica baseia-se no raciocínio que, após considerar um número suficiente de casos particulares, possa se extrair uma regra geral ou uma lei universal, e, para tanto, os desvios devem ser excluídos. Ora, os desvios são justamente os casos particulares. Estes casos particulares, verificados por sua vez no mundo empírico, são aqueles em que podemos perceber a expressão da ambivalência enquanto simultaneidade de atributos de um mesmo ser que, isolados, podem apresentar contradição entre si. Se eu não posso dizer que Sócrates seja, ao mesmo tempo, criança e adulto, é porque defini “criança” e “adulto” como termos contraditórios de modo que só possa admitir um “adulto” no “Sócrates criança” como potência, mas também porque “Sócrates adulto” não possa comportar qualidades simultâneas

de adulto e criança. Ora, na medida em que as premissas do método dedutivo ou são definições ou axiomas indemonstráveis, a lógica aristotélica somente se sustenta plenamente enquanto formal. Assim, as ambivalências que seriam próprias aos casos singulares são eliminadas.

Por fim, consideramos que a identidade apenas possa ser concebida por um processo de abstração do intelecto sem a desejável comprovação empírica que Aristóteles ambicionava⁵. Tal compromisso entre as palavras e as coisas apenas pode ser por ele firmado basicamente por meio de dois expedientes: por especulações metafísicas que supõem causas primeiras e finais; e por uma construção de uma lógica formal que apenas confere identidade ao par positivo – e não ao negativo. Em quaisquer dos casos, a impossibilidade de ambivalência deriva da suspensão do movimento inerente aos seres que somente podem ser definidos em sua identidade enquanto estáticos, ou enquanto gêneros ou espécies que, efetivamente, não possuem existência senão como universais, ou seja, como essências e não existências. De fato, Aristóteles não reduz as singularidades das coisas existentes às essências, negando-lhes a complexidade proveniente da mistura de suas propriedades, mas apenas suspende essa entropia em nome de uma ordem que assegure a possibilidade de inserção num sistema classificatório que lhe garanta, por sua vez, sua inteligibilidade. Inteligibilidade que, em última instância, é refém da linguagem.

Considerações:

Ao presumirmos que não apenas a inteligibilidade como a existência do real é refém da linguagem, estaríamos imputando a Aristóteles a pecha de defender o que desejava antes refutar: que a realidade ontológica não é demonstrável – e, portanto, de âmbito meramente metafísico – e que mesmo a epistemológica está condicionada à linguagem. Ainda que, de fato, o caráter metafísico do seu raciocínio não lhe seja nada repreensível, mas, ao contrário, constitua-se no suprassumo desse modo de pensar filosófico, e que o condicionamento à linguagem tampouco lhe pareça um empecilho na medida em que se impõe a primazia do pensamento, não se pode desconsiderar que a negação da ambivalência em seu projeto filosófico tenha resultado ineficaz na tentativa de estabelecer um vínculo incondicional – verdadeiro – entre as palavras e as coisas. Ao contrário, entre essas instâncias ainda permanece um abismo que justamente corresponde à categoria da ambivalência.

⁵ Tratar-se-ia, a nosso ver, de um realismo epistemológico e não ontológico, como dissemos anteriormente em nota.

Se dirigíssemos nosso olhar às obras de cunho prático de Aristóteles, como à *Ética a Nicômaco*, esse caráter ambivalente do ser poderia, sem dúvida, sobressair na medida em que, muito diversamente de Kant, as ações éticas dependem das circunstâncias particulares em que se apresentam ao ato, escapando do desígnio de uma lei universal. No entanto, não sendo esse o objetivo deste artigo, resta-nos admitir que o realismo epistemológico em que se situa Aristóteles parece estar mais refém da linguagem do que pretenderia desejar diante da posição dos sofistas a quem buscava contestar. Quando se pretende estabelecer entre as palavras e as coisas um laço indissolúvel mediante um regime de verdade, não há muito espaço para que a ambivalência venha a ser considerada como um traço característico dos seres, mas apenas um abismo intransponível.

Desse abismo – diga-se –, as teorias da comunicação, cada uma ao seu modo, não cessaram de tentar ultrapassá-lo como um obstáculo epistemológico a ser removido – salvo exceções – na defesa de seus interesses. As teorias de caráter mais estruturalista, mais afeitas às teorias da linguagem e que, portanto, prescindiam do compromisso com a realidade ontológica dos seres, assim como as teorias da informação, não sustaram de buscar pela transparência, pela fluidez da conversação, pela extinção dos ruídos, em defesa da adequada e conveniente interpretação do texto, ou da eficiência nos processos de emissão e recepção da informação. Já as teorias mais compromissadas com os regimes de verdade, preocupadas em estabelecer um vínculo entre as palavras e as coisas, não puderam deixar de perseguir a superação da ideologia na busca por uma monolítica verdade de caráter identitário. Ambas deflagraram uma guerra à ambivalência, à categoria do estrangeiro na comunicação. As ambivalências estão por toda parte, mas, por todo lado, procura-se excluí-las, ignorá-las surdamente, como se ignora o outro em sua positividade ontológica, pois os enunciados, os argumentos, os discursos, todos falam, mas não ouvem.

Referência Bibliográfica

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard – Cambridge. In: Os Pensadores, volume IV. São Paulo: Abril Cultural, 1973a (p. 7-159).

_____. *Metafísica* (Livros I e II). Tradução direta do grego por Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. In: Os Pensadores, volume IV. São Paulo: Abril Cultural, 1973b (p. 205-245).

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Rosá. In: Os Pensadores, volume IV. São Paulo: Abril Cultural, 1973c (p. 245-442).

_____. *Metafísica*. Introducción, Traducción y Notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994. 582p.

_____. *Física*. Traducción y Notas: Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

_____. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. 695p.

_____. *Tópicos*. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007. 520p.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 4ª edição. São Paulo: DIFEL, 1984.