



## **O Conceito Megárico e Aristotélico de Possibilidade: uma contribuição para a história do problema ontológico das modalidades <sup>1</sup>**

Nicolai Hartmann <sup>2</sup>

Tradução de Emanuel Henrique Almeida de Paiva <sup>3</sup>

Revisão e Notas de Otávio S.R.D. Maciel <sup>4</sup>

### **Prefácio da tradução**

Este artigo de Hartmann é leitura obrigatória para qualquer pesquisador que se interesse pela originalidade de sua concepção ontológica. Neste estudo do conceito de possibilidade o autor não só oferece um comentário crítico sobre as concepções megárica e aristotélica do assunto, mas também manifesta traços sutis e bastante fundamentais de sua filosofia. O contexto de escrita deste artigo, publicado em 1937, é o de preparo para o segundo volume de sua quadrilogia intitulada “*Ontologia*”. Já tendo lançado outras obras acerca da filosofia da biologia, da filosofia grega antiga (especialmente Platão e Prócuro), ética, filosofia do espírito, e sobre o idealismo alemão, Hartmann começou seu esforço monumental com o primeiro volume da *Ontologia*, lançado em 1935, onde discutiu as questões ontológicas fundamentais. Ao final desta obra, a dinâmica entre o ser-aí (Dasein) e sobre o ser-assim (Sosein), bem como as perguntas ainda sem respostas acerca da interação entre seres ideais e seres reais, já pavimentavam o caminho para o contato da ontologia com sua lógica modal.

---

<sup>1</sup> Texto original: HARTMANN, Nicolai. ‘Die Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff’ in. **Kleinere Schriften**, Band 2. Berlin: De Gruyter, 1957. Tradução de referência: HARTMANN, Nicolai. The Megarian and the Aristotelian Concept of Possibility: A Contribution to the History of the Ontological Problem of Modality. Transl. by Frédéric Tremblay e Keith R. Peterson. **Axiomathes** (2017) 27:209–223. Tradução para fins exclusivamente acadêmicos. As notas numeradas são de autoria de Hartmann ele mesmo – já as marcadas como NT são nossas Notas de Tradução.

<sup>2</sup> Nicolai Hartmann (1882-1950) foi um filósofo alemão que fundou uma corrente de metafísica e ontologia chamada “Realismo Crítico”. Vindo da tradição da filosofia antiga, especialmente Platão e Prócuro, Hartmann se dedicou ao neokantismo e à fenomenologia husserliana durante a formação de seu pensamento. Em sua maturidade, foi um dos pioneiros na Filosofia da Biologia e do retorno da metafísica no contexto pós-kantiano, caminho trilhado por suas críticas ao idealismo alemão e aos rumos antropocêntricos da filosofia em sua época.

<sup>3</sup> Bacharel em Filosofia pela Universidade de Brasília. Contato: emanuelhpaiva@gmail.com.

<sup>4</sup> Doutor em Filosofia pelo PPGFIL/UnB, Mestre em Teoria do Direito pela European Academy of Legal Theory, Bacharel em Filosofia e Bacharel em Direito (ambos UnB). Atua como Professor Voluntário na Faculdade de Direito da UnB e Pesquisador Colaborador no PPGFIL/UnB. Contato: oe.maciell@gmail.com.

O intuito deste prefácio, no entanto, é discutir brevemente, sob um trato lógico-ontológico, a questão central do artigo com vistas a oferecer uma modesta sugestão de interpretação das questões modais contidas no corpo deste trabalho. Tendo em vista sua importância biobibliográfica no projeto filosófico geral de Hartmann, a tradução do presente artigo traz uma oportunidade de introduzir o público brasileiro na conexão entre ontologia e lógica modal. Obviamente, é um artigo de mapeamento, uma propedêutica para o começo do trabalho que vai esmiuçar cada uma das questões aqui levantadas em centenas de páginas<sup>5</sup>.

Como não é um filósofo ainda bem conhecido no Brasil, vale a pena falar um pouco sobre seu projeto filosófico até então. Hartmann entende “*Dasein*” simplesmente como um ser-aí, qualquer que seja este ser; enquanto o “*Sosein*” tem a ver com as redes de determinações e de interações fora da especificidade de um objeto. Seu famoso exemplo é que uma árvore é um *Dasein*, enquanto a floresta é o *Sosein* – mas, em uma dada árvore, este galho é um *Dasein* no *Sosein* que é a árvore de onde ele veio. Sua filosofia, que ele chamava de *realismo crítico*, trabalha decididamente com efetividades, atualidades e realidades – e não apenas a subjetividade humana. Sua ontologia consta de seres ideais (entes matemáticos, lógicos, essências fenomenológicas e até mesmo valores) e de seres reais – estes, estratificados em físicos, orgânicos, psíquicos e espirituais. No entanto, sua ontologia não comete o erro de pensar que essência e existência são separadas, ou que há um *Sosein* puramente ou meramente possível, ou que possibilidade é apenas uma questão da nossa imaginação ou de nosso pensamento. Há atualidades e possibilidades tanto entre seres ideais quanto em seres reais – e isso começará a ficar mais claro, no corpo de sua obra geral, a partir do presente artigo<sup>6</sup>.

Uma das diferenciações fundamentais e importantes para entender a pretensão de Hartmann neste artigo é a sua distinção entre a abordagem puramente modal — em sentido lógico — e a abordagem ontológica da modalidade. Como veremos, para as importâncias deste artigo, a modalidade lógica e a modalidade ontológica diferem frontalmente. Um sistema lógico que trabalha com a modalidade de uma maneira “*standard*” lida fundamentalmente com os conceitos de possibilidade e necessidade. Toda a dinâmica interna do sistema se dá pela oposição destas duas categorias. Todavia, diferentemente do trato ontológico, embora tenham uma relação profunda, não pode existir uma equivalência trivial entre estes dois conceitos. Isto significa que, ao menos em primeiro momento, em um sistema modal abstrato, a ideia de necessidade não pode ser resumida à ideia de possibilidade.

---

<sup>5</sup> As obras de Hartmann têm sido traduzidas e divulgadas em língua inglesa e espanhola – fizemos uma lista de algumas delas ao final desta tradução. Em português, há apenas o “A Filosofia do Idealismo Alemão”, uma tradução portuguesa lançada em dois volumes, em 1926 e em 1929. Além desta obra completa, há duas traduções de artigos também nos arquivos desta *Anãnsi: Revista de Filosofia*: o “Como é possível uma ontologia crítica?” (1921) e a Introdução à obra “O Problema do Ser Espiritual” (1933).

<sup>6</sup> Para mais informações sobre a vida e obra, e para uma introdução filosófica ao pensamento de Hartmann, confira também nesta *Anãnsi: Revista de Filosofia*, o “Ensaio Introdutório à Filosofia de Nicolai Hartmann”, por Otávio Maciel (2020).

Para estarmos de acordo com a proposta de Hartmann, todavia, o problema para esta distinção não está resumido à identificação de uma diferença de campo puramente, ou seja, o cerne do problema não está apenas na identificação da diferença entre modalidade lógica e modalidade ontológica, mas está no possível equívoco de interpretar a atualidade (realidade) como meramente possível. Ou, em outras palavras, o equívoco pode estar em fazer equivalência entre possibilidade real e possibilidade lógica.

Na interpretação lógica da relação entre possibilidade e necessidade, esta deve ser de subalternidade. De fato, tudo o que é necessário deve ser possível, todavia, a volta não pode ser o caso. É importante ter em vista que esta nossa interpretação do problema leva em conta um pressuposto de certa equivalência entre o que é real e o que é necessário. O que pode não ser adequado. Por isso, uma mudança logicamente artificial, porém ontologicamente coerente — para o propósito deste artigo — é a relação entre possibilidade e realidade. Traduzindo o problema para nossa relação artificial provisória temos: tudo o que é real é possível, todavia, nem tudo que é possível é real.

O que estamos chamando de concepção lógica se aproxima da concepção aristotélica tal como classificada por Hartmann. Em alguma medida o conceito de *δύναμις* [*dynamis*] força uma interpretação lógica dentro da ontologia aristotélica. Isto parece acontecer pelo fato de a metafísica aristotélica estar subordinada a uma concepção teleológica da ontologia. Apesar do descompasso identificado entre *ἐνέργεια* [*energeia*] e *δύναμις* [*dynamis*], conhecidos no Brasil pela transmissão escolástica como “ato e potência”, o que estes conceitos implicam é uma concepção pautada pelo processo e pela pós-concretização, em outras palavras, a tensão entre atualização e atualizado (real).

A interpretação lógica aristotélica da metafísica possui um esquema. Numa disjunção qualquer entre possibilidades distintas e contraditórias temos, em primeiro momento — um momento “pré-atual” — uma disjunção onde todas as possibilidades sejam previamente possíveis, ou seja, passíveis de atualização. Este é o processo contido no escopo da *dynamis*, onde a cadeia de processo que culmina no determinado fim [real] ainda não está completa e, portanto, configura-se como uma possibilidade em sentido fraco.

Por oposição à concepção modal de Aristóteles, Hartmann recupera a esquecida abordagem da Escola dos Megáricos. Fundada por Euclides de Mégara, que deve ter vivido entre 435 e 365 a.C., esta escola chegou a produzir uma lógica própria que rivalizou com a dos aristotélicos. Antigo discípulo de Sócrates, embora um grande entusiasta da Escola Eleática, Euclides parece ter tentado conectar o raciocínio dialético típico dos socráticos com as lições vindas de Parmênides e desenvolvidas nos paradoxos de Zenão de Eleia, e na lógica sistemática de Melisso de Samos. Embora os megáricos, como escola distinta, tenham deixado de ser uma escola autônoma, nomes como Diodoro Crono e Estílo deram novas vidas para seus argumentos – especialmente apropriados pela lógica estoica de Crísipo de Sóli.

A rivalidade entre as lógicas aristotélicas e as lógicas megáricas/estoicas durou séculos. Enquanto o conceito aristotélico de possibilidade ontológica se encontra informado pela questão lógica, o conceito megárico interpreta a questão modal por uma via mais radical e ontológica. Hartmann destaca duas sentenças defendidas pela forma megárica de possibilidade ontológica que nos ajudam a formular e entender o fundamento da relação entre possibilidade e ontologia. As sentenças são: (1) “apenas o que é atual é possível” e (2) “algo é possível apenas se é atual”. O que é trivialmente perceptível é que a junção das duas sentenças formula a equivalência entre possível e atual. Seja A a propriedade de ser atual e P a propriedade de ser possível, temos então, por (1), que, para um x qualquer, se A(x), então P(x). Por outro lado (2) nos diz que se P(x), então A(x), logo temos a ida e a volta da equivalência A(x) se, e somente se, P(x). No corpo deste artigo, no entanto, Hartmann recupera o famoso “Argumento Mestre” vindo de Diodoro Crono, no qual algumas implicações mais interessantes desta concepção são discutidas e a profundidade supera este argumento trivial – ainda que ele vá fazer reformas e mudanças importantes naquele argumento.

O que interessa de fato como questão fundamental para a leitura deste artigo é a discussão acerca da diferença entre possibilidade lógica/epistemológica e possibilidade real. A despeito dos movimentos lógicos e argumentativos que vão desde a concepção megárica até a concepção aristotélica, Hartmann nos oferece uma instigante questão sobre possíveis caminhos da ontologia contemporânea e dá uma roupagem interessante à possível conexão e diferenciação contemporânea entre ontologia e epistemologia. O traço ainda mais interessante do pensamento de Hartmann é que ele torna discutível a redutibilidade de questões ontológicas a questões lógicas ou epistemológicas e vice-versa. Embora haja uma conexão teórica aparente no pensamento metafísico, lógico e epistemológico, há não só uma diferenciação de campo, mas o trânsito entre as áreas de conhecimento não é dado por tradução trivial, nem coincidem respostas para um aparente mesmo problema.

Emanuel Paiva e Otávio Maciel

Brasília, 2022.

## O Conceito Megárico e Aristotélico de Possibilidade: uma contribuição para a história do problema ontológico das modalidades

### I

A metafísica da Antiguidade Tardia, e não menos a da Idade Média, é dominada pelo conceito aristotélico de possibilidade, que é baseado na oposição entre *dynamis* e *energeia*. A ambiguidade interna deste conceito logo foi notada, já tendo sido de fato palpável no próprio Aristóteles. Apesar disso, as pessoas se agarraram nele pelo fato de não encontrarem nenhum outro conceito com o qual se possa substituí-lo.

Isto contém dois sentidos. O primeiro é a possibilidade dupla, entendida logicamente, de A e não-A. Esta é a forma da disjunção: Se A é possível, então não-A é igualmente possível. Uma vez que não-A pode ser decomposto em séries de casos afirmativos, a oposição de contradição binária se estende em uma oposição contraditória poliádica: se A é possível, então B, C, D, etc., são, além disso, possíveis. Se um desses casos fosse atual, então os outros, a reboque, seriam impossíveis. No entanto, a *dynamis* do caso que se tornou atual também deixaria de ser<sup>7</sup>. Isto se dá pelo fato de a *dynamis* e a *energeia* de uma dada coisa não coincidirem nunca. Elas são mutuamente exclusivas.

A intuição de uma multiplicidade aberta de “possibilidades” simultâneas, o efeito da qual ainda não está determinado, está enraizada neste conceito de *dynamis*. *Dynamis*, neste sentido, significa indeterminação ou irresolução: um estado incompleto de ser, a indeterminação de que atualmente ou não-atualmente tem de vir de outro lugar.

O segundo sentido é oposto a esta indeterminação. *Dynamis* não é apenas uma espécie de poder-ser-possível [*Seinkönnen*], mas, em vez disso, um determinado ser-em-direção à atualização [*Ausgerichtetsein auf Verwirklichung*], a “disposição em direção a algo” [*Anlage zu etwas*], no qual este algo é, ele mesmo, um algo teleologicamente antecipado. Neste sentido, *dynamis* não é irresolução, mas uma determinada tendência em direção à atualização de algo. Por exemplo, a semente de uma planta é a disposição em direção à produção da planta: ela contém o princípio formativo do desenvolvimento das plantas e o determina através da sequência de seus estágios.

De a cordo com a analogia desse exemplo, todo o tornar-se no mundo é entendido uma impulsão teleológica em direção à atualização do *eidos*<sup>8</sup>. Todavia, este sentido metafísico do conceito de *dynamis* não coincide com sua contraparte lógica em certo sentido — tão pouco quanto a determinação concorda com a indeterminação. Para ser

---

<sup>7</sup> NT: A noção de “deixar de ser”, quando lida em contextos da aplicação da lógica aristotélica, tem sido trabalhada com as expressões “não é o caso”, ou “deixa de ser o caso”, ou “não obtém”. Todas estas expressões são plausíveis neste sentido.

<sup>8</sup> NT: É importante observar que não é “qualquer *eidos*”, como talvez uma leitura rápida possa sugerir. Hartmann fala aqui de *ideia em particular* pois se direciona a uma entidade específica, possibilitando, assim, que possamos falar até mesmo de diferentes ideias vinculadas a um objeto específico.

mais preciso, de acordo com o conceito aristotélico, o êxito da atualização permanece em aberto, tanto no estágio de disposição, quanto no estágio intermediário de desenvolvimento. Isto acontece pelo fato de existirem condições externas que poderiam obstaculizar na atualização. E, a este respeito, a indeterminação lógica é preservada no contexto metafísico. No entanto, este tipo de restrição não combina bem com a soberania do *eidōs* — e com a correspondente prioridade da *energeia* sobre a *dynamis* — ela constitui uma espécie de corpo estranho na visão cosmológica aristotélica, uma imperfeição, uma “contingência”, visto que seu surgimento não parece caber em nenhuma instância legítima.

É óbvio que há algo de errado aqui. O problema não diz respeito à discrepância entre os sentidos lógico e metafísico do conceito. Em vez disso, o momento disposicional [*Anlagemoment*] da *dynamis* não pode ser atribuído exclusivamente a objeto qualquer no mundo real. O que se aplica ao desenvolvimento de organismos — ainda que, aqui também, o fator teleológico permaneça questionável — não é válido para qualquer processo real. Tão pouco pode ser o caráter dinâmico da matéria ser entendido como uma disposição portadora de tendência [*tendenzhaltige Anlage*]. Assim, *dynamis* enquanto uma indeterminação natural, permanece paralela à *dynamis* enquanto disposição. Com isto em foco, se torna tanto mais claro que não estamos lidando com um conceito estritamente modal.

Em parte alguma a inconsistência no princípio de *dynamis* mostra-se mais claro do que no problema da κίνησις, ou seja, o problema central da física aristotélica. Por κίνησις os antigos entendiam não apenas o movimento, mas ainda ocorrência [*Vorgang*], atividade [*Ablauf*], e processo [*Prozeß*] de todos os tipos: resumidamente, o caráter dinâmico da atualidade. Agora, a essência deste processo não é exaurida nem por *dynamis* nem por *energeia*<sup>9</sup>: a primeira é insuficiente, a segunda é excessiva. Uma é anterior; a outra, posterior ao vir-a-ser. Deveria ser a transição de um para o outro. Não obstante a isto, de acordo com Aristóteles, não existe um terceiro modo que possa ligá-los. Portanto, deve haver um entrelaçamento entre ambos os modos, que de fato é oposto às naturezas deles (a saber, natureza de serem em separado um do outro) – deve ser a *energeia* da *dynamis* na medida em que isto é, não obstante, mera *dynamis*<sup>10</sup>. A contradição é revelada

---

<sup>9</sup> Aristóteles, **Física**, Livro Gama, 201b, 28 e ss.: οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν ἔστι θεῖναι αὐτὴν ἀπλῶς. **NT**: Na tradução espanhola do trecho completo por Echandiá: “Una de las razones por las que se piensa que el movimiento es indefinido está en el hecho de que no se lo puede entender en sentido absoluto como una potencialidad o como una actualidad de las cosas; porque ni la cantidad en potencia ni la cantidad en acto se mueven necesariamente”.

<sup>10</sup> Aristóteles, **Física**, Livro Gama, 201a, 10 e ss.: ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον κίνησις ἐστίν. **NT**: Na tradução espanhola do trecho completo por Echandiá: “Y puesto que distinguimos en cada género lo actual y lo potencial, el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal; por ejemplo, la actualidad de lo alterable en tanto que alterable es la alteración, la de lo susceptible de aumento y la de su contrario, lo susceptible de disminución — no hay nombre común para ambos —, es el aumento y la disminución; la de lo generable y lo destructible es la generación y la destrucción; la de lo desplazable es el desplazamiento.”

ainda mais duramente quando introduzimos conceitos puramente modais: é a atualidade de um possível apenas na medida em que é precisamente um mero possível.

Nós certamente devemos reconhecer que existe certa grandeza na abordagem com a qual Aristóteles lida com o problema: ele se aparta de seu próprio sistema original de conceitos sem hesitar caso a especificidade de um dado problema demande tal postura. Ele não é dogmaticamente atrelado a resultados previamente obtidos; ele preserva o que é adquirido, flexivelmente e com adaptabilidade. Apesar disso, não vai muito longe para revisar os conceitos modais que ele mesmo tenha introduzido; ele prefere deixar a contradição da definição de κίνησις em aberto. O fato de isto ser possível é a melhor corroboração para o fato de que *dynamis* e *energeia* não são, ao fim e ao cabo, conceitos modais. Em todo caso, os antigos não estavam aptos a conceitualizar de forma adequada o problema da *kinesis*. Eles entendem o vir-a-ser como o oposto de ser, e não como um tipo específico de ser – muito menos como a forma fundamental do Ser Real<sup>11</sup>. Por esta razão, o modo de ser [*Seinsweise*] do que é, enquanto é movido como tal, permaneceu incompreensível para eles.

A razão pela qual o conceito aristotélico de possibilidade tenha resistido apesar de tudo, a razão pela qual este dominou a metafísica da Idade Média e até mesmo a da Modernidade, é completamente diferente. Naqueles séculos, o pensamento metafísico consistia em nada muito além do que num sistema teleológico. Naquela época, as pessoas não disputavam a validade dos propósitos imanentes, mas apenas seus aspectos específicos, sua origem, e sua relação com a realidade. Além disso, o lugar concedido à lógica os compeliu recorrentemente sustentar a noção de possibilidade disjuntiva. Possibilidade lógica é, de fato, a possibilidade simultânea de A e não-A. O erro não está em reconhecer isso, mas em implicitamente identificar isto com a possibilidade real [*Realmöglichkeit*].

É somente com a dissolução do conceito aristotélico de forma que um tipo de conceito de possibilidade completamente diferente de ser-possível [*Möglichsein*] e de ser-atual [*Wirklichsein*] pode aparecer no horizonte. Essa virada começou no século XIV e prosperou no século XVII.

## II

À luz deste estado de coisas, é historicamente significativo que o conceito aristotélico de possibilidade não tenha sido nem o primeiro nem o último na Filosofia Antiga. Existe um anterior, que Aristóteles conhecia muito bem, e contra o qual ele lutou veementemente e que, eventualmente, foi quase extinto. O conceito em questão é o conceito de possibilidade da Escola Megárica, fundada pelo discípulo de Sócrates,

---

<sup>11</sup> NT: Hartmann aqui faz referência ao seu modelo ontológico que separa Seres Ideais e Seres Reais (cf. o *Prefácio* que adicionamos no começo desta tradução).

Euclides<sup>12</sup>. Este conceito é, em muitos aspectos, muito mais próximo das relações-reais [*Realverhältnis*] do ser-possível do que o aristotélico de *dynamis*, e, em contraste com o último, é um genuíno conceito ontológico de possibilidade. Este conceito, no entanto, não recebeu quase nenhuma consideração pelos filósofos posteriores — exceto nas polêmicas dos estoicos — presumivelmente por nenhuma outra razão a não ser o aparente absurdo frente à concepção aristotélica que se tornava cada vez mais dominante.

O conceito megárico de possibilidade assevera que “apenas o que é atual é possível”, ou “algo é possível somente se é atual.” De qualquer maneira, o conceito foi transmitido a nós por Aristóteles de forma presumivelmente confiável<sup>13</sup>. Naturalmente surge a questão sobre o que esta frase estranha realmente quer dizer. Pois, à primeira vista, parece tão paradoxal quanto à época de Aristóteles. Não devemos ficar surpresos que ela tenha sido passionalmente disputada, mas precisamos fazer um desvio para responder à questão acerca de seu significado.

Nos dias de hoje podemos apenas fazer uma reconstrução imperfeita da doutrina dos Megáricos. Entre as escolas socráticas, esta dá uma impressão de arcaísmo devido ao seu caráter fortemente Eleata. Sua convicção fundamental era a unidade e a imobilidade do ser, combinada com a Teoria das Formas herdada de Sócrates, a qual contrapõe certa multiplicidade a esta unidade. Não é mais possível entender como a última é consistente com a unidade rígida dos Eleatas. Parece que esta contradição interna nunca pôde ser resolvida, uma vez que os sucessores imediatos de Euclides já terem abandonado a pluralidade de formas do ser, e terem visto apenas uma pluralidade de nomes identificados com um mesmo referente por de trás delas. Eles se apegam firmemente à supressão do devir e do movimento tal como fora elaborado por Parmênides. Não há dúvidas de que o antigo paradoxo do movimento elaborado por Zenão tenha exercido influência aqui. Eles não se limitaram a isso, todavia, mas adicionaram novos argumentos.

A respeito destes, há um argumento modal que nos parece bem peculiar: algo não pode vir-a-ser se já não existe – porque tornar-se pressupõe o ser-possível de algo ainda não-atual [*Unwirklichen*]. O não-atual não é possível, no entanto, visto que apenas o que é atual é possível. Esta ideia ainda é muito próxima à afirmação parmenidiana de que o devir contém em si tanto ser quanto não-ser simultaneamente, o que é contraditório. Similarmente, na mera possibilidade de uma mesma coisa ser oposta ao Ser e ao Não-Ser,

---

<sup>12</sup> NT: Aqui aparece Euclides de Mégara (não o Euclides de Alexandria, o geômetra), que provavelmente viveu entre 435 e 365. Foi aluno de Sócrates e, através de sua lógica peculiar que veremos aqui, tentou conectar a filosofia eleática com teorias socráticas. A “Escola de Mégara” ou “Escola Megárica”, embora tenha desaparecido em relativo pouco tempo, verá sua lógica ser absorvida pelos Estoicos Gregos, especialmente por Crisipo (279-206), que desenvolverá esta “lógica modal” como uma poderosa alternativa à lógica aristotélica durante o período Helenista subsequente.

<sup>13</sup> Aristóteles, **Metafísica**, Livro Teta, 1046b, 29 e ss.: εἰσι δὲ τινες οἱ φασὶν οἶον οἱ Μεγαρικοὶ ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι. NT: “alguns pensadores como, por exemplo, os Megáricos, sustentam que só existe potência quando existe ato, e que quando não existe o ato também não existe a potência”. Aqui utilizamos a tradução de Giovanni Reale.

se algo não é atual, então deve ser não-existente – mas se não é impossível, então deve existir. Como consequência, este argumento levou à mesma supressão do devir.

A concepção da oposição entre possível e atual que está implicada aqui não chama muito a atenção se tomada nesta forma simples, mas atraiu grande atenção quando formulada de uma maneira mais complexa. A nova forma foi enunciada por Diodoro Crono<sup>14</sup>, um discípulo tardio da Escola Megárica e contemporâneo de Aristóteles. Ela foi conhecida com o pretencioso título de *κυριεύων λόγος* [“Argumento Mestre”] e parece ter sido muito estimada por certo tempo. E uma vez que a doutrina megárica da possibilidade — enquanto não havia sido esquecida — era conhecida nesta forma pelos filósofos posteriores, precisamos dizer algo mais sobre ela.

Além disso, nós conhecemos *κυριεύων* através da tradição tardia (de Arriano<sup>15</sup>), e precisamos dessa interpretação para estarmos aptos a reconstruir seu argumento. Diodoro começou a partir de três posições as quais ele julgou mais comumente aceitas – mas, entre as quais, ele enxergou uma contradição. Estas proposições são: (1) “Tudo que passou é necessariamente atual”; (2) “O impossível não se segue do possível”; e (3) “O que é possível não é nem atual, nem será”. Agora, Diodoro considerou que a terceira destas proposições — obviamente a proposição que expressa uma convicção de seu tempo — contradizia as duas primeiras. Ele então decidiu em favor das duas primeiras proposições e concluiu<sup>16</sup> que “nada é possível que não seja atual ou o venha a ser.”<sup>17</sup>

A proposição final corresponde aproximadamente, se não exatamente, ao princípio fundamental da Escola Megárica de acordo com o testemunho de Aristóteles, a saber, apenas o que é atual é possível. Não obstante, a forma precisa do argumento não pode ser inferida imediatamente a partir das proposições acima mencionadas. Apenas uma coisa está clara: deve ter havido uma prova apagógica<sup>18</sup> na qual a terceira proposição, que é, de fato, uma negação da proposição final, constituiu o ponto de partida. Se considerarmos esta proposição como válida, então contradizemos as duas primeiras, e, uma vez que estas duas são consideradas provadas, aquela falha – portanto, seu oposto deveria ser aceito.

<sup>14</sup> Diodoro Crono, filósofo grego que viveu na corte do Rei Ptolomeu I (fundador da Dinastia Ptolomaica no Egito), parece ter vivido na mesma época de Aristóteles (384-322), mas sabe-se apenas a data de seu falecimento, em 284.

<sup>15</sup> Lúcio Flávio Arriano Xenofonte (86-160) era um filósofo, historiador e importante político e militar romano que chegou a ser governador da Capadócia, nomeado pelo Imperador Adriano. É conhecido especialmente por seus trabalhos sobre a vida e campanhas militares de Alexandre, o Grande.

<sup>16</sup> Arrian, *Epicteti dissertationes*, II, 19, no começo do texto. As proposições são: (1) *πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι*, (2) *δυνατῶ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν*, (3) *δυνατὸν εἶναι ὃ οὐτ’ ἔστιν ἀληθὲς οὐτ’ ἔσται*. A conclusão obtida da demonstração da contradição é: *μηδὲν εἶναι δυνατὸν ὃ οὐτ’ ἔστιν ἀληθὲς οὐτ’ ἔσται* – a *ἀληθὲς* na primeira e na terceira proposição, tanto como na conclusão, significa “atual” (*ἀληθὲς εἶναι* = “ser evidente”), e surgiu da polêmica de Epiteto.

<sup>17</sup> NT: A expressão original é: “Nichts ist möglich, was nicht entweder wirklich ist oder sein wird.”

<sup>18</sup> NT: Prova ou demonstração apagógica (*demonstratio apagogica*/ *apagogischen Beweises*) é aquela que se faz indiretamente ao se mostrar a impossibilidade ou a impossibilidade da tese contrária à que se quer defender.

Reconstruções do argumento são comuns. Elas diferem pouco umas das outras, variando, na maioria das vezes, quanto ao uso da primeira proposição; de fato fazem parecer que seja quase supérfluo. A opção mais simples, no entanto, seria dar a esta o primeiro lugar na argumentação, correspondendo à ordem de enumeração que nos foi transmitida. Chegaríamos, assim, mais ou menos na versão que veremos agora.

Uma vez que algo ocorreu, nada pode fazer com que não tenha ocorrido; é necessariamente atual. Para o meramente possível, apenas o presente ou o futuro restam, ou seja, poderia quando muito ser algo que é ou será (se, isto é, a mera possibilidade “é” alguma coisa). Agora, no entanto, o mero ser-possível de alguma coisa significa precisamente que isso pode ainda permanecer não-atual (não-existente) – assim, não precisa existir nem agora, nem depois. Assumamos que algo fosse possível que nem é, e nem será – então, do possível algo impossível deveria seguir, visto que, se o tempo passa e o possível não se torna atual, então ele é, ao fim e ao cabo, algo passado, necessariamente não-existente, a saber, um impossível. Uma vez que, de acordo com a hipótese, ele era de antemão possível, então de um possível veio um impossível. Mas de um possível algo impossível não pode surgir; pois um conseqüente impossível anula a própria possibilidade daquilo de que é o conseqüente. Por isso, não pode haver um possível que viesse a ser atual nem agora, nem depois. Ou, formulado de maneira positiva: o que é possível é apenas o que é já atual ou será, em algum momento, atual.

Este argumento, famoso em seu tempo, sem dúvida teve algo de complexo e sofisticado. Mais ainda, é relevante e não sem acuidade, se a segunda proposição suposta for correta. Para esta proposição – δυνατὸν ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν – a tese adotada pela demonstração apagógica falha. No entanto, é precisamente nesta proposição que o sofisma está enraizado, pois é ambíguo na forma que é usado. O ἀκολουθεῖν significa, simultaneamente, a sequência lógica e cronológica – mas estes estão longe de serem a mesma coisa.

A seu turno, Eduard Zeller, em uma palestra dada em 1882 na Academia [Real Prussiana de Ciências], esclareceu meticulosamente esta questão<sup>19</sup>. Se se presume que a proposição é autoevidente, então ela só pode significar “o possível é algo cuja atualização não pode resultar em nada impossível (contraditório)”. É neste sentido que a proposição é encontrada em Aristóteles, que a vê na determinação essencial do possível (ένδεχόμενον, δυνατόν) e repetidamente formula isso adequadamente<sup>20</sup>. O que esta proposição assevera é relativamente simples: aquilo de onde o impossível é derivável é isto mesmo impossível; então, possível é apenas aquilo que, ainda que fosse se tornar atual, não implica nada impossível. Todavia, esta “implicação” deve ser entendida em um sentido lógico. Zeller é da opinião de que Diodoro tomou esta proposição de Aristóteles,

---

<sup>19</sup> Zeller, 1882, p. 151-159.

<sup>20</sup> A melhor formulação conhecida para esta está na **Metafísica**, Livro Teta, 1047a, 24 e ss.: ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο, ὃ ἂν ὑπάρξη ἢ ἐνέργεια οὐ λέγεται εἶναι τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔστι ἀδύνατον... [NT: Tradução de Reale: “Algo é em potência se o traduzir-se em ato daquilo que se diz ser ele em potência não implica nenhuma impossibilidade”]. Cf. Também Analíticos Posteriores, 32a, 18 e ss.

mas que ele se equivocou completamente. Evidentemente, para Diodoro, ἀκολουθεῖν significa uma sequência cronológica altamente determinada – pois, no contexto da κυριεύων, a proposição significa que algo que era possível anteriormente não poderia ser impossível em um momento posterior. Se de fato a possibilidade é disjuntiva, e se A previamente era possível, então, não-A é, ao mesmo tempo, impossível. O ser-impossível [*Unmöglichsein*] do não-A precisa ter sido simultaneamente tornado impossível pelo seu ser-possível [*Möglichsein*]. E é precisamente isso que Diodoro considerou impossível.

A exposição de Zeller pode ser insuperável na medida em que concerne a confusão óbvia, própria do pensamento erístico, de “implicação” lógica e cronológica. E, uma vez que diz respeito ao verdadeiro núcleo do κυριεύων, este é revelado como uma falácia dos quatro termos [*quaternio*] – algo cuja atualização implica que nada impossível pode, justamente por esta razão, tornar-se impossível se seu oposto se tornar atual, ainda que fosse completamente possível antes de sua atualização. Só podemos nos perguntar por que críticos tão sagazes como Crísipo e outros estoicos, que enfrentaram tantos problemas para refutar o κυριεύων, não prestaram atenção a esse mal-entendido central.

Podemos deixar a questão em aberto sobre se Diodoro adotou a proposição considerando o δυνατόν de Aristóteles. Embora seja provável, nós não podemos, é claro, provar isso. Se os dois contemporâneos obtiveram este resultado a partir de uma mesma origem, ou se simplesmente se apropriaram de uma ideia viável e sem dono em sua época, mesmo assim, sem dúvida, foi a interpretação de Aristóteles que traduziu corretamente o sentido original da proposição.

### III

É este o significado completo do conceito megárico de possibilidade? E é assim exaurido junto com o κυριεύων [Argumento Mestre]?

As apresentações prévias, embora engajadas neste assunto obscuro, não dão sinais de nos levar muito mais longe. Parece claro que o argumento é falacioso. Além disso, tenta demonstrar uma tese duvidosa – porque parece que, de acordo com esta tese, possibilidade e atualidade coincidem, de modo que sua diferença desapareceria (os próprios conceitos modais seriam assim abandonados) – e todo o argumento se mostra um artifício erístico, destinado a demonstrar a impossibilidade do devir, depois que os argumentos zenonianos pareciam ter perdido seu poder de persuasão.

Este não é o caso. Parece que podemos de fato explicar melhor a teoria megárica da possibilidade em bases tanto históricas quanto sistemáticas. Uma oportunidade se apresenta para este propósito assim que se compreende o quão unilateral e ontologicamente inadequado é o conceito aristotélico de possibilidade, e quão perto esses pensadores chegaram, em uma era aberta às questões metafísicas fundamentais, de compreender a possibilidade real [*Realmöglichkeit*] em um maneira completamente

diferente. Antes de prosseguir, ofereceremos três considerações interpretativas que entram em conflito com essa interpretação agora convencional.

Em primeiro lugar, a falácia de um argumento não implica a falsidade da proposição que ele visa estabelecer. Com sua *κυριεύων*, Diodoro queria provar uma tese que já se mantinha independente de tal argumentação e não a exigia. Ele estava errado ao fazer isso, pois tornou sua tese ambígua e provocou uma tempestade de ataques que, na verdade, não eram dirigidos à tese, mas sim a sua demonstração sofisticada. Para os que vieram depois, entretanto, a seriedade ontológica do problema da possibilidade foi enterrada sob os divertidos prós e contras do esmiuçador jogo conceitual.

Em segundo lugar, no que concerne à tese em si mesma: não significa que possibilidade e atualidade se coincidam, e muito menos que sejam idênticas. Apenas significa que uma não ocorre independentemente da outra, i.e., o que é possível no mundo real precisa, além disso, ser atual — precisamente no mesmo sentido em que o que é atual precisa ser, em última instância, possível. Isso evidentemente não significa que seu ser-possível [*Möglichsein*] seja o mesmo que seu ser-atual [*Wirklichsein*]. A associação dos modos em relações reais tem manifestamente um significado totalmente diferente do que o de identidade. E o que exatamente poderia significar “mero possível” [*bloß Mögliches*]? Certamente, não apresenta nenhuma dificuldade nem no pensamento, nem na teoria. Mas que papel isso poderia desempenhar na realidade? Há dois tipos de seres no real? Existe uma multiplicidade assombradora de possibilidades em meio aos seres atuais? Disposições e capacidades, no sentido aristotélico, certamente existem no mundo real; mas estão longe de ser algo meramente possível, pois são disposições e capacidades inteiramente atuais. Em contraste, aquilo que é realizado por meio delas – em outras palavras, aquele fim para o qual elas são orientadas – não é, de maneira alguma, possível apenas por meio delas. Na verdade, cada vez mais e mais condições são necessárias para elas. A disposição não determina se estas condições existem ou não.

Em terceiro lugar, o enorme absurdo da conclusão metafísica que foi tirada dessa tese na Escola Megárica, na verdade, nada tem a ver com a tese. Quando os megáricos negaram movimento e devir, eles o fizeram com base em sua visão de mundo e não com base no argumento modal. Este argumento foi bastante usado após este fato, e foi usado incorretamente. Isso ocorre porque o movimento – tanto o espacial quanto o qualitativo – não é, de forma alguma, uma passagem entre o ser-possível até o ser-atual, mas uma passagem de um estado para outro, onde os próprios estados são igualmente possíveis e igualmente reais. Esta concepção de devir já havia prevalecido há muito tempo nesta época: Empédocles, os Atomistas e Anaxágoras a haviam instituído. No entanto, o teleologismo de Aristóteles não a permitiria e, obviamente, a admitiria o rígido eleatismo dos megáricos ainda menos.

No que concerne aos dois primeiros pontos, é importante distinguir a teoria original da possibilidade dos antigos megáricos daquela de Diodoro. Isso também foi feito de maneira exemplar por Zeller em seu ensaio para a Academia, em contraste com relatos

posteriores<sup>21</sup>. Quando Aristóteles diz “εἰσὶ δέ τινες οἱ φασιν οἷον οἱ Μεγαρικοί...”<sup>22</sup>, isso pode se aplicar reconhecidamente também a Diodoro; mas é mais provável que se refira literalmente à Escola como um todo, e talvez até mesmo ao fundador Euclides que, primeiramente, renovou o pensamento Eleata.

Na verdade, a teoria a que Aristóteles se referiu parece ter sido uma teoria diferente da de Diodoro. O que é mais impressionante aqui é o fato de que Aristóteles parece não conhecer o κυριεύων; em todo caso, não o encontramos em sua obra, nem mesmo no capítulo da *Metafísica* (Livro Teta, Capítulo 3), que é essencialmente uma disputa com a teoria megárica da possibilidade<sup>23</sup>. Além disso, há uma diferença de conteúdo. O que Diodoro quer demonstrar é apenas isto: “nada é possível que não seja atual ou o venha a ser”. Assim, pode muito bem ser possível algo que no momento não está atualizado, se apenas mais tarde vai se tornar atual. Os “megáricos” de Aristóteles, ao contrário, afirmam muito mais grosseiramente, assertivamente e sem recorrer ao futuro tornar-se-atual: ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνα. <sup>24</sup> Esta proposição afirma mais: algo só é possível enquanto é atual; isto é, não é possível nem antes de ser atual, nem depois. O exemplo que segue imediatamente no texto de Aristóteles enfatiza justamente esse sentido temporal inequívoco: “o construtor, por exemplo, quando não está realizando o ato de construir, também não pode construir; ele só pode fazê-lo enquanto constrói e enquanto constrói”<sup>25</sup>.

A despeito das distinções históricas que possam ser traçadas aqui, o que importa para a avaliação filosófica do conceito megárico de possibilidade não é tanto o complicado κυριεύων, mas a tese simples e clara que Aristóteles preservou para nós, e cuja crítica detalhada honrou. A questão do significado adequado desta tese surge agora, no entanto. Pois na apresentação de Aristóteles – e não temos uma melhor – realmente parece absurdo.

Ele a apresenta como uma tese sem sentido e pensa que pode se livrar dela facilmente: οἷς τὰ συμβαίνοντα ἄτοπα οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν<sup>26</sup>. Se poderes, disposições e capacidades existem apenas enquanto exercem sua função (ὅταν ἐνεργῆ), então deve-se concluir que o construtor não é mais um construtor quando não está construindo; pois

<sup>21</sup> Zeller, 1882.

<sup>22</sup> NT: Hartmann faz referência ao trecho citado anteriormente na nota de rodapé 13: “alguns pensadores como, por exemplo, os Megáricos, sustentam que só existe potência quando existe ato, e que quando não existe o ato também não existe a potência”. Aqui utilizamos a tradução de Giovanni Reale.

<sup>23</sup> Não devemos aqui nos delongar em explicar o porquê deste silêncio. Se compararmos o quão central o κυριεύων é para toda a questão para seus oponentes estoicos, e quão extensivamente Aristóteles tende a entrar nos detalhes de argumentos relacionados (como o Zenoniano), então torna-se improvável que ele tenha meramente ficado em silêncio sobre a demonstração de Diodoro.

<sup>24</sup> NT: Parte final da citação na nota de rodapé 13.

<sup>25</sup> NT: Hartmann faz referência à famosa crítica aristotélica aos megáricos que podemos encontrar no Livro Teta da *Metafísica* de Aristóteles (1046b34 – 1047a4). A tradução do trecho aqui é nossa, direta do texto de Hartmann.

<sup>26</sup> NT: Hartmann dá prosseguimento à citação que vimos nas notas de rodapé 13, 22 e 24, no mesmo trecho 1046b. Na tradução de Reale: “Por exemplo, quem não está construindo – segundo eles – não tem potência de construir, mas só quem constrói e no momento em que constrói, e o mesmo vale para todos os casos”.

ser um construtor não significa nada mais do que ser capaz de construir. De maneira análoga, quem vê deve ser cego muitas vezes ao dia, ou seja, assim que fecha os olhos; os objetos de percepção não seriam mais perceptíveis se não estivessem sendo percebidos por alguém. Também não poderíamos dizer que quem está sentado pode se levantar, porque enquanto ele está sentado, ele não está se levantando, mas se ele realmente se levantar, ele não estará mais sentado<sup>27</sup>.

Tais inconsistências devem resultar naturalmente, porque Aristóteles sub-repticiamente substitui seu próprio conceito de *dynamis*. O último não é um conceito puramente modal de possibilidade, ao invés disso, significa um poder [*Vermögen*], uma disposição [*Anlage*], uma capacidade [*Fähigkeit*] – como os exemplos claramente mostram – e não uma possibilidade real [*Realmöglichkeit*]. Subjacente a tudo isso está a ideia de uma dupla possibilidade, cuja forma de ser significa indeterminação ou irresolução. Falamos das dificuldades internas dessa ideia na primeira seção. Ela nos leva a uma imagem do mundo real na qual há uma superabundância do "meramente possível" saturado por toda parte no meio do mundo atual, como se fosse um tipo secundário de ser, como o estado anterior do "ainda-não-existente" [*Nochnichtseienden*] com um impulso em direção ao ser, embora muitos deles nunca alcancem o estado de "ser".

Mas existe tal coisa no mundo real? Essa multiplicidade de possibilidades soltas, por assim dizer, não existe apenas no pensamento, ou seja, naquelas de nossas reflexões que levam em conta uma pluralidade de eventualidades, visto que elas não podem abarcar a totalidade das situações reais? Em qual instância de autoridade se deve determinar posteriormente que o meramente possível se torne atual? Qual é o princípio de seleção que intervém nessa multiplicidade e decide entre ser e não ser - ou, diríamos, entre tornar-se e não-tornar-se?

Seguindo o pensamento aristotélico, esse princípio só pode ser o εἶδος. Isso ocorre porque não há outro poder determinante (ou, "poder movente"). Agora, acontece que a *dynamis* já contém o εἶδος em si, mas não como atualizado. O que é acrescentado na passagem para *energeia* não é a determinação formal, mas, sim, o modo de ser [*Seinsmodus*]. Assim, apenas a contingência [*Zufall*] permaneceria. No entanto, a atualização – por exemplo, da forma da espécie ao longo do crescimento de uma planta – não deve ser contingente.

#### IV

É preciso ter uma visão clara das dificuldades inerentes ao conceito aristotélico de possibilidade para compreender corretamente o sentido do conceito megárico, tão devotadamente oposto. Este último contém tudo o que falta ao primeiro: determinação plena, univocidade e a obstinação do ser-possível. Isso é precisamente o que significa a

---

<sup>27</sup> **Metafísica**, Livro Teta, 1046b, 34 – 1047a, 14. Aristóteles também observa que a relatividade do objeto sensível [αἰσθητόν] à sensação atual [αἴσθησις] envolve o subjetivismo de Protágoras.

proposição “somente o que é atual é possível”. De acordo com essa concepção, não existe “mero possível” no mundo real. Há espaço para isso na abstração, nos conceitos, nas relações lógicas – e se for existir entre “o que é”, então, no máximo, seria num reino ideal de formas inteligíveis atemporais do tipo platônico – mas não no mundo em que vivemos.

Temos que perguntar, no entanto, como sabemos que esse é o significado do conceito megárico de possibilidade. A essa pergunta, responderíamos que esse significado pode ser encontrado nos exemplos fornecidos por Aristóteles, exemplos por meio dos quais ele pretende conduzir sua refutação. Isso porque, sob uma análise mais detida, todos eles falam contra um conceito teleológico e onticamente indeterminado de *dynamis*; e, indiretamente, fornecem justificativa para a posição megárica.

Poderíamos raciocinar da seguinte maneira: é verdade que o construtor “pode construir” quando não tem nada além de sua τέχνη<sup>28</sup> (a *dynamis* no sentido de capacidade)? Aparentemente não. Sem seu próprio capital, contrato de construção, um pedaço de terra, materiais e força de trabalho, ele, de fato, não “pode” construir nada. Podemos chamar essas condições externas em comparação com τέχνη, que é uma condição interna; mas quem defenderia que elas não são tão essenciais quanto as outras, e que a construção é simplesmente impossível se mesmo uma destas condições faltar? Do ponto de vista ontológico, a possibilidade de construir consiste precisamente em uma interação recíproca entre as condições externas e internas e, de fato, ela surge primeiro quando os dois tipos de condições são satisfeitos ao mesmo tempo. Possibilidade real genuína [*Realmöglichkeit*] não reside na τέχνη como habilidade adquirida e inalienável de uma pessoa. O conceito de δύνασθαι, que se limita a poderes e faculdades deste tipo, é superficial e ontologicamente insuficiente. Naturalmente, o construtor não deixa de ser construtor quando não está realizando o ato de construir, e tampouco perde sua τέχνη; mas ser capaz de construir não é redutível ao mero fato de ser um construtor.

A situação é semelhante com os outros exemplos. E quanto à perceptibilidade dos αἰσθητά (objetos sensíveis)? É verdade que eles “podem” ser percebidos quando nenhum órgão perceptivo é dirigido a eles? Evidentemente, não é suficiente para esse efeito que eles simplesmente sejam o que são, a saber, aptos a afetar um órgão; o órgão também deve estar ali, aberto e voltado para eles. A questão aqui é obscurecida aqui pela ambiguidade do conceito de “ser-perceptível” [*Wahrnehmbarsein*], na medida em que este aparece, por um lado, como uma condição meramente parcial e, por outro, como uma possibilidade plenamente real. O primeiro subsiste continuamente nas coisas, enquanto o último depende da existência do sujeito e de sua postura em relação à coisa.

Por outro lado, qual é a situação de quem vê e ouve? É verdade que ele “pode” sempre ver e ouvir tudo o que é visível e audível? O que está tão longe que não possa alcançá-lo; ele não pode ver no escuro e não pode entender uma palavra no meio de uma grande algazarra. Evidentemente, por conta disso, ele não precisa ser cego e surdo

---

<sup>28</sup> NT: *Techné*, no grego antigo, não era apenas “técnica”, no sentido moderno, mas envolve artes, capacidades, habilidades e destrezas para se fazer algo através de métodos e direcionamentos.

“muitas vezes ao dia”. A faculdade sensorial permanece, mas é insuficiente para “ser capaz de” ver e ouvir. Apenas o acréscimo de condições externas completa a possibilidade real.

O paradoxo “daquele que se senta” é meramente aparente, é claro. Ou deveria o fato de se sentar ser suficiente por si só para ser capaz de se levantar? Certamente não. Quem está sentado não “pode” se levantar antes de fazer o esforço apropriado. Esse esforço pode ser tão mínimo que o negligenciamos, mas quem contestaria que, sem ele, se levantar é efetivamente impossível? Alguém poderia talvez objetar a isso que, quando ele inicia o esforço necessário, ele está ao mesmo tempo realmente no ato de se levantar e não está mais sentado. A isso podemos responder: enquanto estiver sentado, ele de fato não se levanta, e na verdade por nenhuma outra razão além de que ele “pode” se levantar, enquanto permanecer na posição sentada. Isso entra em conflito com o conceito aristotélico de possibilidade, mas está de acordo com o megárico. Pois este último não diz mais nada a não ser que alguém “pode” se levantar quando na verdade está se levantando.

Neste sentido, podemos perguntar de uma maneira geral: o que Aristóteles está ensinando é verdade, que algo poderia ser possível sem ser?<sup>29</sup> Se alguém entende o δυνατόν meramente como capacidade, disposição, poder ou, de outra forma, como mera possibilidade parcial, então certamente é verdade – mas então isso não significa que a coisa também já seja realmente possível. No entanto, entendida no sentido de possibilidade real completa, a proposição não é verdadeira. Assim, do ponto de vista ontológico, a tese megárica contra Aristóteles é verdadeira: o que é realmente possível é apenas o que é atual (ou, para uma fórmula mais completa: o que é ou está em processo de tornar-se<sup>30</sup>).

Os megáricos foram os primeiros a ter um conceito estritamente ontológico de possibilidade – em contraste com aquele vago conceito popular de possibilidade meramente parcial que já fala em poder-ser-possível [*Seinkönnen*] quando uma única condição isolada está presente, sem atentar para as demais condições de possibilidade real. Eles foram os primeiros aos quais isso veio à mente, talvez sem ele estarem claramente cientes disso, que o ser-possível de uma coisa pertence a uma longa cadeia de condições – e, de fato, condições reais – que devem todas realmente existir para fazer que uma coisa seja [de fato] possível<sup>31</sup>. É um conceito de possibilidade que não tem a ver nem

---

<sup>29</sup> Aristóteles, **Metafísica**, Livro Teta, 1047a, 20 e ss.: “ἐνδέχεται δυνατόν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δὲ καὶ δυνατόν μὴ εἶναι εἶναι δέ.”. NT: Tradução de Reale: “Portanto, pode ocorrer que uma substância seja em potência para ser e que, todavia, não exista, e, também, que uma substância seja em potência para não ser e que, todavia, exista”.

<sup>30</sup> NT: É neste sentido, e por tantas outras observações similares, que temos colocado Hartmann ao lado de outros autores da chamada “Filosofia do Processo”, especialmente Alfred N. Whitehead e Bruno Latour – todos estes, personagens constitutivos do realismo complexo em metafísica como um termo guarda-chuva mais geral. Cf. Maciel, 2021, especialmente no Título I, Capítulo 5.

<sup>31</sup> É assim que na época, no artigo citado, Zeller já a interpretava ou pelo menos a considerava provável; e, portanto, ele provou ser mais perspicaz do que os intérpretes posteriores. No entanto, ele foi na direção oposta, porque tomou a tese megárica como errônea e se colocou sob a bandeira da *dynamis* aristotélica. As palavras com as quais ele toma sua posição sistemática são muito características: “Chamamos possível,

com a não-contradição lógica, nem com a “potência” [*Potenz*] teleológica – mas que, na verdade, exhibe uma natureza inteiramente peculiar, comparável a nenhuma outra relação – a saber, uma natureza puramente modal.

Desta forma, os megáricos também foram os primeiros a compreender que o realmente possível (*real möglich*) não significa “ser-capaz de ser” (*sein können*) desta ou daquela maneira – mas, na verdade, “ser-capaz” de ser *desta* maneira, e *não de outra* maneira<sup>32</sup>. De acordo com a questão central, eles vincularam firmemente o ser-possível com o ser-necessário; pois “não ser-capaz de ser de outra forma” significa “ter que ser”. Assim, a tendência para o desenvolvimento de um conceito viável de necessidade, bem como um conceito ainda mais significativo, puramente ontológico de atualidade, seria consistente com seu pensamento (em contraste com o conceito aristotélico de *energeia*, que denota apenas a atualização de o *eidos*).

Se uma dessas consequências foi realmente desenhada, não temos evidências. Os megáricos foram impedidos de seguir nessa direção por meio de seu modo de pensar distintamente eleata: eles não foram capazes de transferir o que viram tão claramente para o processo de tornar-se (κίνησις) – o único lugar onde primeiro poderia ter se tornado frutífero – pois eles já haviam excluído o tornar-se do ser.

Se deixarmos de lado esses limites internos e autoimpostos da Escola Megárica, não é anacrônico creditar a estes pensadores uma reflexão perspicaz sobre a interdependência das condições. Isso ocorre porque a busca pela αἰτιολογία de fenômenos foi adotada desde o início do atomismo, e não é provável que fossem desconhecidos por um homem como Euclides [de Mégara]<sup>33</sup>.

## V

---

mas não atual, aquilo cujas condições de atualização são apenas parcialmente dadas, a partir do qual supomos que elas poderiam em algum momento ser plenamente dadas” (Zeller, 1882, p. 152). Vemos facilmente que essa definição apenas se esquivava do problema, pois o “possível” é definido pelo “poderia”, o que é obviamente tautológico. Em vez disso, a questão genuína da possibilidade real é se as condições “podem ser totalmente dadas em algum momento” – pois, se eles não “puderem”, então a coisa realmente é impossível.

<sup>32</sup> NT: Itálicos nossos.

<sup>33</sup> Sobre a questão histórica de como o conceito megárico de possibilidade deve ser interpretado e avaliado ontologicamente, há um pequeno estudo recente muito notável, cf. Sesemann, 1936, p. 161 e ss. O texto foi escrito como uma revisão crítica da obra *O Pensamento da Possibilidade*, de August Faust. Contra Faust, Sesemann enfatiza que o pensamento megárico constitui um avanço ontológico significativo que foi injustamente subestimado pelo relato que acabou sendo o tradicional. Sesemann mostra claramente as fragilidades do conceito aristotélico de *dynamis*, que, apesar de toda a sua tendência para uma visão de mundo dinâmica, permanece apegado ao aspecto estático do princípio do movimento, o *eidos*, e assim permanece incapaz de dar conta adequadamente do problema de um mundo em movimento. Contra esse conceito de *dynamis*, o conceito megárico de possibilidade mantém um significado duradouro como um avanço de um tipo inteiramente diferente e único. Claro, ainda é questionável se Sesemann o interpreta corretamente, especialmente porque ele se apega principalmente ao κυριεύων, e não ao princípio mais modesto dos antigos megáricos, uma vez que ele não distingue este daquele.

As considerações históricas levadas em conta aqui, na medida em que contêm uma interpretação e avaliação muito específicas de um modo de pensar antigo, impõem-nos um esclarecimento sistemático do princípio ontológico da possibilidade. Este relato é baseado em uma nova interpretação da natureza da possibilidade real; e há uma conexão interna que, em virtude dessa interpretação, permite que o conceito megárico de possibilidade apareça sob uma luz muito diferente quando comparado ao conceito convencional – este, ainda fortemente influenciado pelo conceito modal aristotélico. Ninguém pode ver mais nas fontes históricas do que se pode conceber sistematicamente; só se pode reconhecer, na distância histórica e pela estranheza dos conceitos e das expressões recebidas, aquilo a que se traz os fundamentos epistêmicos de seu próprio pensamento hoje em dia. Somente a partir de uma mudança no pensamento ontológico contemporâneo podem também ser engendradas novas maneiras de se compreender os *insights* de predecessores remotos, na medida em que estes evoluíram ao longo de uma linha de pensamento afim<sup>34</sup>.

Com vistas a justificar o que acabou de ser dito, devemos fornecer uma consideração sistemática do conceito ontológico de possibilidade real, de como ela se opõe à mera possibilidade essencial [*Wesensmöglichkeit*], bem como em oposição à possibilidade lógica e à possibilidade epistêmica [*Erkenntnismöglichkeit*]. Se for levado a sério, este seria um trabalho difícil e demorado<sup>35</sup>. Obviamente, só podemos lidar com algumas indicações aqui. Uma vez que fizemos um trabalho preliminar no sentido de compreender a questão na discussão dos exemplos de Aristóteles acima (na seção anterior), não parece fútil resumir brevemente os pontos decisivos em favor de um conceito de possibilidade intimamente relacionado ao dos megáricos.

Existem dois desses pontos. O primeiro consiste na relação formal dos modos de realidade [*Realmodi*]. O que é realmente-atual [*realwirklich*] deve pelo menos também ser realmente-possível [*realmöglich*]: um impossível não pode ser atual. Isso implica que a atualidade real [*Realwirklichkeit*] já implica uma possibilidade real [*Realmöglichkeit*], e deve de fato contê-la.

Agora, o que está contido na atualidade real não pode ser a dupla possibilidade [disjuntiva de ser e de não-ser], pois a possibilidade de não-A pode evidentemente não ser preservada na atualidade de A; ela está, na verdade, excluída. Assim, a relação dos modos de realidade requer a separação da dupla possibilidade em uma distintamente positiva e outra distintamente negativa. Este estado de coisas pode ser referido como a “Lei da Separação da Possibilidade Real”: nas relações reais a possibilidade de A nunca se

---

<sup>34</sup> A justificação metodológica desta interconexão não é nem um pouco simples. Sobre este assunto, cf. minha palestra no ano passado: Hartmann, 1936, especialmente páginas 6 e ss., e entre p. 15-18.

<sup>35</sup> NT: Peterson e Tremblay fazem referência, e aqui fazemos coro a esta observação, que este “trabalho difícil e demorado” é o Volume 2 da quadrilogia “*Ontologia*”, de Hartmann, lançado em 1938, conforme comentamos no *Prefácio* desta tradução.

combina com a possibilidade de não-A (como, por exemplo, na relação lógica de juízos), mas elas se excluem mutuamente.

Além disso, segue-se disso que, se a possibilidade real de A exclui a possibilidade real de não-A, então A, em virtude dessa possibilidade, já é necessariamente real. Isso porque aquilo cujo oposto contraditório é impossível deve, por sua vez, ser atual. Essa conclusão nos leva diretamente à proposição megárica: é possível entre as relações reais apenas o que nelas é atual.

Isso não significa de forma alguma, como podemos ver claramente por esta linha de raciocínio, que a possibilidade em si já seja realidade. O possível não é possibilidade; e o atual não é atualidade. O modo é algo *sobre a coisa* – não a coisa ela mesma, ou seja, o modo de ser “dela”<sup>36</sup>. O possível é ao mesmo tempo atual, mas seu ser-possível não é o mesmo que seu ser-atual. A sua possibilidade reside em ser suportada pelas condições das quais ela depende no contexto real [*Realzusammenhang*]. Sua atualidade, ao contrário, é a sua própria existência real. Vemos claramente o quanto esses dois diferem pelo fato de que muitas vezes na vida temos certo conhecimento do ser-atual de uma coisa, mas de forma alguma compreendemos sua possibilidade.

O segundo ponto, entretanto, é completamente diferente e independente do primeiro. Não está enraizado na relação dos modos, mas na estrutura do contexto real [*Realzusammenhang*]. O ser-possível de algo no curso dos eventos sempre depende de toda uma cadeia de condições. Uma determinada ocorrência real [*Realvorgang*] “pode” apenas se desdobrar quando todas as condições de sua possibilidade – até a última – são assembladas [*beisammen*]. Assim que todas estiverem assembladas, e se nada mais estiver faltando em sua completude, a ocorrência já não pode mais se conter, ou seja, já se desdobra efetivamente. Isso porque “não-ser-capaz-de-se-conter” [*Nichtausbleibenkönnen*] significa precisamente a necessidade de se tornar real [*die Notwendigkeit des Wirklichwerdens*]. A ocorrência se torna atual no instante em que sua possibilidade real é completada.

Assim também chegamos à proposição dos megáricos. Algo pode muito bem ser mentalmente possível [*denkmöglich*] ou logicamente possível [*logisch möglich*], embora seja completamente não-atual. É realmente possível apenas quando é atual, ou quando está prestes a se tornar atual. Um “mero possível” não existe no mundo real.

Esse fato é obscurecido por nosso impreciso modo cotidiano de falar, embora no fundo o conheçamos muito bem. Dizemos de uma pedra que está perto de uma encosta que ela “poderia” rolar e, assim, causar este ou aquele dano. No entanto, sabemos que, na verdade, ela não “pode” rolar de forma alguma, a menos que algum gatilho a faça perder sua estabilidade. Ainda falta um último elo na cadeia de condições; se o último elo for

---

<sup>36</sup> NT: Itálicos nossos.

fornecido e a cadeia de condições for concluída, a pedra “deve” rolar para baixo. Portanto, ela “realmente” rola assim que seu rolamento se torna realmente-possível.

E existe qualquer diferença com o construtor de Aristóteles? Certamente dizemos que ele “poderia” construir se tivesse o conhecimento e a competência. Mas não queremos dizer com isso uma possibilidade-real, apenas a τέχνη. Nós sabemos muito bem o desamparo do seu “não-poder” quando está ali desempregado, devido às circunstâncias desfavoráveis da indústria da construção. É absurdo enganar-se sobre o fato de que é um equívoco inteiramente trivial que faz com que um sentido da expressão “poderia” joga sofisticadamente contra o outro. Um é e continua sendo mera capacidade, que deve primeiro esperar por sua chance na vida – enquanto o outro sentido é a plena possibilidade real, que depende de mil condições reais imprevisíveis. Quem duvidaria que aquele que espera a chance, assim que encontrar essas condições reunidas em algum lugar, realmente comece a construir? O que Aristóteles negou é, portanto, verdadeiro: quando ele não está realmente construindo, o construtor “pode”, na realidade, não construir. E assim, a proposição megárica que foi zombada mantém seus direitos.

Estamos hoje no limiar de uma nova ontologia – uma análise categorial do “ser enquanto ser”, que promete ser fundamentalmente diferente da antiga doutrina do *ente* e *essência*, da forma e matéria, do ato e potência. Já atraiu muita atenção, talvez mais do que seu começo ainda muito estranho e unilateral merecia. Esses primórdios ainda estão muito ligados à tradição, muito prejudicados pelo antigo conceito de possibilidade<sup>37</sup>. Devemos primeiro obter essa nova orientação a fim de sermos capazes de lidar com os problemas da metafísica contemporânea; e, quando a tivermos conquistado, devemos aprender a trabalhar com os conceitos fundamentais recém-desenvolvidos. Desde os primeiros tempos, era a conversa acerca do possível e do impossível que continha as informações mais importantes sobre o problema de ser. Tudo depende da versão do conceito de possibilidade que se adota.

Isso não mudou. O que mudou é a maneira como temos de enfrentar o problema da possibilidade como um [problema] de interconexões reais [*Realzusammenhänge*]. O homem contemporâneo aprendeu a pensar historicamente. Em tal encruzilhada, ele compreensivelmente busca ajuda nas ideias esquecidas da história. E, uma vez que o conceito aristotélico de possibilidade já se esgotou e deve ser substituído por outro, é perfeitamente natural que o olhar investigativo recaia sobre esse outro conceito anterior de possibilidade que foi, então, rejeitado e historicamente quase aniquilado. Não obstante, o mais surpreendente é que, apesar de todo paradoxo e de toda distorção histórica, ele se mostra sistematicamente correto.

---

<sup>37</sup> Sobre este assunto, basta pensar na maneira irrefletida com a qual Martin Heidegger, em sua famosa obra *Ser e Tempo* [1927], fala das “possibilidades” do homem individual (do “*Dasein*”), sem sequer colocar a questão de saber se ele está lidando com meras disposições ou com possibilidades reais genuínas. Somente uma resposta a esta pergunta poderia ter gerado uma reflexão útil sobre o homem em relação à sociedade; pois na sociedade reside a totalidade das condições que completam uma mera capacidade em direção a uma possibilidade plenamente real.

## Referências

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Giovanni Reale, vol. 2. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. **Física**. Traducción y notas: Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- ARRIANO, Flávio. **Epicteti Quae Supersunt Dissertationes: Nec Non Enchiridion Et Fragmenta: Graece Et Latine**. Berlin: Nabu Press, 2012.
- HARTMANN, Nicolai. **Ontology: Laying the Foundations**. Transl. by Keith R. Peterson. Boston: De Gruyter, 2019.
- HARTMANN, Nicolai. **Possibility and Actuality**. Transl. by Alex Scott and Stephanie Adair. New York: De Gruyter, 2013.
- HARTMANN, Nicolai. **Ontologia. I. Fundamentos**. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- HARTMANN, Nicolai. **Ontologia. II. Posibilidad y efectividad**. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1956.
- HARTMANN, Nicolai. **Ontologie: Möglichkeit und Wirklichkeit**. Berlin: De Gruyter, 1937.
- HARTMANN, Nicolai. **Ontologie: Zur Grundlegung der Ontologie**. Berlin: De Gruyter, 1934.
- HARTMANN, Nicolai. "Der philosophische Gedanke und seine Geschichte" in. **Abhandlung der Preußischen Akademie der Wissenschaften**, Phil.-hist. Klasse, № 5, Berlin, 1936.
- MACIEL, Otávio S.R.D. **Primeiro Esboço de um Tratado de Metametafísica: Introdução ao Realismo Complexo**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, University of Brasília: Brasília, 2021. Disponível no Repositório da BCE/UnB: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/41938>
- MACIEL, Otávio S.R.D. "Ensaio introdutório à filosofia de Nicolai Hartmann" in. **Anãnsi: Revista de Filosofia**, v. 1, n. 2, p. 131-158, 30 dez. 2020.
- SESEMANN, Vasily. "Logik und Ontologie der Möglichkeit: August Faust. Der Möglichkeitsgedanke. 1. Teil: Antike Philosophie. 2. Teil: Chistliche Philosophie" in. **Blätter für deutsche Philosophie**, Bd. 10, Heft 2 (Heidelberg: 1932): 161-171.
- ZELLER, Eduard. "Über den κυριεύων des Megarikers Diodorus" in. **Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften**, Berlin: Wentworth Press, 1882.