

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A UNIDADE DA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES A PARTIR DAS APORIAS DO  
LIVRO BETA**

MARINA DOS SANTOS

Porto Alegre, 2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A UNIDADE DA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES A PARTIR DAS APORIAS DO  
LIVRO BETA**

MARINA DOS SANTOS

Tese apresentada como requisito  
parcial para a obtenção do título de  
Doutor em Filosofia.

PROF. DR. MARCO ANTÔNIO DE ÁVILA ZINGANO

ORIENTADOR

Porto Alegre, 2011

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL**

Reitor: Carlos Alexandre Netto  
Vice-Reitor: Rui Vicente Oppermann

**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Diretor: Temístocles Cezar  
Vice-Diretor: Silvia Altmann

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Coordenador: Paulo Francisco Estrella Faria

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

111S237u Santos, Marina dos

**A unidade da Metafísica de Aristóteles a partir das aporias do livro Beta / Marina dos Santos ; Marco Antônio de Ávila Zingano (Orientador). – Porto Alegre, RS: 2011. – (78f.) - Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.**

1. Aristóteles 2. Metafísica 3. Unidade da Metafísica 4. Aporias I. Zingano, Marco Antônio de Ávila, Orient. II. Título.

**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Avenida Bento Gonçalves, 9.500  
Caixa Postal 15.055 CEP 91.501-970 - Bairro Agronomia - Porto Alegre - RS  
Fone/Fax: (51) 3316-6616  
Endereço eletrônico: ppgfilo@ufrgs.br  
Site: www.ufrgs.br/ppgfil

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	06
1. IDENTIFICAÇÃO DAS RESPOSTAS A ALGUMAS APORIAS DE BETA SEGUNDO OS DEMAIS LIVROS DA <i>METAFÍSICA</i> .....	07
1.a) <u>Identificação da resposta à aporia 1 segundo A 2</u> .....	08
1.b) <u>Identificação da resposta às aporias 2, 3 e 4 segundo <math>\Gamma</math> 1-4</u> .....	13
1.c) <u>Identificação da resposta à aporia 5 segundo E 1 e <math>\Lambda</math> 6</u> .....	22
1.d) <u>Identificação da resposta à aporia 11 segundo <math>\Gamma</math> 2 e I 2</u> .....	27
1.e) <u>Problema residual da identificação da resposta à aporia 11</u> .....	30
2. A CONSONÂNCIA CONCEITUAL ENTRE AS RESPOSTAS E O PROJETO DA <i>METAFÍSICA</i> COMO MARCA DA SUA UNIDADE FILOSÓFICA .....	33
2.1 <u>A distinção entre unidade literária e filosófica</u> .....	33
2.2 <u>A unidade filosófica da Metafísica</u> .....	38
CONCLUSÃO .....	53
APÊNDICE .....	54
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	76

## INTRODUÇÃO

A presente tese inscreve-se no prolongamento dos estudos realizados na dissertação de mestrado intitulada as *As aporias do livro Beta da Metafísica de Aristóteles*<sup>1</sup> tendo como objetivo tentar mostrar a unidade investigativo-filosófica da *Metafísica* a partir da consideração dos conceitos centrais envolvidos na construção da ciência buscada, a saber, princípios e causas do ser, do ser enquanto ser, da substância e da substância absolutamente primeira, os quais, justamente, parecem constituir o núcleo duro conceitual das aporias.

Para tanto, far-se-á, no primeiro capítulo, a enumeração das aporias de Beta e a identificação de uma possível resposta a seis dentre elas. O segundo capítulo tentará mostrar que é possível identificar um núcleo conceitual comum entre às aporias cujas respostas foram identificadas e o projeto da *Metafísica*, tal como Aristóteles o apresenta em A 1-2, Γ 1-2 e E 1, o qual a instaura como a ciência que trata dos princípios e causas absolutamente primeiros do ser (etiologia), do ser enquanto ser (ontologia), da substância (usiologia), da substância absolutamente primeira e como tal substância é princípio e causa do universo (teologia).

A busca do fim último dessa tese, a afirmação da possibilidade da unidade filosófica da *Metafísica*, pode ser justificada na medida em que não parece legítima a extração, operada por alguns comentadores contemporâneos, a partir da constatação da fragmentação literária ou redacional dessa obra, da conclusão que ela deva ser considerada totalmente fragmentária também do ponto de vista doutrinário ou filosófico. O caráter ilegítimo da defesa da radical fragmentação doutrinária pretende ser revelado pela observação da unidade conceitual que perpassa as aporias de Beta, as respostas que se engendram para elas e a observação do reflexo dessa unidade conceitual sobre o projeto da *Metafísica* enquanto esta consiste na construção de uma única e mesma ciência que se desenvolve sob quatro aspectos, etiológico, ontológico, usiológico e teológico, os quais possuem, de necessidade, um forte vínculo entre si na medida em que, aos olhos de Aristóteles, a garantia da consistência lógica do conceito da ciência em questão só pode ser alcançado mediante o estabelecimento de cada um desses aspectos.

---

<sup>1</sup> Santos (2006).

## 1. IDENTIFICAÇÃO DAS RESPOSTAS ÀS APORIAS DE BETA SEGUNDO OS DEMAIS LIVROS DA *METAFÍSICA*

O objetivo do presente capítulo é estabelecer respostas para seis dentre as aporias do livro Beta com vistas a poder estabelecer, no segundo capítulo, um vínculo conceitual entre tais respostas e o projeto da *Metafísica* capaz de dar razoabilidade à tese da unidade filosófica dessa obra. As aporias, tal como enunciadas em Beta 1, mas enumeradas segundo a ordem em que são discutidas em B 2-6, são as seguintes<sup>2</sup>:

1. “A primeira dificuldade se refere ao problema que já suscitamos na introdução: se corresponde a uma só ou a várias ciências investigar as causas”. (995b4-6; discutida em B 2 996a18-b26);
2. “E se é próprio da ciência contemplar somente os primeiros princípios das substâncias ou também os princípios em que todos embasam suas demonstrações; por exemplo, se é possível ou não afirmar e negar simultaneamente uma mesma coisa e os demais princípios semelhantes”. (995b6-10; B 2 996b26-997a15);
3. “Se a ciência em questão trata da substância, é uma [ciência] que trata de todas as substâncias ou são várias? E, se são várias, são todas do mesmo gênero ou a umas deve-se chamar sabedorias e a outras, outra coisa?” (995b10-13; B 2 997a15-25);
4. “É preciso, como dissemos, examinar essas dificuldades e também se nossa investigação é só sobre as substâncias ou também sobre os acidentes próprios das substâncias. Além disso, sobre o mesmo e o outro, o semelhante e o dessemelhante e a contrariedade, o anterior e o posterior e todos os demais termos semelhantes, sobre os quais os dialéticos tentam investigar, iniciando suas investigações a partir de premissas apenas reputáveis – pertence a qual [ciência] investigar todas essas coisas? Além disso, deve-se investigar todos os acidentes próprios dessas coisas,

---

<sup>2</sup> A citação das passagens da *Metafísica* e de quaisquer outras obras de Aristóteles será sempre feita segundo a numeração e divisão em colunas ‘a’ e ‘b’ da edição de Immanuel Bekker. As traduções das passagens da *Metafísica* citadas em língua portuguesa são sempre de minha responsabilidade e foram realizadas a partir do cotejamento do texto grego com as traduções de Yebra (Aristóteles, 1998), Ross (Aristotle, vol. ii, 1995, pp.1552-1728) e Tricot (Aristote, 2003). Todos os demais autores serão citados pelo sobrenome, ano e página relativos às obras listadas nas referências bibliográficas da presente tese com exceção de Alexandre de Afrodísia e Tomás de Aquino, os quais serão, respectivamente, citados segundo a numeração da edição do texto grego de Michael Hayduck e segundo a divisão e numeração do texto latino em parágrafos da edição de M. R. Cathala & R. M. Spiazzi.

não só o que cada uma delas é, mas também se uma coisa tem sempre um contrário”. (995b18-27; B 2 997a25-34);

5. “E também é necessário questionar o seguinte: se é preciso afirmar que só há substâncias sensíveis ou também outras além dessas e se é único ou são vários os gêneros das substâncias como afirmam os que supõem as formas e, entre estas e as coisas sensíveis, as coisas matemáticas”. (995b13-18; B 2 997a34-998a19);

6. “E [é preciso investigar] se os princípios e os elementos são gêneros ou partes intrínsecas em que cada coisa se divide”. (995b27-29; B 3 998a20-b13);

7. “Caso eles sejam gêneros, são os que são ditos últimos ou primeiros em relação aos indivíduos? Por exemplo, é o animal ou o homem que é princípio e que mais propriamente existe fora do singular?” (995b29-31; B 3 998b14-999a23);

8. “E, mais que tudo, é preciso buscar e tratar se há ou não algo fora da matéria que seja causa por si mesmo, se isso é separável ou não, se é um ou mais quanto ao número e se há algo fora do composto (digo composto quando algo se predica da matéria) ou não há nada [de separado] ou bem há algo [de separado] para algumas coisas e não há para outras e que coisas são estas?” (995b31-36; B 4 999a24-b24);

9. “Os princípios, seja em relação à definição ou ao substrato, são limitados numérica ou especificamente?” (996a1-2; B 4 999b24-1000a4);

10. “[Os princípios] das coisas corruptíveis e os das incorruptíveis são os mesmo ou diversos e se todos são incorruptíveis ou se são corruptíveis os das coisas corruptíveis”. (996a2-4; B 4 1000a5-1001a3);

11. “E, além disso, o mais difícil de tudo e o que causa maior perplexidade é saber se o um e o ser, como diziam os pitagóricos e Platão, não é outra coisa que a substância dos seres ou não, mas o substrato é alguma outra coisa, tal como o era o amor para Empédocles e o fogo para algum outro e a água e o ar para outros.” (996a4-9; B 4 1001a4-b25 );

12. “E, além disso, se os números, as longitudes, as figuras e os pontos são substâncias ou não, se são separados das coisas sensíveis ou se são imanentes a elas.” (996a12-15; B 5 1001b26-1002b10);

13. “E, em geral, podemos suscitar a questão de por que se deve buscar outras coisas além das sensíveis e das intermediárias, por exemplo, as formas que sustentamos”. (aporia não mencionada em B 1; B 6 1002b12-32);

14. “Os princípios são em potência ou em ato ou de algum outro modo ou em relação ao movimento?” (996a11-12; B 6 1002b32-1003a5);

15. “E os princípios são universais ou como as coisas particulares?” (996a9-10; B 6 1003a5-17);

1.a) Identificação da resposta à aporia 1 segundo A 2

A plausibilidade da afirmação que há uma resposta explícita a essa aporia em A 2 parece ser atestada pelo próprio Aristóteles quando afirma que a primeira aporia “diz respeito ao problema já suscitamos na introdução”. No entanto, pretender-se-á defender aqui que A 2 consiste num primeiro passo em direção à caracterização satisfatória da ciência que trata dos princípios e causas maximamente universais, a qual só poderá ocorrer de modo pleno mediante outros passos impulsionados pelas discussões das próximas quatro aporias.

O cerne da discussão da primeira aporia<sup>3</sup>, conforme Aristóteles afirma em em B 2 996a21-29, consiste em saber quais os tipos de causalidade devem ser investigados pela filosofia primeira, uma vez que ela, sendo uma ciência maximamente universal, deve dar conta dos tipos de causalidade presentes em todos os tipos de objetos que povoam a realidade ou, pelo menos, aqueles tipos que respondem, em mais alto grau, pela determinação da natureza de tudo o que há. Nesse último sentido, o problema nodal será decidir quais são, dentre os quatro tipos de causalidade apontados em A 3-10, a saber, material, eficiente, formal e final, os princípios e causas primeiros de que se sabe que a ciência buscada trata<sup>4</sup>. No entanto, deve-se lembrar que, em que pese a matéria deva ser considerada, sem sombra de dúvida, causa e princípio das coisas naturais, ela não pode ser assim considerada em sentido primeiro e é por isso que, durante a discussão da primeira aporia, em 996b10-24, Aristóteles exclui a causa material das causas que poderiam concorrer ao título de causa que melhor responderia pelo princípio de determinação de uma coisa, mesmo que essa coisa seja sensível, caso se admitisse a hipótese que a ciência buscada deva tratar de apenas uma dentre as quatro causas. A matéria, como Z mostrará, não é nada de determinado em virtude de si mesma, mas

<sup>3</sup> Ver discussão da aporia 1 em Santos (2006, pp.43-53).

<sup>4</sup> Conforme a caracterização operada em A 1 981b29-30: “a chamada sabedoria concerne às primeiras causas e princípios, segundo a opinião de todos”; A 2 982b9-10: “pois é necessário que [a ciência buscada] seja especulativa dos primeiros princípios e causas.”.



só vem a ser algo de determinado em razão da relação que mantém com outro princípio que não ela mesma, a saber, a forma.

A tese que a ciência buscada deve tratar das causas parece poder ser tomada como ponto pacífico na medida em que Aristóteles define o conhecimento científico, em *Segundos Analíticos* I 2 71b9-16, da seguinte maneira:

Julgamos conhecer cada coisa, de modo absoluto e não, à maneira sofística, quando julgamos conhecer a causa pela qual a coisa é, que ela é a sua causa e que não pode essa coisa ser de outra maneira”.<sup>5</sup>

Uma vez que todo conhecimento científico é, por definição, um conhecimento das causas, a ciência buscada também não poderia deixar de sê-lo sob pena de não poder ser considerada ciência. Apesar dessa primeira consonância entre a definição do conhecimento científico, em geral, tal como ela ocorre na supracitada passagem dos *Segundos Analíticos* e a caracterização da “etiologia absolutamente primeira” deve-se ter em mente que a construção da ciência buscada ao longo da *Metafísica* apontará para uma radical distinção entre os modelos das “etiologias particulares” e da “etiologia maximamente universal” que a caracteriza. A busca pela compreensão de seu estatuto de cientificidade parece apontar para o fato que tal estatuto não depende do seu método (não demonstrativo por definição), mas da posição que ela ocupa na hierarquia do saber. Nesse sentido, a ciência buscada pode ser não só uma nova ciência, mas uma nova concepção de ciência na medida em que a doutrina dos *Segundos Analíticos* não cobre todo o escopo do saber científico na medida em o método demonstrativo, o qual é o instrumento de efetivação do conhecimento das ciências particulares, não é e não pode ser o instrumento mediante o qual a construção do corpus da ciência metafísica se efetiva. Porém, parece que essas duas concepções de ciência não são rivais, mas complementares<sup>6</sup>.

É sabido, pelo texto que antecede a discussão da primeira aporia em Beta, a saber, A 1-2, que tal ciência não investiga quaisquer tipos de causalidade, mas os princípios e causas primeiros. Assim sendo, determinar como Aristóteles responde à

---

<sup>5</sup> Cf. tradução de Porchat (2000, p.35).

<sup>6</sup> Para a compreensão dessa discussão, ver Záchia (2007).

questão se cabe a uma ou a várias ciências investigar as causas é determinar se uma e mesma ciência, a filosofia primeira, pode tratar dos tipos primeiros de causalidades. Para que a filosofia primeira possa, assim, satisfazer as condições que são exigidas pelo conceito de conhecimento científico que lhe cabe, parece necessário que se estabeleça os objetos em relação os quais a ciência buscada deve revelar as causas. Nesse sentido, é possível identificar que Aristóteles oferece o primeiro passo em direção ao estabelecimento da resposta à primeira aporia em A 2 982a4-6: “Uma vez que buscamos esta ciência, devemos investigar de que causas e princípios a sabedoria é ciência”. Aristóteles pretende cumprir tal tarefa a partir da consideração do conhecimento do sábio: “se tomarmos o conceito que temos sobre o sábio, talvez essa questão venha a se tornar mais clara”. Para poder alcançar tal esclarecimento, Aristóteles opera antes, em A 1, a caracterização da ciência buscada como aquele tipo de conhecimento que ocupa o ápice da hierarquia do saber a partir da distinção entre os vários graus em que o saber se expressa e progride, a saber, sensação, memória, experiência, arte e ciência. No interior desse capítulo vemos a ciência buscada emergir como a forma mais elevada de saber e parece ser justamente nesse sentido que se deve interpretar a afirmação que a ciência buscada trata dos princípios e causas primeiros (vide nota 4). Tratar dos princípios e causas primeiros, sem qualificação, não diferencia a “etiologia primeira” das “etiologias particulares”. Nesse sentido, Politis (2005, p.27) afirma:

(...) Aristóteles pensa que qualquer ciência e não somente a metafísica busca as explicações primeiras e últimas das coisas; pois ele pensa que cada ciência busca as explicações primeiras e últimas de todas as coisas que pertencem a um gênero particular. Por exemplo, a biologia busca as explicações últimas dos seres vivos; a geometria busca as explicações últimas das coisas extensas; etc. A metafísica, por outro lado, busca as explicações primeiras e últimas não de um gênero de coisas contraposto a outro, mas de todas as coisas.

Tendo isso em vista, os princípios e causas que a ciência buscada deve investigar será determinado pelo objeto que ela deve tratar, a saber, não um gênero particular do ser, mas do ser tomado universalmente. Aristóteles pretende tornar claro o porquê da irrestrita universalidade do objeto da ciência primeira através, em A 2, da observação daquilo que caracteriza o conhecimento do sábio. Veja-se, então, como ocorre a derivação do traço universal da etiologia primeira a partir do conhecimento

do sábio. A primeira caracterização do conhecimento do sábio consiste no fato que o sábio conhece todas as coisas em potência na medida em que ele conhece os universais sob os quais os particulares *podem* ser subsumidos. Nesse sentido, Aristóteles afirma em *Segundos Analíticos* I 24 86a21-30:

É evidente que a demonstração universal é mais importante porque, a partir do fato de compreender a primeira das proposições, nós temos como compreender também uma proposição posterior, a qual nós compreendemos potencialmente. Por exemplo, se alguém conhece que todo triângulo tem dois ângulos retos, em algum sentido ele também sabe potencialmente do isósceles que ele tem dois ângulos retos ainda que ele não saiba atualmente que isósceles é um triângulo. Mas aquele que compreende a proposição posterior não conhece o universal em qualquer sentido, nem potencialmente nem atualmente.

A segunda característica do conhecimento do sábio é consistir naquilo que mais se afasta do conhecimento oriundo diretamente da sensação. Assim sendo, o sábio parece possuir como objeto de estudo aquelas coisas que são de mais difícil intelecção na medida em que são menos conhecidas para nós (porque mais distantes daquilo que nos é dado pela sensação), mas mais cognoscíveis em si mesmas<sup>7</sup> na medida em que suas naturezas são mais determinadas do que a natureza das coisas sensíveis. A terceira característica do conhecimento do sábio é a capacidade de ser ensinado, de ser transmitido a outrem. O sábio detém a capacidade de ensinar justamente da medida em que dispõem das razões pelas quais tudo é como é, ou seja, ele conhece as causas ou os porquês das coisas serem exatamente como são. A quarta característica do conhecimento do sábio consiste nele ser buscado em razão dele mesmo e não com vistas a nenhuma outra coisa: o conhecimento produzido pela sabedoria ou ciência buscada, assim como aquele produzido por qualquer ciência teórica, tais como a filosofia segunda e a matemática, é um fim em si mesmo por que tal alcance da perfeição do uso teórico da razão não tem nenhum fim externo a essa atividade e, muito menos, é realizado com vistas a qualquer fim de ordem prática. Mas, se sob esse aspecto, o conhecimento do “sábio primeiro” ou metafísico não se distingue do conhecimento do “sábio segundo” ou físico nem daquele que o matemático dispõe, como fazer

---

<sup>7</sup> Cf. *Física* I 184a16-21.

que tal caracterização do conhecimento do sábio conduza ao caráter determinante e próprio da filosofia primeira? Para responder a tal questão, depois de afirmar ainda que ao sábio cabe sempre ordenar e não receber ordens, ficando claro assim que a ciência buscada não pode ser identificada a nenhuma ciência subordinada, mas justamente aquela que ocupa o ápice da hierarquia do saber, Aristóteles afirma que o caráter distintivo do sábio que investiga as causas e princípios próprios à filosofia primeira é que ele investiga as causas e princípios primeiros de *todas as coisas*.

É possível observar, desse modo, que Aristóteles constrói e dá inteligibilidade ao conceito de uma ciência absolutamente primeira porque maximamente universal na medida em que ele contrapõe o seu comportamento ao das ciências particulares. A ciência buscada, ao contrário das ciências particulares, não recorta um gênero particular do ser, mas se aplica ao ser tomado pura e simplesmente e é nesse sentido que se deve compreender que a sabedoria é “a ciência universal em mais alto grau”<sup>8</sup>. Caracterizando a filosofia primeira de tal maneira, Aristóteles parece dar o primeiro passo em direção à resposta que ela pode e deve figurar como a ciência uma capaz de tratar dos princípios e causas pertencentes a todos os tipos de seres sejam eles todos dotados dos mesmos princípios e causas ou não: se o ser, tomado universalmente, não pode ser circunscrito a um determinado gênero, seja ele sensível ou supra-sensível, então, ainda assim, ela será capaz de tratar dos tipos de causalidade que se apresentam em toda a realidade. No entanto, a sustentação de tal tese não pode provir da identificação sem mais entre uma ciência que investiga todos os tipos de causalidade e a ciência buscada, caso contrário, poder-se-ia afirmar, por exemplo, que a física é a ciência buscada, uma vez que seu objeto, o ser enquanto móvel, possui todos os quatro tipos de causalidade. Para impedir tal tipo de confusão entre filosofia primeira e segunda, a tese da máxima universalidade da primeira receberá sofisticções que circunscreverão de maneira mais precisa aquilo que serve suporte a tal universalidade (conforme afirmamos no começo da identificação da resposta à primeira aporia, p.9). Tais sofisticções serão trazidas à baila quando Aristóteles operar o preenchimento ou determinação da perspectiva etiológica da ciência

---

<sup>8</sup> Cf. *Metafísica A* 2 982a21-22.

buscada, operada em A 1-2<sup>9</sup>, pelas demais perspectivas em que ela desdobra, isto é, quando ele passar a caracterizar a “etiologia primeira” como ciência dos primeiros princípios e causas do ser enquanto ser (ontologia), da substância (usiologia) e da substância absolutamente primeira (teologia).

#### 1.b) Identificação da resposta às aporias 2, 3 e 4 segundo $\Gamma$ 1-4

A discussão da segunda aporia de Beta, ocorrida em B 2 996b26-997a15, suscita três questões: i) há uma única e mesma ciência que trate dos princípios comuns com base nos quais todos demonstram ou eles são objeto de mais de uma ciência? ii) há uma única ciência que trate desses princípios e da substância? iii) no caso da ciência que trata dos princípios da demonstração não ser a mesma que trata da substância, qual das duas deverá ser considerada a ciência que se busca? No entanto, Aristóteles não discute a questão i em Beta, mas apenas a menciona (996b26-29), passando diretamente à discussão das outras duas questões.

É comumente aceito pelos comentadores que Aristóteles pretende estabelecer uma resposta explícita a essa aporia<sup>10</sup>. Tal consenso parece bem assentado no fato que Aristóteles relembra a segunda aporia e afirma que a resposta afirmativa a ela é “evidente” quando de seu primeiro passo em direção à determinação de quais são os primeiros princípios do ser enquanto ser, bem como de seu principal modo, a substância. Lê-se na frase que abre  $\Gamma$  3 (1005a19-22): “Deve-se dizer se é próprio a uma só ciência investigar sobre os chamados axiomas nas matemáticas e sobre a substância. É evidente que a investigação sobre essas coisas é própria a uma só ciência e, certamente, a do filósofo”. Cabe, então, para que se possa identificar a resposta a essa aporia quais as condições de possibilidade da existência de uma ciência que trate tanto dos princípios absolutamente primeiros da demonstração quanto da substância e quais as exatas razões que a fazem ser uma e mesma.

<sup>9</sup> Halper (1987, p.112) parece afirmar, nesse sentido, que o caráter maximamente universal atribuído à ciência buscada, em A 2, consiste num esboço da metafísica que Aristóteles esmera-se em preservar quando da sua efetivação a partir do livro Gamma.

<sup>10</sup> Veja-se, por exemplo, Alexandre de Afrodísia (269,30-35) Tomás de Aquino (§392), Ross (1997, vol.i, p.229), Madigan (1999, pp.41, 44-45) e Crubellier (2009, pp.70-72)

Ao buscar progredir na determinação da máxima universalidade do objeto da “etiologia primeira”, Aristóteles abrirá o livro  $\Gamma$  afirmando que:

Há uma ciência que contempla o ser enquanto ser e o que lhe pertence por si. E essa ciência não se identifica com nenhuma das que chamamos particulares, pois nenhuma das outras especula em geral sobre o ser enquanto ser, mas, tendo separado alguma parte dele, consideram os acidentes dessa [parte]; por exemplo, as matemáticas. E, uma vez que buscamos os princípios e as causas mais altas, é evidente que serão necessariamente princípios e causas de certa natureza em quanto tal. Por isso, se também os que buscavam os elementos<sup>11</sup> dos seres, buscavam esses princípios, também é necessário que os elementos sejam do ser não accidental, mas enquanto ser. Por causa disso, também devemos compreender as primeiras causas do ser enquanto ser. (1003a21-32)

Nessa passagem ocorre a inauguração da ciência buscada como ciência do ser enquanto ser<sup>12</sup>, da qual Aristóteles opera uma caracterização mediante o contraste de seu comportamento em relação ao das etiologias particulares. Se as ciências particulares tomam como objeto um determinado gênero do ser, tal como a filosofia segunda trata do ser enquanto móvel, a matemática, do ser enquanto mensurável e assim por diante, a ciência buscada tratará do ser não enquanto pertencente a um certo gênero da realidade, mas enquanto ser. Assim a ciência buscada deve ter seu caráter etiológico maximamente universal, conforme afirmara A 2, compreendido enquanto ciência dos princípios e causas primeiros do ser enquanto ser. Tal fórmula reduplicativa aponta para o fato que “o ser” é o objeto material dessa ciência e seu objeto formal<sup>13</sup> na medida em que a expressão “enquanto ser” diz respeito ou qualifica não o objeto material diretamente ou simplesmente, mas, antes, o modo como tal objeto material será tratado ou estudado<sup>14</sup>. Parece, então, que o fato de

<sup>11</sup> A advertência que as questões que os antigos suscitavam acerca dos elementos, na verdade, deve ser enfrentada como a questão sobre os princípios talvez explique o fato da oscilação do vocabulário aristotélico entre os termos ‘elementos’ e ‘princípios’ na maioria das aporias que tratam sobre a natureza dos princípios, por exemplo, 6, 7, 9, 10, 14, 15.

<sup>12</sup> Note-se que é a primeira vez que tal expressão “o ser enquanto ser”, τὸ ὄν ἢ ὄν, ocorre na *Metafísica*, não sendo encontrada em Beta nem em A e  $\alpha$ . Mesmo assim, parece ser possível afirmar uma continuidade na investigação sobre a natureza do objeto próprio à etiologia primeira, tal como caracterizada em A, na medida em que tal expressão visa a melhor determinar como o ser, tomado não restritamente a um certo gênero, deve operar, ao mesmo tempo, como objeto material e formal dessa ciência, conforme ver-se-á a seguir.

<sup>13</sup> Para compreender o engendramento da distinção entre objeto formal e material da ciência do ser enquanto ser a partir da diferenciação entre *conceptus formalis* e *conceptus objectivus*, segundo Suarez (*Disputatio* II, 1, 1), ver Aubenque, 2009, especialmente pp.334 e 335.

<sup>14</sup> Barnes (2008, p.70) aponta para a distinção entre o domínio de estudo dessa ciência (o ser) e seu foco de estudo (enquanto ser). Nesse sentido, parece que a expressão ἢ ὄν (enquanto ser) não visa a

Aristóteles qualificar a etiologia primeira como a ciência dos princípios e causas do ser enquanto ser a torna uma ciência maximamente universal em dois sentidos, a saber, na medida em que terá um domínio de estudo universal (todos os seres, uma vez que não tomará apenas um gênero como objeto de estudo) e que tratará tal objeto de modo universal, pois o estudará tão somente enquanto é. A explicitação dessa dupla universalidade parece impedir que, caso se tome isoladamente o primeiro sentido em que a ciência buscada é dita universal, se conclua que, caso se pudesse admitir a existência de uma ciência para todos os gêneros do ser, ela poderia vir a ser considerada a mera soma das ciências particulares. No entanto, o modo universal com que a etiologia primeira estuda seu objeto universal impede que ela seja assim concebida, uma vez que ela trata seu objeto de modo totalmente distinto daquele com o qual as ciências particulares, que a comporiam, no caso da hipótese recusada, tratam seus objetos.

No entanto, parece haver um grande problema a ser enfrentado para que Aristóteles possa firmar a possibilidade de uma ciência maximamente universal nos moldes que a expressão “ciência do ser enquanto ser” a estabelece. O conceito de ser parece não oferecer um comportamento lógico adequado para preencher qualquer um dos lugares que ele ocupa na fórmula reduplicativa que ocorre na definição que inaugura a ontologia aristotélica. Nesse sentido, *Ética Eudemia* I 8 1217b33-35 afirma que “assim como o ser não é um em tudo o que nós mencionamos, também o bem não o é; não haverá uma ciência do ser nem do bem”. Assim sendo, o fato do ser ser dito de muito modos, isto é, de ele ser um homônimo, o impediria de figurar como objeto de uma única ciência. Em *Categorias* 1 1a1-5, Aristóteles define a homonímia como uma relação entre coisas que possuem o mesmo nome, mas a definição do ser que corresponde ao nome é diferente. Sob o registro da homonímia podemos distinguir entre os homônimos por acaso (por exemplo, a palavra grega *kleis*<sup>15</sup> pode designar tanto um osso que compõe região escapular dos animais quanto um artefato que serve para fechar portas e janelas) e por semelhança (por exemplo, quando qualquer mão é decepada do corpo humano, pois, ao deixar de fazer parte do todo que a determinava como cumpridora de

---

precisar ou qualificar a expressão τὸ ὄν (o ser), mas o verbo θεωρεῖ (contempla) na supracitada frase que inaugura a ontologia aristotélica (Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν). Tal leitura também é defendida por Kirwan (1980, p.77).

<sup>15</sup> Exemplo dado por Aristóteles em *Ética Nicomaqueia* V 2 1129a29-31.

determinadas funções, ela continua sendo chamada de mão tão somente porque ainda mantém a aparência externa semelhante à mão propriamente dita, mas, na verdade, ela não passa de um aglomerado de matéria). Aristóteles não poderá negar que o termo 'ser' se diz de muitas coisas cujas definições são diferentes, isto é, que ele é um homônimo, no entanto, se ele for um homônimo por acaso ou por semelhança, o que poderá servir de base comum estável para que possa haver uma única ciência que o trate? Pois, assim como seria absurdo supor a possibilidade de uma única ciência capaz de tratar conjuntamente dos princípios e causas das clavículas e dos ferrolhos, enquanto acidentalmente, numa língua, tais coisas têm o mesmo nome, ou dos princípios e causas das mãos decepadas e daquelas que se encontram ligadas ao corpo humano, do mesmo modo, também seria absurdo supor que o conceito de ser possa ser tratado por uma única ciência, uma vez que possui aplicação tão equívoca. Parece que a única alternativa capaz de afastar essa conseqüência nefasta que impossibilita o estabelecimento da ciência buscada seria mostrar que a relação de homonímia existente entre todas as coisas que são tem outro fundamento do que o acaso ou a semelhança.

Nesse sentido, Aristóteles teria de dar inteligibilidade ao modo nada acanhado com que o conceito de ser se comporta e que o impede de ter um comportamento lógico semelhante ao dos conceitos ordinários. Esses conceitos são capazes de identificar o conjunto ou classe das coisas às quais eles se aplicam e o conjunto complemento de tal classe e fazem tal operação justamente mediante o reconhecimento da identidade entre as coisas a que se aplicam e da diferença em relação às coisas a que não se aplicam. Já o conceito de ser não consegue identificar a classe das coisas a que se aplica mediante o recurso da diferenciação radical, pois não há conjunto das coisas que não são. Como, então, é possível fazer com que um conceito cujo comportamento lógico é tão pouco reservado possa transpor o obstáculo da homonímia, a qual o faz refratário ao um único e mesmo registro científico, tal como aquele que se pretende que a ciência buscada seja? Se o ser é um homônimo (por acaso ou por semelhança), então parece que ele restará irremediavelmente infenso ao tratamento de uma mesma ciência.

Para resolver esse impasse Aristóteles afirmará, em *Metafísica* Γ 2 1033a33-34 que "o ser se diz de muitos modos, *mas* em relação a uma só coisa e a



uma única natureza e não homonimamente”. A homonímia<sup>16</sup> que Aristóteles parece estar recusando pertencer ao ser é justamente a simples, isto é, aquela que se dá por acaso e por semelhança e, em troca, ele nos oferece aquela que ocorre “por referência a um”. Para esclarecer a relação de referência que tudo o que é mantém com esse princípio unificador, Aristóteles prossegue:

O ser se diz de muitos modos, mas em relação a um só princípio. Uns, pois, porque são substância, outros porque são afecções da substância, outros porque são caminho até a substância ou corrupções ou privações ou qualidades da substância ou porque produzem ou geram a substância ou as coisas ditas em relação à substância ou porque são negações de alguma dessas coisas ou da substância (Γ 2 1003b5-10).

Nessa passagem, vê-se Aristóteles instituir a inteligibilidade do comportamento lógico do conceito de ser. Uma vez que ele não pode se comportar como um conceito ordinário que opera sempre mediante a execução de uma dupla função, a saber, identificar o conjunto das coisas às quais ele se aplica na medida em que o distingue do conjunto complemento dessas coisas, pois não há conjunto das coisas que não são, Aristóteles deslocará as funções de identidade e alteridade para o interior do conceito de ser, na medida em que tal conceito se distinguirá entre “ser por si”, a substância, e “ser por outro”, os acidentes, sendo que o “ser por si” servirá como o fundamento da “certa” unidade a que fazem referência todos os outros modos em que ser (sensível) encontra-se disperso.

O mecanismo da homonímia por referência a um ou sentido focal, tal como na feliz nomenclatura estabelecida por Owens (2005, p.180 e ss) é aquilo que permite a Aristóteles estabelecer a possibilidade geral da ciência buscada enquanto ela deve ser a etiologia dos primeiros princípios e causas do ser enquanto ser. Tal possibilidade geral diz respeito à consistência lógica do comportamento do conceito de ser o qual, para deixar de ser refratário ao registro científico, deve, de necessidade, distinguir-se logicamente entre as noções de ‘ser por si’ e ‘ser por outro’, ‘substância’ e ‘acidente’ respectivamente. Parece ser sob esse quadro de distinção lógica do conceito de ser entre substância e acidente que o mecanismo da homonímia por referência a um oferece resposta direta a duas aporias de Beta, a saber, se todas as substâncias podem ser objeto de uma mesma ciência, a buscada

---

<sup>16</sup> Ver discussão sobre o problema da homonímia, em geral, e a do ser, em particular, em Zingano (2009).

(aporia 3) e se a ciência buscada deve tratar tão somente da substância ou dos acidentes que lhe pertencem enquanto substância (aporia 4) e o fundamento sobre o qual se construirá a resposta à aporia 2, a qual questiona se os primeiros princípios absolutos da demonstração e a substância são objeto dessa mesma ciência.

Em relação à aporia 3<sup>17</sup>, a qual suscita a questão se pode haver uma mesma ciência que trate de todas as substâncias, uma vez que elas são de vários tipos e, caso a resposta a essa questão seja positiva, caberá ainda decidir se tal ciência pode ser identificada àquela que se busca, o dispositivo da homonímia por referência a um também parece oferecer uma resposta diretamente afirmativa. A ciência buscada parece ter de tratar de todas as substâncias porque, caso contrário, como ela poderia satisfazer a universalidade que lhe é própria, a saber, de domínio e foco, caso ela não viesse a tratar de tudo aquilo que está sob o conceito principal ou focal, para usar a expressão cunhada por Owen, que permite ao conceito de ser ser abarcado por uma mesma ciência? Mais uma vez, a homonímia por referência a um oferece as condições que possibilitam à ciência buscada preencher os requisitos de cientificidade que lhe são exigidos. Se a ciência buscada não trata do ser enquanto restrito a um determinado gênero, como ela poderia manter seu caráter maximamente universal, caso tratasse do modo principal do ser de modo restrito? A homonímia por referência a um mostra que, em que pese o ser seja dito de muitos modos, há um modo entre eles que possui prioridade (por enquanto, é suficiente que ela seja apenas lógica) em relação a todos os modos: tudo é dito em relação à substância na medida em que é, conforme fora dito na supracitada passagem de  $\Gamma$  2, afecções, caminhos, privações, gerações, corrupções da substância. Ora, se é assim, para preservar sua máxima universalidade de domínio e foco, de objeto material e formal, a ciência buscada não pode senão investigar os princípios e causas de todas as substâncias. Parece ser nesse sentido que se deve interpretar a passagem em que Aristóteles pretende responder à aporia 3 em  $\Gamma$  2 1004a2-9:

Tantas são as partes da filosofia quantas são as substâncias. Por isso, uma delas será necessariamente filosofia primeira e outra, filosofia segunda. Pois o ser e o um têm diretamente gêneros. Por causa disso também as ciências os acompanharão. Pois o filósofo é como o chamado matemático porque

---

<sup>17</sup> Ver discussão da aporia 3 em Santos (2006, pp.59-62).

também esta [a matemática] tem partes e há, nas matemáticas, uma ciência primeira, outra segunda e assim por diante.

Aristóteles avançará no esclarecimento sobre a hipótese que parece embasar tal questão, a saber, que há mais de um gênero ou tipo de substância, com a discussão trazida à baila pela aporia 5: há substâncias de outro tipo do que as sensíveis?

Em relação à aporia 4<sup>18</sup>, parece ser condição de possibilidade para que se possa decidir se a filosofia primeira deve tratar só da substância ou também dos acidentes que lhe pertencem enquanto substância que o conceito de ser possa ser bipartido nessas duas acepções. Nesse sentido, o mecanismo da homonímia por referência a um torna o comportamento lógico do ser aceitável ou consistente (na medida em que opera uma distinção lógica entre as noções do ser por si, a substância, e ser por outro, os acidentes) e parece dar uma resposta *a priori* à questão central da quarta aporia: uma vez que a ciência buscada deve tratar do ser enquanto ser (para que sua universalidade seja garantida, conforme fora visto acima) e tal conceito só pode operar como seu objeto se for distinguido entre substância e acidente, então ela deve, de necessidade, tratar de ambos. Basta olhar para as condições de possibilidade da consistência lógica do conceito de ser e do conceito de uma ciência absolutamente universal para decidir que o único modo do primeiro ser objeto de estudo da ciência a que corresponde o segundo é que a substância e os acidentes, que lhe pertencem enquanto substância, sejam investigados por essa mesma ciência. No entanto, não se pode dizer que a filosofia primeira trata do acidente próprio da substância do mesmo modo que as ciências particulares o fazem. Em *Segundos Analíticos* I 6, Aristóteles afirma que toda ciência deve demonstrar, mediante determinados princípios, o pertencimento dos acidentes próprios aos objetos que compõem o gênero do ser estudado por ela. Deve-se observar, em primeiro lugar, que a filosofia primeira não estuda apenas uma junção da realidade, pois o ser não é um gênero. Em segundo lugar, mesmo que ela deva tratar dos acidentes próprios da substância, isto é, dos acidentes que lhe pertencem enquanto substância, então ela não poderá demonstrar, como as ciências particulares o fazem, o pertencimento de tais atributos a ela mediante certos princípios. À filosofia primeira cabe, pois, tão somente tratar dos princípios que são

---

<sup>18</sup> Ver discussão da aporia 4 em Santos (2006, pp. 62-64).

condição de possibilidade de toda e qualquer demonstração e, por isso mesmo, ela própria não pode operar provas de modo demonstrativo: se todo princípio tivesse de ser alcançado via demonstração apodíctica, como se poderia chegar a (um) princípio(s) que impedisse(m), de alguma maneira, o regresso ao infinito do processo de justificação dos princípios?<sup>19</sup> Assim, quer parecer que o modo como a quarta aporia questiona sobre a possibilidade da ciência buscada constituir um discurso científico unitário sobre as noções de substância e acidente está antes ligado às condições lógicas gerais que a obrigam a “tratar” de ambos na medida em que só assim ela poderia vir a investigar um conceito de ser (enquanto ser) passível de um comportamento lógico consistente e, portanto, não refratário ao registro científico. Parece ser tendo isso em vista que, em  $\Gamma$  2 1004a32-b1, Aristóteles pretende responder afirmativamente à quarta aporia dizendo que “assim, pois, está claro [como dissemos nas aporias] que corresponde a uma só ciência investigar sobre essas noções<sup>20</sup> e de substância e é próprio do filósofo poder contemplar todas as coisas”.

Levando isso em conta, parece ser possível afirmar que a homonímia por referência a um biparte, de um ponto de vista puramente lógico, o conceito de ser em ‘substância’ e ‘acidente’ e como isso permite à ciência buscada satisfazer os requisitos para ser uma mesma ciência que trate de todas as substância bem como das substâncias e dos acidentes que lhe pertencem enquanto substâncias. Uma vez que ela seja capaz de operar tais investigações, não poderia caber senão a essa mesma ciência investigar tanto os princípios absolutamente primeiros em que todos embasam as suas demonstrações e os princípios e causas<sup>21</sup> das substâncias.

---

<sup>19</sup> Ainda mais porque a distinção lógica entre as noções de substância e acidente parecem ser a única exigência que Aristóteles faz aos negadores do princípio de não-contradição para que possa provar por retorção a sua validade, conforme ver-se-á diante a propósito da resposta à aporia 2.

<sup>20</sup> A saber, as noções de acidentes próprios.

<sup>21</sup> O fato do conceito de ‘princípio’ ser mais abrangente que o conceito de ‘causa’ (nas quatro acepções que Aristóteles estabeleceu na *Física* e repete em *Metafísica* A 3-10, a saber, material, eficiente, formal e final), de modo que tudo aquilo que é causa é também princípio, mas nem tudo que é dito princípio é causa (conforme  $\Delta$  1 e 2), parece trazer um problema à interpretação que a presente tese defende, a saber, que a questão suscitada pela primeira aporia, quais as causas que concerne à filosofia primeira investigar, incide sobre a investigação e estabelecimento das demais perspectivas em que a ciência buscada se desdobra. Tal problema parece afetar a defesa de tal tese em relação especificamente à perspectiva ontológica, pois só seria razoável afirmar que *etiologia* primeira investiga as causas do ser enquanto ser, enquanto ela investiga as causas do seu principal modo, a substância e dos atributos que lhe pertencem enquanto substância, mas não seria razoável afirmar que princípio de não-contradição, por exemplo, seja dito ‘causa’, em quaisquer das quatro acepções do termo. Assim a denominação de “etiologia primeira” parece ser vedada à ciência buscada enquanto ela trata dos princípios absolutamente primeiros da demonstração. No entanto, tal problema

Assim, uma justificativa para a resposta afirmativa que Aristóteles oferece à aporia 2<sup>22</sup>, na supracitada passagem de  $\Gamma$  3 1005a19-22, é que a distinção lógica entre substância e acidente, a qual confere inteligibilidade ao comportamento lógico do conceito de ser, é a única exigência que Aristóteles faz aos negadores da validade do princípio que afirma que “nada pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob mesmo aspecto”. Tal princípio, afirma Aristóteles (1005a22-29), se aplica ou vale de absolutamente todos os seres tão somente na medida em que são e, exatamente nessa medida, uma ciência que se mostra apta a investigar os princípios e causas do ser enquanto ser, o qual, por sua vez, distingue-se em substância e acidente, deve ser a única capaz de investigar sobre tais princípios, uma vez que as ciências particulares só investigam os princípios do ser enquanto circunscritos a uma certo gênero (1005a29-b2). Tais princípios são condição de possibilidade de toda e qualquer investigação de modo que eles não podem ser provados do mesmo modo que os primeiros princípios das ciências particulares o são, a saber, externamente ao corpo científico no qual operam como primeiros princípios. Assim, não há nenhum argumento silogístico que, tendo partindo de certas premissas, tenha a proposição que expressa o princípio de não contradição como conclusão, seja tal argumento pertencente ou não ao interior do corpo científico da filosofia primeira. Caso isso ocorresse, ter-se-ia de admitir, respectivamente, um regresso ao infinito na cadeia “demonstrativa” da ciência primeira ou uma ciência anterior a ela, o que é contraditório pela sua própria definição. Tal argumento nos mostra assim, a verdade sobre uma das questões suscitadas pela segunda aporia, a saber, que se os princípios absolutamente primeiros em que todos embasam suas demonstrações devem ser objeto da ciência buscada. No entanto, parece ser plausível continuar perguntando por que a ciência que trata de todas as substâncias e desses princípios deve ser a mesma. A única coisa que parece estar na base dessa identificação é que tais princípios regem o comportamento dos conceitos de substância e acidente, tal como eles foram concebidos para que a ciência buscada pudesse ser uma ciência do ser, ou seja, tais princípios são os princípios absolutamente primeiros da demonstração porque toda e qualquer prova demonstrativa ou não é precisamente sobre o ser. Se fosse possível conceber simultaneamente proposições contraditórias

---

parece ser atenuável ao passo que, durante a discussão da aporia, em B 2 996a18-b26, é possível observar que Aristóteles utiliza os termos ‘princípio’ e ‘causa’ como se eles fossem intercambiáveis, vide a ocorrência do termo ‘princípio’ no lugar de ‘causa’ em: 996a21, 22, 28, b23.

<sup>22</sup> Ver discussão da segunda aporia em Santos (2006, pp. 53-59).

acerca de um estado de coisas (quer se pressuponha ou não que tal estado de coisas possua qualquer relação com algo que esteja fora do pensamento) então implodir-se-ia a distinção lógica entre substância e acidente, a qual torna o comportamento conceito de ser logicamente consistente. Parece ser justamente isso que é trazido à baila por um dos argumentos que estão na periferia da prova por retorção da validade do PNC (cujo cerne parece estar em  $\Gamma$  4 1006a21-28: só é possível pensar e significar determinadamente) tal como é possível observar em  $\Gamma$  4 1006b13-20:

É impossível que ser um homem signifique a mesma coisa que não ser um homem, se 'homem' não é somente predicável de um sujeito, mas também tem um sentido (pois nós não identificamos 'ter um sentido' com 'ser predicável de um sujeito', uma vez que, nesse caso, 'musical', 'branco' e 'homem' significariam o mesmo, de modo que todas as coisas seriam uma, pois todas elas seriam sinônimas). E não será possível que uma coisa seja e não seja, a não ser por homonímia, assim como aquilo que nós chamamos 'homem', outros chamam de 'não-homem'.

Caso tudo pudesse ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, voltar-se-ia ao radical impasse da "aporia zero": não fosse a bipartição do conceito de ser entre substância e acidente, operada pela homonímia por referência a um, o ser não poderia ser objeto de ciência, dado que seu conceito voltaria a não poder discriminar nada, seja como consequência da homonímia total seja como consequência da sinonímia (o que parece ser a alternativa platônica na medida em que a Forma de ser (um e bem) é dita univocamente de tudo aquilo que está sob ela, conforme será discutido a propósito da aporia 11).

#### 1.c) Identificação da resposta à aporia 5 segundo E 1 e $\Lambda$ 6

A aporia 5 suscita duas questões, a saber: i) se há substâncias de outra natureza do que as sensíveis; caso a resposta a 'i' seja afirmativa, então é preciso saber ii) se há um ou mais de um tipo de substância não sensíveis. Durante a discussão da quinta aporia, Aristóteles mostra que a existência de substância(s) de natureza não-sensível não pode ser estabelecida pela filosofia primeira mediante a identificação de tais substâncias com as formas e os seres intermediários, tal como defenderam os platônicos. Assim sendo, caso seja necessário tomar como verdadeira a hipótese que há substância(s) de outra natureza do que as sensíveis,

não seria possível sustentá-la movendo-se dentro de um arcabouço conceitual de tipo platônico, tal como Aristóteles esmerou-se em mostrar durante a discussão da quinta aporia devido aos vários problemas que a tese da existência das formas e dos seres intermediários implicava<sup>23</sup>. Apesar de as teses que compõem a discussão da quinta aporia não remeterem diretamente a uma resposta de cunho propriamente aristotélico sobre o tema, parece haver um forte indício de que Aristóteles necessita dar uma resposta afirmativa à questão geral envolvida pela quinta aporia, se há substâncias não sensíveis, sob pena da ciência buscada não poder cumprir seu caráter maximamente universal e primeiro, sendo tal indício apresentado na passagem que finaliza E 1 e a exposição do projeto da ciência buscada. Parece ser possível identificar, nesse capítulo, o primeiro passo em direção a uma resposta afirmativa à pergunta se há substância(s) de outra natureza do que as sensíveis, pois é nele que, pela primeira vez, Aristóteles afirma que, se o mobiliário da realidade fosse esgotado pelas substâncias sensíveis, então, aparentemente não haveria razão em procurar outra ciência que a física para ocupar o lugar de filosofia primeira. E 1 parece assim indicar a necessidade de uma substância insensível, mas a prova de sua existência só será realizada em  $\Lambda$ , onde Aristóteles mostrará que deve haver uma substância de outra natureza sob pena de não haver causa que explique a eternidade do movimento do universo. Nesse sentido, parece que, em  $\Lambda$ , Aristóteles tornará afirmativa a proposição condicional enunciada no final de E 1 1026a27-32:

Se não há nenhuma outra substância do que aquelas pelas quais a natureza é formada, a física será a ciência primeira; mas, se há alguma substância imóvel, a ciência dessa substância deverá ser anterior e filosofia primeira, e universal precisamente por ser primeira; e a esta cabe considerar o ser enquanto ser, o que ele é e os atributos que lhe pertencem enquanto ser.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Ver discussão da quinta aporia em Santos (2006, pp.64-76)

<sup>24</sup> Essa passagem possui por si só muitos problemas ligados à compatibilidade da componente teológica da filosofia primeira em relação às demais perspectivas dessa ciência (etiologia, ontologia e usiologia). Voltar-se-á a tal problema, no segundo capítulo dessa tese, quando se pretenderá mostrar a consonância conceitual entre as respostas às cinco primeiras aporias e o projeto da *Metafísica*, segundo Aristóteles o apresenta em A 1-2,  $\Gamma$  1 e 2 e E 1.

Notadamente, os argumentos com que Aristóteles discute a quinta aporia, em B, são muito diferentes em relação àqueles que ele apresenta em  $\Lambda$  quando a solucionada dando uma resposta afirmativa a tal questão: para além das substâncias naturais, sejam elas corruptíveis (sublunares) ou incorruptíveis (supralunares), há, de necessidade, uma substância não sensível. No entanto, a questão respondida afirmativamente no antepenúltimo livro da *Metafísica* é a mesma de B: existem substâncias não-sensíveis? A diferença crucial da discussão da aporia em B e a resposta aristotélica em  $\Lambda$  consiste que a discussão da aporia se move dentro de uma perspectiva teórica que visa a dismantelar a possibilidade de uma resposta de cunho platônico e a resposta de  $\Lambda$  circunscreve-se à construção de uma resposta que opera a partir de argumentos pertencentes propriamente à doutrina aristotélica. Aristóteles não faz senão lembrar, em  $\Lambda$ , as respostas de origem platônica que, por vezes, são contrapostas (bem como as de outros filósofos que o precederam) a sua própria doutrina.

O livro  $\Lambda$  desenvolve-se em dois momentos. O primeiro deles,  $\Lambda$  1-5, diz respeito a uma recapitulação sobre a doutrina da substância sensível desenvolvida em Z, H e  $\Theta$ . O segundo momento,  $\Lambda$  6-10, consiste no estabelecimento da existência e da determinação da natureza da substância não sensível, incorruptível e imóvel, o primeiro motor. A identificação da resposta à quinta aporia de B ficará restringida aqui a apenas algumas passagens de  $\Lambda$  6<sup>25</sup> nas quais Aristóteles afirma que deve haver, de necessidade, uma substância de outro tipo do que as sensíveis, sob pena de a causa final da eternidade do movimento do universo restar ininteligível sem, no entanto, deter-se na análise das propriedades que tal substância deve possuir em razão do tipo de atividade exigido por sua natureza de primeiro motor imóvel (conforme Aristóteles mostrará em  $\Lambda$  7-10).

Em  $\Lambda$  1 1069a30-b2, Aristóteles afirma:

Há três tipos de substâncias. Uma é a sensível, a qual se divide em eterna e corruptível. Esta é admitida por todos, por exemplo, as plantas e os animais. Aquela é a eterna, cujos elementos é necessário investigar se são um ou vários. A terceira é imóvel e dela, dizem alguns que é separável; e uns a dividem em dois tipos, enquanto que outros incluem numa mesma natureza as formas e as coisas matemáticas e

---

<sup>25</sup> Mais precisamente, será analisada adiante somente a primeira parte de  $\Lambda$  6 (1071b3-22).



outros só admitem as coisas matemáticas. As duas primeiras pertencem ao domínio da física (pois implicam movimento); mas à terceira corresponde a outra ciência, se não há princípio comum a todas elas.

Aristóteles parece responder à questão, enunciada em B 1, se são um ou vários os gêneros da substância da seguinte maneira: eles são dois, sensível e imóvel, sendo que o primeiro gênero subdivide-se em duas classes: substâncias sensíveis corruptíveis e substâncias sensíveis eternas e o segundo não comporta subclasses (cf. também  $\Lambda$  6 1071b3-5). Assim, Aristóteles se afastará da resposta platônica que subdivide o gênero da substância imóvel em dois: as formas e os seres matemáticos intermediários. Para construir sua própria resposta, Aristóteles necessita fazer a recapitulação (em  $\Lambda$  1-5) de como o movimento ocorre em relação às substâncias sensíveis corruptíveis para, a partir disso, mostrar o porquê da necessidade da postulação de substâncias sensíveis eternas e da substância imóvel. Para firmar a necessidade da existência de substâncias eternas, Aristóteles apresenta o seguinte argumento, em  $\Lambda$  6 1071b5-10: se não existissem substâncias não corruptíveis, então, então todas as coisas seriam corruptíveis (uma vez que todos os modos categoriais em que o ser sensível encontra-se disperso dependem da existência da substância para existirem<sup>26</sup>); É impossível que isso seja verdade pois há pelo menos duas coisas, o movimento e o tempo, o qual é uma propriedade do movimento, que não foram geradas nem virão a se corromper; Logo, deve haver substâncias não corruptíveis que sejam capazes de explicar a eternidade de ambos, a qual é observável pela sucessão ininterrupta de gerações e corrupções de diferentes substâncias, as quais são todas corruptíveis.

A premissa do argumento supracitado, “é impossível que o movimento e o tempo tenham sido gerados ou venham a se corromper”, é somente citada em  $\Lambda$ . A prova do caráter perene do movimento e do tempo ocorre em *Física* VIII 1-3<sup>27</sup>. Em relação ao caráter perene do movimento, resumidamente, o argumento (redução ao absurdo da tese que o movimento possa ter vindo a ser ou possa deixar de ser) da

<sup>26</sup> Conforme fora mostrado pela relação focal que a substância mantém com os acidentes a propósito da discussão da homonímia por referência a um envolvida pela resposta às aporias 2-4.

<sup>27</sup> Para tal argumentação em prol do caráter perene do movimento e do tempo, ver especialmente *Física* VIII 1 251b10-252b5.

*Física* seria o seguinte: suponha que o movimento tenha vindo a ser. Para que tal movimento tenha vindo a ser é necessário supor um movimento anterior que seja causa dele ter vindo a ser, pois do nada, nada vem. Ora, se todo movimento precisa de um movimento anterior que seja a causa de seu vir a ser, então não pode haver um movimento que possa ser considerado primeiro. Logo, o movimento não pode ter sido gerado. A pressuposição que faz a redução ao absurdo funcionar parece ser que o processo de geração é, por definição, um movimento e que todo movimento, para vir a ser, precisa de outro que lhe seja causa (pois do nada, nada vem). Tendo isso em vista, caso alguém quisesse afirmar que o movimento tenha sido gerado, então seria forçoso aceitar a tese contraditória que deve haver um movimento (a causa do vir a ser do movimento) antes que haja movimento (antes do movimento ser gerado). Assim, o movimento sempre foi sem nunca ter sido gerado. Os argumentos que provam a impossibilidade da geração do movimento valem também para a impossibilidade da corrupção do movimento: do mesmo modo como a suposição de um primeiro movimento implica a contradição de haver um movimento anterior ao primeiro movimento, a suposição da corrupção do movimento também implica a contradição de haver um movimento posterior ao “último” movimento. Dado que a corrupção também é, por definição, um tipo de movimento, é forçoso admitir, para todo processo de corrupção, uma causa capaz de ter originado tal processo. Caso se admitisse um movimento de corrupção que pudesse ser considerado o último, dever-se-ia supor que o agente motor da destruição se corrompesse ao mesmo tempo que aquilo que sofre corrupção mediante sua agência, o que é absurdo, pois aquilo que não é não pode causar a corrupção (conforme a suposição supracitada que do nada, nada vem). Uma vez que o processo de corrupção deve ter uma causa que lhe anteceda, ela não pode deixar de existir ao mesmo tempo que aquilo que sofre a corrupção, assim como, por exemplo, o deixar de ser queimado (em ato) não implica a destruição da potência de ser queimado, cabendo a tal causa potencial vir a ser destruída depois do “último” movimento de corrupção, o que é contraditório.

Em relação ao caráter perene do tempo, o argumento (redução ao absurdo da tese que o tempo foi gerado ou é corruptível) parece ser, em linhas gerais, o seguinte: suponha que o tempo tenha sido gerado. Sendo assim, será forçoso admitir que há um momento anterior (no tempo) em que o tempo não existia. No entanto, a pressuposição de um momento anterior já implica a existência do tempo.

Do mesmo modo, caso fosse suposto um momento do tempo que pudesse ser considerado o último, então ter-se-ia de supor a existência de um momento (do tempo) em que o tempo não fosse, o que também é absurdo.

Nesse sentido, Aristóteles pretende sustentar a tese da necessidade absoluta da existência de um primeiro motor imóvel em razão do movimento do primeiro céu (das estrelas fixas), o qual é, conforme a observação empírica atesta, contínuo e eterno, não poder ser operado por si mesmo, uma vez que tudo o que se move é movido por outro (conforme *Física* VII 5) e, sendo assim, deve haver um movente desse primeiro céu movido que seja necessariamente imóvel, pois, do contrário, regressar-se-ia ao infinito na cadeia do “ser movido por”. Aristóteles pretende esclarecer como tal motor move o céu das estrelas fixas sendo ele próprio imóvel através de dois exemplos de coisas que são causa do movimento sem serem eles próprios movidos, a saber, o bem e o inteligível. Segundo Aristóteles, o objeto de desejo e o inteligível movem nossas faculdades desiderativas e intelectivas sem serem movidos por elas ou por qualquer outra coisa.

Tendo isso em vista, Aristóteles responde afirmativamente à aporia que questionava se há substâncias de outra natureza do que as sensíveis e, aparentemente, tal como mostrara a passagem final de E 1, a ciência buscada só pode satisfazer o conceito de cientificidade em questão, ciência dos princípios e causas absolutamente primeiros do ser, caso ele tenha como objeto uma substância de tal tipo.

#### 1.d) Identificação da resposta à aporia 11 segundo $\Gamma$ 2 e I 2

A décima primeira aporia questiona, em primeiro lugar, se um e ser são as substâncias ou essências das coisas ou se são atributos de alguma outra natureza que subjaz às substâncias e, em segundo lugar, sobre qual o estatuto ontológico de ser e um: ele possuem existência logicamente separada das coisas de que são predicados?<sup>28</sup>

Aristóteles parece estabelecer o primeiro passo da resposta à aporia 11 em  $\Gamma$  2 quando do início da construção de sua ciência do ser enquanto ser, afirmando que ser e um são convertíveis, ou seja, que ser e um são o mesmo e, por isso, o um é dito em tantos sentidos quantos o ser o é. A passagem de  $\Gamma$  2 1003b22-1004a1

---

<sup>28</sup> Ibidem, pp.98-102.

argumenta que a ciência que investiga o ser e seus múltiplos sentidos também terá de investigar o um e as noções que lhe concernem. A prova que ser e um são o mesmo ocorre como segue: dado que eles implicam-se mutuamente, pois uma coisa não pode ser sem ser uma e não pode ser uma se não for ser (se não existir), então é necessário admitir que são o mesmo, assim como “homem” e “um homem”, e “homem” e “homem existente” o são. Tal exemplo é esquematizado por Ross (1997, vol.i, pp.257-258) da seguinte maneira:

um homem = homem  
 homem existente = homem  
 um homem = homem existente  
 um = existente

Do mesmo modo, conforme o exemplo prossegue, quando há a geração de *um* homem, gera-se o *ser* do homem e, também quando há a corrupção de *um* homem, corrompe-se o *ser* do homem, portanto, ser e um são o mesmo. Em 1003b32, Aristóteles diz que a identidade entre um e ser também pode ser constatada em razão de ambos serem predicados de modo não acidental da substância de cada coisa: pois a substância de cada coisa existe e una de modo essencial, uma vez que a substância de cada coisa consiste em ser um tipo de ser e precisamente um, portanto, ser e um são o mesmo<sup>29</sup>. Assim, Aristóteles concluirá que, dada a identidade entre o um e o ser, a mesma ciência que trata do ser e seus múltiplos sentidos (dentre eles a quiddidade) deverá tratar também do um e das noções que lhe concernem (idêntico, semelhante), bem como dos contrários deles, visto que toda ciência caracteriza-se por tratar de um certo objeto e seu respectivo contrário (assim como a medicina deve tratar da saúde e do seu contrário, a doença).

A segunda parte da resposta à aporia 11 parece poder ser encontrada em I. Em I 1, Aristóteles apontou os modos em que o termo ‘um’ é dito, a saber, o contínuo, o todo, a unidade específica e a unidade numérica. Entretanto, nenhum desses modos da unidade corresponde à quiddidade dela, pois essa corresponde àquilo que é indivisível à maneira de ‘um isto’ e de um particular, que é separável segundo o lugar, a forma e o pensamento e que serve de medida em cada gênero. Grande parte de I 1 concentra-se no esclarecimento da unidade enquanto medida, ou seja, ao esclarecimento da noção de unidade na sua relação com a categoria da

<sup>29</sup> Conforme explicam Tomás de Aquino, §554 e Alexandre de Afrodísia 249,1-9.

quantidade. Já em I 2, Aristóteles passará a esclarecer a noção de unidade na sua relação com a categoria da substância e, nesse sentido, ele afirma: “do mesmo modo que nas aporias discutimos o que é o uno e o que se deve admitir sobre ele, devemos investigar qual é o seu estatuto em relação à substância e à natureza”. Em I 2 1053b16-18, Aristóteles remete a Z 13 afirmando que nenhum dos universais pode ser substância nem princípio de substancialidade. Os universais não podem ser substância a mesmo título que as coisas particulares são, pois eles não possuem existência ontologicamente independente da existência dos muitos singulares e existem tão somente na medida em que são predicados de muitos. Como mostrou a discussão da aporia 11, um e ser são os predicados que merecem o título de universais em mais alto grau, pois são predicados de todas as coisas sem exceção e, sendo assim, eles não podem ser considerados subsistentes por si mesmos. Aristóteles prossegue, em 1053b21-24, afirmando que, se alguém defendesse a tese que o um é um gênero, então também teria de admitir a não substancialidade do um, pois os gêneros, assim como os universais, não são coisas separadas que existem independentemente das coisas particulares. No entanto, a própria tese que o um é um gênero é falsa, uma vez que o ser não é um gênero e que um e ser se convertem<sup>30</sup>.

Em 1053b24-1054a13, Aristóteles prossegue estendendo às demais categorias a tese que o um não é subsistente por si mesmo, mas que possui ser de maneira parasitária em relação à existência de algum substrato. É legítima a extensão, às demais categorias, da questão sobre se a unidade é algo subsistente por si mesma ou não em razão da convertibilidade entre ser e um, pois, dado que o ser se diz em cada uma das categorias, o um também o será. Assim sendo, cabe perguntar qual a natureza do um em relação às categorias acidentais.

A argumentação da passagem supracitada visa a chamar a atenção para o erro dos pitagóricos e platônicos, os quais Aristóteles acusa de “substancializarem” a categoria da quantidade na medida em que fazem a unidade algo ontologicamente separado das coisas que são unas. Para tornar claro como a tese da não subsistência do um vigora também entre os acidentes, Aristóteles considera três casos em que a substancialidade do número não se sustenta frente à hipótese que o

---

<sup>30</sup> Bonitz (1992, p.421) e Ross (1997, vol.ii, p.285) remetem à discussão da aporia. Ver remissão e identificação da resposta à aporia 7 acima.

mundo seja povoado por coisas pertencentes a categorias acidentais. Consideremos o uno em relação às coisas pertencentes à categoria da qualidade, por exemplo, às cores e, mais precisamente, à primeira das quais as demais são derivadas<sup>31</sup>, ao branco. Considerando que o um é o branco, então o ser branco seria um número ou quantidade, mas é evidente que esse ser não seria um número absolutamente e, sim, 'um' branco. Isso evidencia que a unidade não possui ser independentemente da coisa que é dita uma. O segundo caso concerne à hipótese das coisas serem sons musicais, mais precisamente, os semitons (os quais são elementos primeiros dos sons). Considerando que as coisas são semitons, então eles seriam números, no entanto, o que seria subsistente por si mesmo não seriam os números, mas os semitons. O mesmo vale para as vogais, as quais são os elementos primeiros das sílabas, em função de, sem elas, as consoantes não poderem ser propriamente sons articulados. Mesmo que as coisas fossem figuras retilíneas como o triângulo (o qual é considerado a mais elementar das figuras planas, a partir da qual as outras são construídas), mais uma vez, o que seria subsistente por si mesmo é o próprio triângulo e não a unidade à qual o triângulo subjaz na medida em que ser triângulo é ser um triângulo. Em 1054a4-13, Aristóteles conclui que o um não é substância nem princípio de substancialidade das coisas, mas, sim, um predicado co-extensivo ao ser da substância, pois toda a substância é uma, mas tal predicado é tributário à existência da coisa que é dita uma e, portanto, o um não é em si substância. Em 1054a13-19, Aristóteles finaliza o capítulo lembrando a razão da convertibilidade entre ser e um, a qual servira de base aos argumentos de  $\Gamma$  2.

#### 1.e) Problema residual da identificação da resposta à aporia 11

A natureza do caráter comum que o ser comporta, enquanto é algo comum a tudo, está em jogo quando Aristóteles dá os passos fundamentais em direção à construção da filosofia primeira em  $\Gamma$  2 e o modo como Aristóteles tornará as noções de ser e um objeto de investigação da ciência buscada parece estar intrinsecamente relacionado à possibilidade ou não do estabelecimento dessa ciência.

---

<sup>31</sup> Segundo Aristóteles, os extremos da escala cromática são ocupados pelo branco e pelo preto, sendo que as demais cores possuem posição intermediária entre eles. O branco, no entanto, é considerado primário em relação ao preto, pois este último é, como Aristóteles diz em 105b31-32, privação do branco, assim como a escuridão é da luz.

Em *Ética Eudemia* I 8 1217b33-35, ao tentar refutar a possibilidade de uma ciência única sobre o bem, nos moldes platônicos, Aristóteles afirma que não haverá nem ciência única do bem nem ciência única do ser em razão de ambos serem ditos de muitos modos, o que, por sua vez, os tornariam refratários ao registro científico na medida em que a ciência que buscar tratá-los não terá um modo inequívoco de fazer referência ao seu objeto. Malgrado tal afirmação da *EE*, Aristóteles apresenta o projeto de uma nova ciência teórica em *Metafísica* A 1-2 e E 1. Como já fora mostrado na apresentação das respostas às aporias 2-4, a homonímia por referência a um é o dispositivo capaz de tornar o conceito de ser objeto da ciência buscada. Tal dispositivo introduz uma distinção no interior do conceito de ser, a saber, entre aquilo que é por si, a substância e o que é por outro, os acidentes da substância, sendo a substância o modo principal do ser ao qual todos os demais fazem referência. À primeira vista, poder-se-ia pensar que Aristóteles estabelece a possibilidade de sua ciência primeira de modo não tão diferente daquele que Platão propusera, pois Platão também estabelecerá que as formas são seres por si e em sentido principal e as coisas sensíveis são seres por outro, sendo estas últimas aquilo que são na medida em que mantêm uma relação de semelhança ou de participação com as primeiras. No entanto, as possíveis simetrias entre a ciência do ser em Aristóteles e Platão parecem parar por aí. O argumento de *EE* parece querer chamar a atenção para o fato que, se considerarmos que a forma de ser, um e bem, tal como postulada por Platão, consiste no objeto da ciência buscada, então tal ciência é impossível. A forma platônica de ser, bem e um, a qual é ontologicamente separada de todos os seres particulares que participam dela, opera como algo comum a todas as coisas na medida em que é dita univocamente de todas elas: tal forma ocupa o ápice da hierarquia das formas sendo dita univocamente de tudo o que está sob ela. Ora, tanto na *EE* quanto na *Metafísica*, Aristóteles opera a destruição da tese da unicidade do ser nos moldes platônicos: o ser é dito de muitos modos *porque* ele é de muitos modos e o principal modo dentre eles, a substância, não é outra coisa que existe separadamente das coisas particulares. Assim, o ser não é e não pode ser um predicado comum dito de maneira igual de vários particulares e tal predicado não existe ontologicamente separado a título de outra coisa que as substâncias particulares. Tendo isso em vista, parece que se Aristóteles não der, de necessidade, uma resposta negativa à aporia que pergunta se ser e um, tal como sustentados pelos platônicos, são substância, então parece

que a possibilidade do estabelecimento da ciência buscada é posta em xeque. A questão de saber como o ser é e é dito parece ser a questão fundadora da ciência da metafísica aristotélica. Aparentemente, uma vez que não há nada a que o conceito de ser não se aplique, ele é universal. No entanto, tal universalidade não pode, aos olhos de Aristóteles, estar fundada sobre a univocidade do ser (tal como ocorre no caso da forma de ser-um-bem, a qual é igual e univocamente dita de tudo aquilo que está sob ela) nem que a causa de tal univocidade seja a existência separada da forma de ser em relação a tudo aquilo de que ela se predica. Por outro lado, tal aporia poderia não ser considerada tão radical caso se concedesse que, antes de determinar o que, no mundo, está pelo conceito de ser em sentido principal, o ser por si, não é preciso prejudicar se ele é ou não um termo comum dito igualmente de todos e se tal univocidade está ou não fundada na separação ontológica do ser por si em relação ao ser por outro. Caso esse fosse o caso, nada impediria que pudesse haver, sob o ponto de vista da intensão do conceito de filosofia primeira, uma metafísica que se movesse dentro de uma perspectiva platônica, pois a consistência do conceito de ser e, portanto, seu pertencimento a um domínio científico não parece ser ferida pela postulação da tese da univocidade do ser.

O impasse sobre a decisão se uma resposta negativa à aporia 11 é o único meio que pode conduzir à solução do problema da consistência lógica do conceito de ser através da homonímia por referência a um, operada em  $\Gamma 2$ , ou se uma resposta positiva a tal questão, nos moldes, platônicos poderia, ainda sim, preencher materialmente o conceito de ser tal como concebido pela homonímia por referência a um, revela que uma possível bipartição entre intensão e extensão do conceito de filosofia primeira seja muito mais intrincada do que, à primeira vista, quer parecer. As distintas decisões filosóficas que Aristóteles e Platão tomaram para dar inteligibilidade ao comportamento lógico do conceito de ser, respectivamente, por homonímia por referência a um e por univocidade ou sinonímia, tornam seus sistemas metafísicos incomensuráveis? A bipartição do conceito de ser entre por si e por outro, tal como operada por Aristóteles, poderia ser materialmente preenchida, respectivamente, pelas Formas platônicas e pelas coisas sensíveis que delas participam?



## 2. A CONSONÂNCIA CONCEITUAL ENTRE AS RESPOSTAS E O PROJETO DA *METAFÍSICA* COMO MARCA DA SUA UNIDADE FILOSÓFICA

O objetivo do presente capítulo é apresentar, em primeiro, o diagnóstico da fragmentação da *Metafísica* oferecido por alguns comentadores contemporâneos e, em segundo lugar, como essa fragmentação não pode ser defendida irrestritamente, de um ponto de vista doutrinário, em razão de ser possível observar uma unidade conceitual que emana do projeto da obra, tal como podemos identificá-lo em A 1-2, Γ 1-2 e E 1, e pode ser reconhecida, por exemplo, pelo principais conceitos envolvidos nas discussões e respostas a pelo menos uma parte das aporias de B, as quais suscitam justamente os problemas em que a filosofia primeira encontra-se enredada e necessita transpor para se estabelecer.

### 2.1 A distinção entre unidade literária e filosófica

Para discutir a distinção dos dois sentidos em que tal obra pode ser dita fragmentária ou unitária, a saber, literário e doutrinário, partir-se-á da formulação do problema tal como operada, em 1923, por Werner Jaeger<sup>32</sup>:

É absolutamente inadmissível tratar os elementos combinados no *corpus metaphysicum* como se constituíssem uma unidade e tomar, para fins de comparação, o termo médio alcançado, digamos assim, por esses elementos inteiramente heterogêneos. (...) Por nenhum motivo devemos admitir, admitindo-se que [esses elementos] são filosoficamente homogêneos, ocultar os problemas que eles apresentam a cada passo, tanto do ponto de vista do seu conteúdo quanto da sua forma. Devemos rejeitar toda tentativa de fazer um todo literário dos materiais conservados, transpondo ou excluindo alguns dos livros, e condenar a opinião que postula precipitadamente sua unidade filosófica em detrimento de suas peculiaridades individuais. Cada um desses escritos é resultado de décadas de infatigável reflexão sobre as mesmas questões; cada um é um fecundo instante, uma etapa do desenvolvimento intelectual de Aristóteles, uma aproximação da solução, um passo até uma nova formulação.

Tendo isso em vista, parece ser possível afirmar que alguém que estivesse comprometido com a unidade literária de tal obra estaria forçado a aceitar

---

<sup>32</sup> Jaeger (2000, pp.195, 197-198).

que a *redação* de cada um dos catorze livros que nos chegaram sob o nome de *Metafísica* fora realizada em um único fôlego argumentativo, dentro de um mesmo período de tempo, constituindo um todo organicamente estruturado e acabado no qual não há rupturas argumentativas, mudanças e imprecisões vocabulares, repetições, etc, tal como acontece com as obras que os leitores modernos e contemporâneos estão habituados a ler. Por outro lado, alguém que estivesse comprometido tão somente com a unidade filosófica ou investigativa de tal obra poderia muito bem recusar a existência de uma unidade literária da *Metafísica* e defender que, malgrado a leitura dos diferentes livros revele uma ineliminável fragmentação literária, a *investigação filosófica* operada por Aristóteles possui, sim, uma unidade. Apesar dessa obra não ser fruto de um único esforço do pensamento de Aristóteles realizado em uma mesma época, sem imprecisões vocabulares, reformulações, rupturas e concisões argumentativas, é possível identificar uma unidade temática e conceitual que perpassa a investigação de grande parte dos catorze livros denominados, por Andrônico de Rodes, ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ.

Werner Jaeger adere à tese da fragmentação radical da *Metafísica*, isto é, que ela se dá tanto de um ponto de vista literário quanto do ponto de vista filosófico e parece justamente extrair ou derivar o segundo tipo de fragmentação do primeiro: é porque não podemos ver uma continuidade literária na redação dessa obra que se deve transmitir tal descontinuidade ao seu conteúdo doutrinário. O helenista alemão não parece admitir a possibilidade do cumprimento de um itinerário doutrinário estabelecido pelo projeto de A 1-2, Γ 1-2 e E 1 e, muito menos, que o livro Beta pudesse manter alguma relação conceitual com tal tarefa. Segundo o autor<sup>33</sup>, Beta consistiria num plano para uma metafísica que se move a partir da crise do arcabouço conceitual platônico devido ao fato de Aristóteles quase sempre se utilizar de teses platônicas para operar a discussão da questão central de cada aporia. Além disso, as discussões de Beta estariam interessadas, sobretudo, na postulação de substâncias não sensíveis que pudessem operar como alternativa àquelas propostas pelo platonismo e que isso deve ser tomado como marca da imaturidade filosófica desse livro, a qual será superada quando Aristóteles passar a preterir, em um segmento filosoficamente mais maduro de seu pensamento metafísico, a saber, Z, H e Θ, a investigação sobre uma substância supra-sensível em favor da

---

<sup>33</sup> Idem, pp.225-228.

investigação da substância sensível. Nesse sentido, as discussões de Beta estariam centradas em uma substância supra-sensível e, por isso, não preconizariam aquilo que se passa no livro Z, no qual, segundo Jaeger, a substância supra-sensível “não só deixa de ditar a ordem da exposição, mas nem sequer é mencionada uma única vez”<sup>34</sup>.

David Ross, em seu comentário à *Metafísica*, publicado em 1924, parece procurar se afastar do radicalismo da tese da fragmentação total proposta por Jaeger<sup>35</sup>, afirmando que apenas os livros  $\alpha$ ,  $\Delta$  e K parecem não possuir qualquer espécie de continuidade (redacional ou investigativa) com os livros que os antecedem e sucedem, devendo ser considerados intrusões manifestas. Já Beta possui natureza preliminar em relação à investigação metafísica na medida em que as aporias são problemas que devem ser discutidos “antes” que se possa construí-la não constituindo exatamente um programa completo para o metafísico<sup>36</sup>. Ross avança no esclarecimento da natureza preliminar de Beta oferecendo três alternativas de interpretá-la:

B pode ser um programa que Aristóteles levou até o fim em discussões posteriores. Pode ser um mero esboço que ele nunca completou. Ou pode ser algo entre esses dois extremos: pode ser que ele tenha discutido alguns daqueles problemas de B explicitamente do modo como eles são suscitados nesse livro, enquanto outros ele discutiu de um novo modo, talvez em novos agrupamentos, e outros ele deixou de lado ou nunca se sentiu capaz de resolvê-los. (...) Como um todo, então, o programa de B é razoavelmente bem completado, embora muitos problemas não tenham sido tratados da mesma forma com que foram originalmente suscitados. É natural que o modo de Aristóteles conceber os problemas da *Metafísica* seja modificado no curso de seu estudo. Ele deixa seu pensamento seguir ‘o fôlego do argumento’; mas ele nunca esquece inteiramente os problemas suscitados em B e ele lembra-nos deles de vez em quando.<sup>37</sup>

O helenista inglês decide-se pelo “justo meio”, afastando tanto a hipótese que Beta possa ser um mero esboço que Aristóteles nunca completou ou que abandonou totalmente quando da elaboração de suas teses filosóficas mais maduras (como pretendia Jaeger) quanto que Beta possa ser considerado um programa para a

---

<sup>34</sup> Ibidem, pp.227.

<sup>35</sup> Cujas supracitada obra é conhecida por Ross, 1997, p.xiii, nota ‘2’.

<sup>36</sup> Ross (1997, p.xv).

<sup>37</sup> Idem, pp.xv-xvi e xxiv.

metafísica, sem qualificação, o qual seria, sem quaisquer modificações ou descontinuidades, levado a cabo pelas discussões dos livros que o sucedem. Esse “caminho do meio” da interpretação de Ross, tanto em relação à *Metafísica* em geral quanto ao nexos entre ela e Beta, parece ser a melhor alternativa de leitura a ser tomada como base para que se cumpra o objetivo de estabelecer qual o tipo de relação existente entre as aporias de Beta e os demais livros e, mais precisamente, aqueles que estabelecem o seu projeto, objetivo este que ocupará a segunda parte deste capítulo.

No entanto, mais recentemente, também é possível constatar uma espécie de retorno da discussão sobre a unidade da *Metafísica* e sua relação com Beta nas mesmas bases preconizadas por Jaeger. Isso parece ser feito por Madigan<sup>38</sup> quando, ao tentar mostrar a razoabilidade da tese (também defendida por Ross) que o livro das aporias não pode ser tomado *sem mais* como um programa para essa obra, parece se exceder nas exigências em relação ao que é suficiente para a sustentação de tal tese ao propor ao leitor os dois seguintes experimentos de pensamento: i) suponha que nós dispomos do livro B, mas todos os demais livros da *Metafísica* se perderam e nós precisamos, então, reconstituir o conteúdo deles a partir de B; ii) suponha que nós dispomos de todos os livros da *Metafísica*, mas o livro das aporias se perdeu, então deveríamos reconstituir o conteúdo deste último a partir dos demais livros. Em nenhum dos dois casos, aquilo que nós imaginamos coincide com o conteúdo dos textos que dispomos. A partir disso dever-se-ia concluir, segundo Madigan, que B não pode ser tomado, sem qualificação, como um roteiro para a *Metafísica*. No entanto, é difícil compreender porque Madigan acredita que precisa das premissas em jogo nos experimentos de pensamento supracitados para chegar a tal conclusão. Ora, supor que pudesse haver um reflexo perfeitamente consecutivo de todos os problemas de B sobre os demais livros da *Metafísica* bem como dos demais livros sobre B é exigir dessa obra que ela seja *de alguma maneira* uma não só de um ponto de vista doutrinário ou filosófico, mas também de um ponto de vista literário ou redacional. Exigência essa dificilmente endossável e que é rejeitada não só por Jaeger, mas também pela razoável tese de Ross. Um outro problema também parece sobrevir ao segundo experimento de pensamento de Madigan, a saber, quais seriam as bases a partir das quais seria possível afirmar a

---

<sup>38</sup> In Aristotle (1999, pp.xxxiii-xxxviii).

necessidade da existência do livro B: as esparsas remissões literais que Aristóteles faz, de vez em quando, em alguns dos outros livros, a elas ou a pressuposição que o método diaporemático é o único que pode conduzir ao estabelecimento da ciência buscada? Nesse sentido, Madigan parecer ter se excedido nas exigências suficientes à sustentação da tese que se deve qualificar o modo de conceber o nexos existente entre B e a *Metafísica*, exigindo, novamente, algo que, por sua própria natureza, o tratado da *Metafísica* não pode oferecer, a saber, unidade literária. No entanto, tais experimentos propostos por Madigan são de extrema importância para chamar a atenção para o fato que não se pode estabelecer um vínculo direto e sem qualificação entre Beta e os demais livros.

A compreensão da necessária distinção e não reciprocidade da fragmentação literária e filosófica do *corpus metaphysicum* parece bem operada por Reale, o qual resume a questão sobre a distinção entre a fragmentação literária e a unidade filosófica, mostrando que, malgrado a impossibilidade da eliminação da primeira, a segunda, de alguma maneira, pode e deve ser admitida:

Hoje em dia não se pode duvidar de que os catorze livros que nos chegaram com o título de *Metafísica* não constituem uma *unidade literária* precisa, isto é, um todo organicamente predisposto e acabado. (...) A *Metafísica* não é uma obra unitária, mas uma coleção de escritos. Estes não nasceram num mesmo bloco de tempo, mas são fruto de um plurianual esforço de pensamento, de novas meditações e repensamentos. Não obstante isso, uma coisa é certa: *existe neles uma unidade especulativa de fundo*. Negando tal unidade, torna-se simplesmente impossível a filosofia dos livros chamados *Metafísica*, tanto em seu conjunto como individualmente. (...) Particularmente hoje, a nosso ver, não se soube ler as obras que nos chegaram de Aristóteles, em particular a *Metafísica*, justamente como cursos e material para lições reservadas aos alunos, ou seja, como obras intra-peripatéticas e, portanto, com finalidade, estrutura e feitio totalmente diferentes dos escritos preparados para a publicação. Repetições, rupturas formais, saltos, resumos, abreviações e rigidez lingüística e estilística são constantes. O leitor que pretendesse ler a *Metafísica* como os livros acabados que hoje se publicam (ou como o próprio Aristóteles compunha as obras que publicava) tomaria a pior via e muito dificilmente chegaria a compreender sua mensagem precisa.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Reale (2002, pp.33, 35, 36).

Tendo isso em vista, procurar-se-á mostrar, a seguir, em que sentido as discussões e respostas às aporias de Beta parecem encontrar algum tipo de ressonância sobre o projeto da *Metafísica*.

## 2.2 A unidade filosófica da *Metafísica*

Parece ser possível encontrar nos textos de A 1-2, Γ 1-2 e E 1 o itinerário que a investigação metafísica de Aristóteles pretende cumprir. O texto de A 1-2 pretende mostrar porque é necessário buscar estabelecer uma nova ciência que ocupará o ápice da hierarquia do saber e que se distingue de toda e qualquer ciência particular. A prova de tal necessidade terá como fundamento uma doutrina que parece perpassar todo o sistema filosófico de Aristóteles, a teleologia. Aristóteles acredita que as razões que fundamentam o fato de experimentarmos o mundo tal como fazemos consistem no fato de todas as coisas terem seu comportamento explicável, em última instância, através da causalidade final, sendo o fim aquilo que determina e regula, em mais alto grau, o comportamento da mobília do universo.

As pressuposições realistas de Aristóteles, as quais o fazem crer que a alma humana pode ter acesso à natureza das coisas tal como elas são nelas mesmas e que, por isso mesmo, a linguagem encontra-se colada ao mundo sendo capaz de revelá-lo<sup>40</sup>, faz com que ele distinga dois usos da uma e mesma faculdade que distingue os homens dos outros animais, a razão. É observando que a mobília do mundo se divide *grosso modo* entre aquilo que é sempre ou no mais das vezes do mesmo modo e aquilo que é por si mesmo indeterminado, mas passível de sofrer determinação pela razão<sup>41</sup>, que Aristóteles distingue, respectivamente, entre um uso teórico e um uso prático da razão. A função de A 1-2<sup>42</sup> é mostrar que a nova ciência que se busca instituir é condição de possibilidade para que o homem possa aperfeiçoar de modo mais completo o uso teórico da sua razão, o que, por sua, é necessário para que ele cumpra, em mais alto grau, aquilo que determina a sua natureza, a racionalidade. Nessa medida, a frase que abre a *Metafísica* “todo homem deseja por natureza conhecer” (A 1 980<sup>a</sup>1) parece estar fundamentada na

<sup>40</sup> Tal como parece ser sugerido pelo *Tratado da Interpretação* 1 16a4-10.

<sup>41</sup> Como afirma Reeve (2009, p.186).

<sup>42</sup> Ver exposição passo a passo da argumentação dos capítulos A 1-2 em Santos (2006, pp. 16-25).

pressuposição que há um fim que regula a atividade humana e faz com que o homem tenda, com vistas à plena realização da atividade que determinada a sua natureza, conhecer. No entanto, tal perfeição necessita do cumprimento de um longo itinerário que faz o homem avançar, passo a passo, da sensação, a qual constitui o modo mais primário de conhecimento, passando pela memória, experiência e arte até ascender à esfera propriamente científica, a qual é a forma mais elevada de conhecimento, que se distingue entre teórica e prática (conforme ver-se-á detalhadamente mais adiante a propósito da discussão de E 1). Assim sendo, “adquirir aquela forma de conhecimento capaz de merecer em mais alto grau a designação de sabedoria”<sup>43</sup> é condição *sine qua non*, aos olhos de Aristóteles, para que o homem realize de maneira mais perfeita um dos aspectos da sua humanidade, a racionalidade teórica.

A tomada da causalidade final como chave explicativa, em mais alto grau, do comportamento adotado por tudo aquilo que serve de móbil à realidade parece estar fundada, aos olhos aristotélicos, no fato facilmente observável que todo ser busca impreterivelmente perseverar no ser. É com base na observação do mundo que Aristóteles pretende mostrar que há um princípio (o princípio interno de movimento e repouso) que inscreve e regula as atividades de um determinado ser e que é necessariamente voltado à consecução de um determinado fim que, por assim dizer, serve de causa inicial e final do processo segundo o qual cada ser cumpre a norma da espécie a que pertence. A doutrina teleológica parece ser assim a lente mediante a qual devemos ler e interpretar o comportamento dos seres que povoam a realidade e isso é verdade não só pela observação do modo como cada espécime das espécies naturais se comporta, isto é, buscando perseverar no ser na medida em que cumpre as atividades inscritas em sua natureza, as quais o fazem necessariamente buscar participar do sempre e do divino<sup>44</sup>, mas também pela observação do comportamento daquelas coisas que possuem como causa própria o homem, sejam elas ações (as quais são movimentos peculiares ao homem, de modo que todos os outros animais <e seres naturais> se movem, mas só o homem *age*) ou os produtos que vêm a ser a partir de certas atividades humanas, como é o caso das artes. Em todos esses casos, é possível bem perceber o vigor explicativo da causalidade final na medida em que Aristóteles procurará dar inteligibilidade às

---

<sup>43</sup> Cf. Ross (1974, p.154).

<sup>44</sup> Cf. *De Anima* II 4 415a29.

ações humanas mediante a distinção entre os conceitos de ‘meios’ e ‘fins’ e da postulação de um fim supremo de todas elas que garante a série de tudo aquilo que desejamos. O mesmo ocorrerá em relação às atividades artísticas, pois o fim delas, o produto, também será tomado como princípio que dá inteligibilidade a tudo aquilo que o artesão faz. A força da causalidade final aparece de modo absolutamente transparente quando se constata que a sua indisponibilidade pode impedir que a natureza de uma coisa seja determinável. Tomem-se os seguintes exemplos: por que, às vezes, parece ser tão difícil a um arqueólogo decidir *o que é* um utensílio que ele desencavou em um sítio arqueológico? Por que é igualmente difícil a um paleontólogo decidir a que animal pertence o osso que ele acaba de escavar e qual a sua exata posição dentro da estrutura esquelética desse animal? Em ambos os casos, decidir o que essas coisas são passa necessariamente pela resposta à questão ‘que finalidade elas cumprem?’, isto é, passa necessariamente por aquilo que responde pelo fato de elas serem objetos cuja matéria é assim disposta, possuindo assim uma determinada figura. Nos casos em que não é mais diretamente observável para quem um determinado utensílio é utilizado, devido à extinção de seu contexto de utilização, é muito mais difícil decidir o que ele é, isto é, qual a sua causa formal. Do mesmo modo, é muito mais difícil avançar em direção à determinação da causalidade formal do osso recém descoberto para além de “é um tecido duro que compõe o esqueleto de um animal vertebrado” se não se pode fazer ideia direta da finalidade que ele cumpria para o bom funcionamento da totalidade da estrutura esquelética do animal de que fazia parte.

Estando convencido que a doutrina teleológica é uma boa maneira de explicar por que observamos a mobília do mundo natural se comportar tal como se comporta, Aristóteles afirma, em A 1, que, para cumprir a finalidade última do homem, isto é, alcançar a máxima perfeição do uso teórico da razão, é necessário buscar o estabelecimento da filosofia primeira. Tal fim, no entanto, só pode ser alcançado mediante a inteligência dos objetos que lhe são próprios, uma vez que o intelecto não pode alcançar nenhuma perfeição a não ser pensando aquelas coisas que devem constituir seu domínio de investigação, pois o intelecto não é nada antes de entrar em atividade<sup>45</sup>, ou seja, é só na medida em que pensar ou inteligir os

---

<sup>45</sup> Cf. *De Anima* III 4 429a22-24: “Por conseguinte, o assim chamado intelecto da alma (entendo por intelecto isto pelo que a alma pensa e concebe) não é em ato nenhuma coisa antes de pensar.”



objetos dessa ciência é que ele poderá cumprir de modo mais perfeito a sua função. O que significa, então, conhecer tais objetos e que objetos são esses? Ter conhecimento científico sobre algo, como A 1 mostra, é transcender a etapa cognitiva que consiste em saber *que* uma coisa é e perscrutar *por que* uma coisa é. A 2 avançará em direção à determinação da natureza da ciência buscada na medida em que procurará mostrar que, uma vez que ela é conhecimento científico em mais alto grau, deverá ser uma investigação sobre aquilo que figura como causa, também em mais alto grau, da realidade. No entanto, a procura pelas causas que caberão à filosofia primeira investigar será realizada tendo em vista os objetos em relação aos quais ela investiga as causas. Mais uma vez é possível notar as pressuposições realistas que guiam as decisões de Aristóteles sobre o modo de conduzir a construção de um corpo científico, pois é sempre partindo da consideração do objeto que se deve definir o caráter do conhecimento que o abarca. Parece ser esse o princípio norteador da distinção das ciências entre teóricas, práticas e produtivas tal como ela ocorrerá em E 1.

A 2, conforme fora visto em virtude da identificação da resposta à primeira aporia, esclarece quais seriam as causas concernentes à investigação da ciência buscada. Para tanto, seria necessário conhecer de antemão o objeto de tal ciência (dadas as supracitadas pressuposições realistas que marcam o pensamento de Aristóteles, o objeto consiste no pólo da relação cognitiva onde conhecer reside no itinerário que nossas faculdades cognitivas percorrem para apreendê-lo e, por meio da boa expressão dessa apreensão, adequar nosso pensamento à estrutura da realidade). Ora, a filosofia primeira parece ser não só uma nova ciência, mas inaugurar uma nova concepção de ciência<sup>46</sup>, uma vez que a característica definidora de todas as ciências particulares consiste do fato delas recortarem um domínio ou gênero do real, tendo assim sua universalidade restrita a uma determinada junção da realidade, o que não ocorre com a filosofia primeira, a qual é irrestritamente universal no sentido em que o ser, em geral, constitui seu domínio e seu foco de estudo. No entanto, para conseguir ascender a esse nível de esclarecimento sobre a natureza do objeto da ciência buscada, o ser em geral, em  $\Gamma$  2 (como fora visto a propósito da apresentação da homonímia por referência a uma como o dispositivo que responde às aporias 2-4), e então afirmar, de modo resolutivo, que ela deve tratar

---

<sup>46</sup> Conforme argumenta Záchia (2007, pp. 106-111).

dos princípios e causas primeiros do ser enquanto ser, Aristóteles precisa estabelecer, em A 2, as bases sobre as quais tal resolução será construída, a universalidade irrestrita do conhecimento do sábio “primeiro”, a quais são extraídas das características do sábio em geral. Relembrando o que se viu a propósito da resposta à primeira aporia, pode-se dizer que: i) a sabedoria (primeira) é ciência dos primeiros princípios e causas absolutamente universais e não somente universais quanto a uma juntura da realidade; ii) é conhecimento etiológico daquelas coisas que são mais cognoscíveis em si mesmas, em que pese não para nós, visto que a apreensão da sua natureza não pode ser diretamente operada por nossa sensibilidade; iii) o conhecimento dessa ciência é o mais preciso de todos, visto que a natureza de seus objetos é maximamente determinada; iv) é a ciência que melhor pode ser ensinada e a que a que melhor instrui quem a adquire na medida em que as causas tratadas por ela são as que mais e melhor explicam a realidade; v) é a ciência mais autárquica visto que não é subordinada a nenhuma outra em razão de seus objetos serem (algum tipo de) causa final de todas as coisas; Vê-se, desse modo, que a discussão da primeira aporia trata da questão que, em primeiro lugar, toca à filosofia buscada responder para que ela possa satisfazer o conceito de ciência em questão: ser ciência das causas absolutamente primeiras da realidade. Portanto, é a partir de uma resposta positiva à questão se a ciência buscada é ciência das causas absolutamente primeiras do ser, tal como ocorre em A 2, que a perspectiva etiológica da ciência buscada é estabelecida. No entanto, para que a intensão do conceito da etiologia primeira seja mais precisamente estabelecida, será necessária a adução de determinações sobre a natureza do objeto absolutamente universal do qual ela é o estudo das causas. Aparentemente, então, o caráter de etiologia primeira é ainda um tanto impreciso enquanto não se puder determinar, de modo pleno, o objeto em relação ao qual a ciência buscada é etiologia. Γ 1-2 apresentam o segundo passo em direção à precisão do aspecto etiológico da filosofia primeira quando afirmam e justificam o fato que ela trata dos mais altos princípios e causas na justa medida em que trata dos princípios e causas do ser enquanto ser. Viu-se, então, a propósito da identificação das respostas às aporias 2-4, que a expressão “ser enquanto ser” é a garantia da máxima universalidade dessa ciência ao passo que propaga tal caráter duplamente, a saber, em relação ao seu objeto (todos os seres) e ao modo de tratá-lo (enquanto seres). Dessa maneira, a etiologia primeira sofre sua segunda determinação (ou primeira, fora do livro A) e

toma a forma de ontologia, passando então a ser denominada a ciência que estuda os princípios e causas do ser enquanto ser. Como também fora visto em virtude da resposta às três aporias supracitadas, essa transformação da etiologia em ontologia não é livre de dificuldades, antes pelo contrário, ela precisará, para se firmar, transpor o mais árduo obstáculo que se lhe apresenta, a multivocidade do ser, o qual é definido por Aubenque como “a cruz da metafísica desde os seus primórdios”<sup>47</sup>. Tal obstáculo da homonímia total do ser será transposto mediante a introdução de um princípio responsável por conferir algum tipo de unidade a tal conceito e mostrar que não é um mero acidente linguístico o fato de darmos o nome de “ser” a tudo aquilo que mobília a realidade. A homonímia por referência a um configura, nesse sentido, o dispositivo capaz de estabelecer, entre os diversos modos em que o ser é dito, uma unidade indireta na exata medida em que todos eles fazem referência a um único termo, em que gravitam em seu entorno ou convergem para ele sem, no entanto, que reduzidos a tal sentido focal<sup>48</sup>. Tal sentido focal será identificado ao ser por si, a substância, e contrapor-se-á ao ser por outro, os acidentes. Como também fora anteriormente visto, tal distinção entre substância e acidente é tão somente lógica na medida em que é condição não só necessária, mas suficiente para dar consistência ao comportamento lógico do conceito de ser e fazê-lo objeto de ciência. O conceito de substância terá, assim, a função de mitigar a ambiguidade dos diversos modos em que o (ser sensível) encontra-se disperso. Desse modo, fazer ciência do ser enquanto ser é, necessariamente, fazer ciência dos dois modos em que é preciso distingui-lo para que se possa estudá-lo, a saber, substância e acidente, e é assim que vimos Aristóteles responder à quarta aporia. Se a substância é o principal modo do ser, ao qual todos os demais fazem referência, então, com mais razão, a ciência buscada deve tratar dos princípios e causas do principal modo de ser enquanto ser, da substância. Se já vimos que o conceito de tal ciência exige que ela não recorte apenas um gênero da realidade, mas estude o ser de maneira irrestrita, então, de necessidade, ela deve tratar de todas as substâncias, conforme Aristóteles afirma em resposta à terceira aporia. Dada a sua máxima universalidade e seu caráter primeiro não poderia caber a nenhuma ciência particular, mas somente a ela tratar das substâncias e dos princípios absolutamente primeiros que são garantia do discurso significativo sobre o ser, cuja validade opera

---

<sup>47</sup> 2009, p.333.

<sup>48</sup> Cf. argumenta Aubenque, idem.

assim como condição de possibilidade da significação da linguagem ordinária e da construção de qualquer tipo de corpo científico particular, conforme fora visto Aristóteles afirmar com vistas a responder à segunda aporia. Nesse sentido, se é preciso admitir que a homonímia por referência a um conduz, de necessidade, a etiologia primeira a tornar-se ontologia e, uma vez tendo visto que ela não poderá deixar de tratar do seu modo principal, então é necessário que a etiologia primeira investigue os princípios e causas da substância, vindo assim a desdobrar-se em usiologia. Vale lembrar que  $\Gamma$  2 não faz quaisquer referências ao que deve figurar na extensão desse conceito, mas está preocupado tão somente em estabelecer sua consistência lógica ou a possibilidade da sua intensão. Uma vez que a multivocidade do ser parece ser um radical obstáculo a tal tarefa e, se não for possível conferir inteligibilidade *a priori* a tal conceito, então não haverá nenhum sentido em determinar *a posteriori* a que coisas no mundo ele se aplicaria. A perspectiva usiológica da ciência buscada, desenvolvida em Z, H e  $\Theta$ , tratará de, com maior exatidão, determinar de um ponto de vista intensional e extensional, o principal modo em que o conceito de ser fora bipartido em  $\Gamma$  2, o conceito geral de substância. Tal determinação do conceito que servira de condição geral à metafísica não poderia deixar de ser operado (a menos, é claro, que não compreendêssemos qual o fio condutor da investigação preconizada pelo projeto metafísico de Aristóteles) senão com vistas a responder quais são os princípios e causas da substância. Para tanto Z, H e  $\Theta$  buscam elucidar as razões que fundamentam o fato da substância ter sido chamada, em  $\Gamma$  2, de “ser por si” e os acidentes de “ser por outro” trazendo à baila as noções de sujeito último de predicação, prioridade e separação. Tais elucidações permitirão a Aristóteles melhor determinar a intensão do conceito de substância e passar a responder, a partir disso, por aquilo que no mundo deve ser subsumido a tal conceito (o que parece estar em jogo nas aporias 6-15 de cujas respostas não nos ocupamos, a saber, a extensão dos conceitos de substâncias e de princípio de substancialidade,).

No entanto, a caracterização prévia da etiologia primeira, em A 2, como ciência que trata dos princípios e causas absolutamente primeiros em razão de tratar de objetos cuja natureza é maximamente cognoscível porque maximamente determinada, sugere que Aristóteles pretende garantir a primazia da filosofia primeira não só em virtude da sua universalidade irrestrita, mas por acreditar que ela

só pode preencher o requisito da primazia se tratar de substâncias de outra ordem do que aquelas que a filosofia segunda trata. É com vistas a avançar na determinação do caráter primeiro da ciência buscada que Aristóteles pretende completar o projeto da sua *Metafísica* em E 1. Vejamos, então, como se dá a realização dessa tarefa<sup>49</sup>.

E 1 opera, em primeiro lugar, a caracterização da filosofia primeira mediante o contraste da sua natureza em relação a da ciências particulares; em segundo lugar, tal contraste é deslocado para o interior das ciências teóricas; em terceiro lugar, a universalidade da ciência buscada passa a ser derivada da sua primazia dentro da articulação conceitual entre ‘primeiro’ e ‘universal’ que serve à passagem da usiologia à teologia operada no final de E 1.

A primeira tarefa de E 1 é realizada mediante a retomada explícita da caracterização da ciência buscada como etiologia primeira e da determinação da natureza dessa etiologia, em  $\Gamma$ , como ciência dos princípios e causas do ser enquanto ser. Nesse sentido, a filosofia primeira, para poder ser considerada conhecimento científico, assim como qualquer outro, deverá ser ciência dos primeiros princípios e causas sem, no entanto, que quaisquer ciências particulares possam ser ditas ‘ciência’ do mesmo modo que ela devido à máxima universalidade que caracteriza seu objeto (todos os seres) e o seu modo de investigá-lo (enquanto seres). Além da ciência buscada se diferenciar das etiologias particulares pelo fato de não tratar apenas de um gênero do ser, mas do ser na sua totalidade, ela também se difere delas pelo fato de ser a única ciência que prova a existência de seus objetos, ao contrário do que ocorre às ciências particulares que ou bem os admitem por hipótese (como é o caso da matemática) ou via experiência (como é o caso da física).

A argumentação de E 1 segue com a distinção entre as virtudes do intelecto, as quais podem ser práticas (ética e política), produtivas (as engenharias, medicina, etc.) e teóricas (filosofia primeira, filosofia segunda e matemática). Tal distinção tem por fim último poder produzir o enlace conceitual entre as noções de ‘primeira’ e ‘universal’, no caso da filosofia primeira, a partir da comparação entre os objetos das ciências teóricas. O princípio que guia a distinção aristotélica dos

---

<sup>49</sup> Ver discussão sobre E 1 em Santos (2006, pp.26-32)

diversos tipos de saberes é a natureza do objeto<sup>50</sup>, assim, um conhecimento será dito prático, produtivo ou teórico de acordo com o caráter intrínseco ou extrínseco do princípio que move tais objetos. Nesse sentido, a física ou filosofia segunda é uma ciência teórica em razão de seu objeto possuir princípio interno de movimento (e repouso) em si mesmo e pode ser dito ‘separado’ na medida em que não depende da existência de nenhuma outra para existir, no entanto, nenhum dos dois princípios que o compõe pode existir separadamente um do outro, a saber, a forma e a matéria das coisas sensíveis não podem existir ontologicamente separadas uma da outra. Já as virtudes do intelecto serão ditas práticas ou produtivas quando seus objetos, as ações éticas, as ações políticas e os artefatos possuírem princípios de movimento que lhes são externos, a saber, respectivamente, o agente moral, o cidadão e o artífice. As virtudes práticas se distinguem ainda das produtivas em razão do fim das últimas ser algo extrínseco e ontologicamente separado da própria atividade do agente produtor, a saber, os artefatos. Já a matemática é dita uma virtude teórica do intelecto porque seus objetos são tratados pelos matemáticos *como se* eles fossem imóveis e separados. Aristóteles afirma que não resolverá agora, em E 1, se eles são ou não imóveis e separados, pois o importante, por agora, é que os matemáticos os tratam enquanto tais, contudo, ele adiantará (1026a14-15) que eles são com certeza imóveis, mas de modo nenhum ontologicamente separados. Será somente nos livros M e N que Aristóteles resolverá essa questão, e também aquela suscitada pela aporia 12, dizendo que as entidades matemáticas não comportam qualquer tipo de separação ontológica, visto que só são na medida em são propriedades das coisas extensas.

A argumentação de E 1 prossegue afirmando que se há algum objeto eterno, imóvel e (absolutamente) separado, evidentemente seu estudo pertencerá a uma ciência teórica em razão da caracterização das virtudes teóricas do intelecto, no entanto, não poderá ser o caso que o trate a física (visto que ele trata das substâncias móveis) nem a matemática (visto que seus objetos são imóveis mas não separados da matéria). Sendo assim, só caberá a ciência especulativa anterior a ambas tratá-lo, a saber, a filosofia primeira. A argumentação de E 1 prossegue: “a primeira ciência trata de objetos separados e imóveis. Todas as causas são eternas

---

<sup>50</sup> Se é verdade que o princípio norteador da divisão dos saberes, segundo Aristóteles, é a natureza do objeto, então pareceria difícil compreender em que sentido Berti poderia afirmar que “a filosofia prática, ou ciência política, não obstante sua intenção prática, é uma virtude da razão teórica, pelo fato de ser sempre uma ciência”, conforme 2002, p. 145.

e, sobretudo, estas, pois são as causas dos seres divinos que nos são manifestos” (1026a16-18). A conclusão desse passo argumentativo de E 1 é que haverá, então, três ciências teóricas: a matemática, a física e a teologia. Se há um tal tipo de natureza divina, ela só poderá ser tratada pela ciência mais elevada, pois é necessário que aquilo que é mais elevado seja investigado pela mais nobre dentre as ciências especulativas e, nesse caso, será a teologia. Vê-se, então, como a etiologia primeira, a qual progredira em sua determinação como ciência dos princípios e causas do ser enquanto ser (ontologia) e da substância (usiologia) passar a ser ciência dos princípios e causas da(s) substância(s) divina(s) ou absolutamente primeira(s). Dada a universalidade irrestrita da ciência buscada era-se de esperar que, caso houvesse uma substância de outra natureza do que as sensíveis, tal como fora visto a propósito da apresentação da resposta à quinta aporia, ela deveria tratá-la sob pena de deixar de preencher o requisito de cientificidade em questão, a saber, a universalidade irrestrita quanto ao seu domínio investigativo. Se é assim, então a filosofia primeira é teologia porque deve tratar de todas as substâncias. No entanto, Aristóteles opera uma inversão na ordem da relação de fundamentação entre os conceitos de ‘universal’ e ‘primeira’ na última passagem de E 1 (1026a27-32). Relembremo-nos dela:

Se não há nenhuma outra substância do que aquelas pelas quais a natureza é formada, a física será a ciência primeira; mas, se há alguma substância imóvel, a ciência dessa substância deverá ser anterior e filosofia primeira, e universal precisamente por ser primeira; e a esta cabe considerar o ser enquanto ser, o que ele é e os atributos que lhe pertencem enquanto ser.

Ora, era possível bem compreender que a ciência buscada devia tratar da substância absolutamente primeira na medida em que devia investigar todas as substâncias e, nessa medida, ela seria ciência primeira porque universal. Como compreender, então, que seu caráter primeiro não seja mais derivado ou fundado em sua universalidade, mas, sim, que o contrário se dê? Como compreender que, em razão de tratar de uma substância em particular, a substância divina, a ciência buscada seja universal? Eis então o conflito aparentemente insolúvel entre a perspectiva teológica da ciência buscada e as demais. Se há uma maneira de dissolver tal conflito, isso só poderá ocorrer mediante o esclarecimento do modo

como os conceitos de primazia e universalidade operam dentro da dimensão teológica.

A noção de universalidade operou, tanto em A 1-2 quanto em  $\Gamma$  1-2, como característica mais importante do conhecimento científico buscado, a qual o texto aristotélico empenhou-se em esclarecer mediante a introdução das perspectivas ontológicas e usiológicas enquanto estas elucidavam a que tipo de universalidade o conceito de ser, bem como seus princípios e causas, se prestavam: era sempre como vistas a mostrar que, investigando o ser enquanto ser e seu modo principal, a substância, estar-se-ia investigando todas as coisas. Cabe agora, compreender, sob pena de tornar a passagem da usiologia à teologia uma marca da inconsistência do projeto metafísico de Aristóteles, como pode ocorrer a subordinação da noção de universalidade em relação à de primazia sem que ela se seja posta em risco. Fora visto, pela análise da fórmula reduplicativa “ser enquanto ser” e do dispositivo da homonímia por referência a um, que o fato de a ciência buscada tratar dos princípios e causas da substância lhe permite tratar de todos os seres na medida em que todos fazem referência ao principal modo dentre eles, a substância. Não parece lícito querer encontrar uma simetria na relação de dependência entre os pares conceituais substância-acidente e substância simples-substância composta, pois não parece, de modo algum, que seja o caso que a substância sensível tenha de fazer referência a alguma outra coisa do que ela mesma para ser o que é. Assim sendo, parece vedada a tentativa de atribuir uma homonímia por referência a um ao segundo par conceitual cujo sentido focal seria a substância divina. Nesse sentido, parece ser rejeitável uma interpretação tal como aquela adota por Owens, o qual antecipando o caráter de causalidade final que o primeiro motor imóvel terá, pretende defender uma relação de homonímia por referência a um dentre os diversos sentidos em que o termo ‘causa’ é dito, remetendo-os à causa final como o principal modo da causalidade:

A causalidade final deve ser mostrada como a base da referência *pròs hen* do Ser em todas as outras coisas. A causalidade final dá origem a todas as outras coisas. (...) Assim como a ‘saúde’, estudada em todas as instâncias do ‘saudável’, é a saúde do organismo corporal, assim o *Ser*, estudado em algo [que é] de modo absoluto, é o Ser das Entidades divinas e separadas”. (1978, pp.300 e 298)



Não temos condições de decidir aqui se Owens tem algum amparo textual para afirmar a existência de uma homonímia por referência a um entre os diversos modos em que o termo 'causa' é dito e tomar a causa final como o sentido focal dentre eles. A única coisa que parece segura é que, mesmo que ele pudesse fazê-lo, disso não se seguiria aquilo que figura como conclusão em seu supracitado argumento, a saber, que o primeiro motor imóvel é causa final (sem qualificação) de todas as coisas. Ora, para cada uma das coisas que fazem parte da mobília da realidade, há uma causa final que é diretamente identificável no interior do processo que visa a cumprir a consecução de tal fim (conforme fora visto no início da exposição deste segundo capítulo a propósito das bases teleológicas da doutrina aristotélica). Parece ser só sob um certo aspecto (mas essencial, é verdade) e indiretamente que o primeiro motor é causa final de todas as substâncias, conforme ver-se-á a seguir.

Também parece insuficiente apelar para o fato que a primazia da teologia se justifica na medida em que a natureza da substância divina é primeira em razão de ser absolutamente determinada (o que será justificado em  $\Lambda$  quando ela será caracterizada como simples e ato puro) e, portanto, substância em sentido melhor e, por isso mesmo, primeiro em relação às substâncias sensíveis. Contudo, isso ainda não explica porque, ao tratar dessa substância melhor e primeira, ela trataria de tudo, isto é, seria universal.

A única estratégia que parece dissolver tal tensão é tentar mostrar que a substância divina explica universalmente a natureza de todas as coisas, sendo, então, em algum sentido, princípio e causa de todas elas. A substância absolutamente primeira parece explicar universalmente, em última instância, um aspecto essencial a todas as substâncias sublunares, a saber, enquanto ela é causa final da eternidade do movimento do universo. Os argumentos que sustentam tal tese foram expostos a propósito da resposta à quinta aporia e não é necessário recapitulá-los aqui<sup>51</sup>. O que vale ressaltar é que Aristóteles parece ter acreditado ser lícito inverter a relação de fundamentação entre os conceitos de 'primeira' e 'universal' no âmbito da passagem da usiologia para a teologia porque o estudo dessa substância em particular fornece a elucidação de um princípio e causa que explica universalmente a natureza de todas as substâncias, mantendo intacto o caráter maximamente universal da filosofia primeira. A interpretação de Augustin

---

<sup>51</sup> Vide pp.22-27 desta tese.

Mansion parece ser a que melhor sugere que se deva interpretar a passagem da usiologia à teologia dessa maneira:

(...) O apêndice que fecha E 1 tem precisamente por objetivo mostrar que a filosofia primeira, tendo por objeto a substância imutável ou Deus, é, contudo, uma ciência universal, isto é, se estende a todo ser e estuda o ser enquanto tal. Mas o simples fato de Aristóteles suscitar a questão e crer dever provar, ainda que brevemente, a consistência de sua resposta mostra que há ao menos uma nuance que separa sua concepção de filosofia primeira da de ciência do ser enquanto tal, ainda que elas sejam inseparáveis e, em certa medida, coincidam. (...) Mas as breves indicações de Aristóteles, no final de E 1, visam precisamente a mostrar que, sem um conhecimento do Ser primeiro, o conhecimento de todo o ser permanece incompleto: assim, a filosofia primeira deverá ser integrada à ciência do ser enquanto tal, da qual ela formará, de algum modo, o fecho da abóbada. Pois não se pode mais pôr em dúvida que, ao olhos de Aristóteles, este Ser primeiro imutável possui a função de princípio ou causa face a todos os outros seres. (2005, p.135)

Assim sendo, parece que Aristóteles bem fundou as relações entre os conceitos de universalidade e primazia que caracterizam a ciência buscada desde os primeiros até os últimos esforços em direção à determinação da sua natureza. Todas as determinações pelas quais a ciência buscada passou parecem ser condições *sine qua non* para que a ciência buscada pudesse cumprir o conceito mesmo de conhecimento científico em questão, a saber, ciências dos princípios e causas absolutamente primeiros do ser, do ser enquanto ser, da substância e da substância absolutamente primeira e como, esta última, é princípio e causa de toda a realidade. Assim, não vemos como poderia ser legítimo afirmar que, para cumprir seu projeto metafísico, Aristóteles poderia deixar de cumprir alguma dessas etapas e ainda sim não dismantelar a consistência mesma ou a intensão de seu conceito de filosofia primeira. Assim, não parece lícito pretender relegar as aporias concernentes às questões acerca da possibilidade de substâncias de ordem não sensível a uma fase imatura do pensamento metafísico de Aristóteles, pois é inegável, não só pelo esforço empreendido por A 1-2, Γ 1-2 e E 1, o qual acabamos de acompanhar, em elucidar como a ciência é primeira e universal na medida em que é ciência dos princípios e causas supracitados, mas também pelo esforço empreendido em Z, H e Θ em elucidar que aquilo que responde, em mais alto grau pelo princípio e causa da substancialidade das coisas sensíveis, a saber, a forma, o ato, o fim ( e o bem),

abrirão caminho, de necessidade, pelo menos segundo os olhos de Aristóteles, à postulação de uma substância absolutamente primeira na medida em que é simples, pura forma, puro ato e explicação última da causalidade final da eternidade do movimento do universo. Parece ser exatamente nesse sentido, então, que havíamos dito, ao final da exposição da resposta à primeira aporia, que a “etiologia primeira” vai sofrendo determinações, ao longo do desenvolvimento do projeto da metafísica, ao se desdobrar em ontologia, usiologia e teologia, na justa medida em que é mostrado o modo como ela é uma e mesma ciência que trata universalmente dos princípios e causas de todas as substâncias e como é necessário que haja, para garantir seu caráter anterior em relação as outras ciência teóricas, uma substância divina que seja princípio e causa de toda a realidade. De modo que cada uma das perspectivas em que a ciência buscada se desdobra é, tomada isoladamente, condição necessária para que ela possa satisfazer a intensão o conceito de conhecimento científico em questão, mas somente tomadas conjuntamente e como necessariamente interligadas é que são satisfeitas as condições suficientes à satisfação desse conceito.

Dada a unidade dos conceitos que perpassam o projeto da metafísica, os quais puderam ser imediatamente identificados nas formulações gerais das questões suscitadas pelas aporias de Beta que foram objeto de nossa análise, tal como fora mostrado quando da identificação das respostas a elas, parece ser possível defender que Beta pode ser considerado, de uma forma bastante qualificada, um programa para a *Metafísica* que Aristóteles desenvolve nos demais livros ou, pelos menos, na maioria deles. Tal maneira com que Beta pode ser considerado um programa ou itinerário a ser cumprido pela investigação metafísica consiste no fato das discussões das aporias girarem sempre em torno de um pequeno número de conceitos, a saber, ‘princípio’, ‘causa’ e ‘substância’ e desses conceitos serem, de necessidade, os princípios fundadores da ciência metafísica, conforme fora visto em razão das determinações que a etiologia primeira recebera ao transformar-se em ontologia, usiologia e teologia. Defendemos alhures<sup>52</sup> que as aporias de B tratam desses conceitos de um duplo modo, a saber, i) enquanto as mais radicais (1-5) impedem a possibilidade do estabelecimento da ciência buscada na medida em que, se não se der uma determinada resposta a elas, a ciência

---

<sup>52</sup> Santos (2006, pp. 13-14, 38-42, 120).

buscada não consegue satisfazer o conceito de conhecimento científico em questão, isto é, não consegue firmar a consistência da sua intensão; ii) enquanto as secundárias (6-15), ao contrário das ditas “radicais”, não impossibilitam o seu estabelecimento, mas, antes, pressupondo que tal ciência seja possível, perguntam, então, por aquilo que, no mundo, pode ser subsumido aos conceitos que o estabelecimento da consistência da sua extensão mostrou que ela envolve, ou seja, o que no mundo pode preencher materialmente o conceito de “substância” e de “princípios e causas da substância”. Eis o sentido então que julgamos que Beta pode ser tomado programa para a *Metafísica* de grande parte dos demais livros e que todas essas discussões, sejam as internas a Beta, sejam externas, estão às voltas de um mesmo núcleo duro de conceitos, os quais operam como fundadores do projeto da ciência buscada tal como exposto em A 1-2, Γ 1-2 e E 1. Nesse sentido, aquilo que configura o objetivo último desta tese, a saber, a possibilidade de afirmação que a *Metafísica* possui algum tipo de unidade, a saber, uma unidade investigativa na medida em que podemos encontrar um mesmo núcleo conceitual que perpassa as aporias se Beta (sejam as suas discussões no interior desse livro, as quais foram operadas em nossa dissertação de mestrado, sejam as respostas a algumas delas, as quais foram objeto de estudo desta tese), seu projeto e se espraia pela maioria dos outros livros.

## CONCLUSÃO

Pretendeu-se mostrar a legitimidade da afirmação que a *Metafísica* de Aristóteles é um tratado unitário por meio da consideração das repostas às aporias de Beta segundo os seus demais livros e do projeto de tal ciência, tal como ele é apresentado em A 1-2, Γ 1-2 e E 1, enquanto é possível reconhecer em ambos um núcleo conceitual comum, a saber, os conceitos de ‘princípio’, ‘causa’ e ‘substância’. Fora visto que as repostas às cinco primeiras aporias, pelo menos<sup>53</sup>, encontram consonância conceitual nesse projeto na medida em que, a partir da primeira caracterização da ciência buscada, em A 1-2, como etiologia primeira, avança-se na determinação dessa ciência esclarecendo-se, justamente, como os conceitos supracitados se relacionam e operam sob o registro da ontologia, usiologia e teologia obedecendo aos critérios da máxima universalidade e primazia desse conhecimento científico. Desse modo, respondendo a cada uma das cinco primeiras aporias, tem-se que a ciência buscada é ciência dos mais universais princípios e causas o ser (etiologia), dos princípios e causas do ser enquanto ser (ontologia), dos princípios e causas da substância (usiologia), dos princípios e causas da substância divina (garantia da sua universalidade) e como a substância divina é princípio e causa de toda a realidade (garantia do seu caráter primeiro).

No entanto, de nenhum modo se pretendeu derivar, a partir da identificação do cumprimento de um itinerário filosófico operado através da observação do esclarecimento progressivo desse pequeno número de conceitos que determinam a natureza da ciência buscada, que é possível afirmar uma unidade filosófica irrestrita ou sem qualificação e, muito menos, qualquer possibilidade de tomá-la como uma obra unitária do ponto de vista literário ou redacional. O único modo em que se pretendeu afirmar que a *Metafísica* de Aristóteles possui unidade investigativo-filosófica foi no sentido em que podemos identificar um núcleo duro de conceitos em relação ao qual grande parte dos livros que compõe essa obra se esforça progressivamente em elucidar para que a partir dele se possa construir a intensão e extensão do conceito dessa nova ciência que chamamos metafísica.

---

<sup>53</sup> Visto que não conseguimos decidir definitivamente sobre a natureza da aporia 11, conforme indicamos na seção de nominada “problemas residuais da identificação da resposta à aporia 11”, p.

## APÊNDICE

Este apêndice constitui-se do resultado alcançado pela procura da resposta à décima quarta aporia, a qual não foi objeto de estudo desta tese em razão de termos nos restringido a expor as respostas daquelas aporias ditas mais fundamentais, 1-5, ou que possuem, pelo menos, alguns traços fundamentais, tal como a aporia 11. No entanto, pretendemos legitimar o fato que ela figure aqui, como anexo, pela importância filosófica que a prova da prioridade do ato sobre a potência encontrará, no desenvolvimento da *Metafísica*, na medida em que responderá, do ponto de vista da extensão do conceito de tal ciência, por aquilo que irá preencher os conceitos de “princípio” e “causa”, em mais alto grau, de todas as substâncias, como será o caso do conceito de ato, o qual permitirá determinar também qual a natureza dos princípios e causas da substância divina enquanto esta será caracterizada como ato puro. A primeira parte deste anexo consiste na apresentação resumida da aporia 14 e a segunda, no artigo que se encontra no prelo<sup>54</sup> intitulado “Notas sobre a prioridade do ato sobre a potência em *Metafísica* Theta 8”.

### 1. A discussão da aporia 14 em B 6

Segundo Madigan (1999, p.136-143), na forma de um dilema, a saber: se os elementos não existem em potência, absurdos se seguem; se eles existem em potência, absurdos também se seguem. A primeira alternativa do dilema, a qual ocorre em 1002b32-a2, consiste num argumento por redução ao absurdo: suponha que os elementos não sejam em potência, disso então segue-se que deve haver algo anterior aos princípios. Parece que para que se possa compreender como se dá a passagem entre essas duas afirmações é preciso tentar reconstituir as premissas ocultas que estabeleceriam o nexos entre elas. Nesse sentido, Madigan propõe a seguinte reconstrução para a primeira alternativa do dilema:

- (1) Os elementos não existem em potência. [Hipótese a ser refutada]
- (2) Se algo não existe em potência, ele existe em ato. [Hipótese assumida]

---

<sup>54</sup> A ser publicado no volume intitulado *Aristóteles: estudo de ética e metafísica*, pela editora Linus, Porto Alegre, provavelmente no mês de julho de 2011.

- (3) Portanto os elementos existem em ato. [1,2]
- (4) Algo pode existir em potência sem existir em ato. [1003<sup>a</sup>2]
- (5) Mas se algo pode existir em potência sem existir em ato, então a potência é anterior ao ato. [Hipótese assumida]
- (6) A potência é anterior ao ato. [1003<sup>a</sup>1, de 4,5]
- (7) Nunca nada existe em ato sem antes existir em potência. [Hipótese assumida ou inferida de 6]
- (8) Há algo (em potência) anterior aos princípios. [1002b34-1003a1 inferida de 3 e 7]
- (9) Mas '8' é absurdo. [Hipótese assumida]
- (10) Portanto, os elementos existem em potência.

Várias das premissas que estão em jogo nessa redução só ganharão inteligibilidade quando do esclarecimento das relações de prioridade e posterioridade que os conceitos de ato e potência mantêm entre si. Note-se que a discussão da aporia, tal como ela ocorre em B 6, não menciona o conceito de ato, limitando-se a contrapor aquilo que é em potência àquilo que é “de algum outro modo”, o que, por sua vez, não ocorre na formulação da aporia em B 1, onde Aristóteles contrapõe o conceito de potência ao de ato. Deve-se também notar que Aristóteles oscila entre os conceitos de ‘princípio’ (na enunciação da aporia em B 1) e o de ‘elemento’<sup>55</sup> (na discussão da aporia em B 6). Malgrado tais imprecisões e mudanças vocabulares, parece ser inegável que para bem compreender a presente discussão deve-se conceder a identificação entre os conceitos de ‘princípio’ (arché) e ‘elemento’ (stoicheion), mesmo que, em um contexto mais preciso de argumentação, os (quatro) elementos, por exemplo, pudessem ser ditos, enquanto coisas materiais, em potência, mas os princípios, em sentido estrito, não podem ser senão em ato e a contraposição do conceito de potência ao de ato, mesmo que os termos ‘energeia’ e ‘entelecheia’ não ocorram em B 6.

A segunda alternativa do dilema que configura a aporia 14 ocorre em 1003a2-5 e, ainda seguindo a interpretação de Madigan (ibidem), consiste numa redução ao absurdo da tese que os elementos existem em potência afirmando que, caso tal tese fosse verdadeira, então seria possível que nada existisse. Mais uma vez, Madigan

---

<sup>55</sup> Ver nota 11 desta tese.

adverte que não é totalmente claro como tal conclusão segue-se, por isso ele busca esclarecer as premissas ocultas do argumento:

- (1) Os elementos são em potência. [Hipótese a ser refutada]
- (2) O que não existe vem a ser. [1003<sup>a</sup>4-5]
- (3) Nada daquilo que não pode existir vem a ser. [1003<sup>a</sup>5]
- (4) O que não existe ainda pode existir. [1003a4 de 2 e 3]
- (5) O que é em potência pode não existir.
- (6) Os elementos podem não existir. [1, 5]
- (7) Se os elementos não existem, nada mais existe. [Hipótese assumida]
- (8) É possível que nada exista. [1003<sup>a</sup>2-3 de 6 e 7]
- (9) Mas '8' é absurda. [Hipótese assumida]
- (10) Portanto, os elementos não são em potência.

Mais uma vez observamos que as premissas que supostamente comporiam tal redução ao absurdo mais uma vez parecem insuficientes para provar a tese que os princípios (ou elementos) não podem ser em potência. Nesse sentido, ambas as alternativas do dilema parecem fazer referência ainda de maneira bastante opaca a dois conceitos que possuirão grande envergadura explicativa dentro do sistema aristotélico, em geral, e são objeto de prova da metafísica, a saber, os conceitos de ato de potência. No entanto, parece ser evidente que é justamente deles que se trata e que uma resposta a tal aporia pode ser identificada em Θ 8.

## 2. Notas sobre a prova aristotélica da prioridade do ato sobre a potência em *Metafísica* Theta 8<sup>56</sup>

Marina dos Santos (UFRGS)

---

<sup>56</sup> O objetivo do presente texto é prestar homenagem ao Professor Balthazar Barbosa Filho apresentando notas acerca da prova aristotélica da prioridade do ato sobre a potência na medida em que tal prova parece figurar como condição necessária à sustentação da tese, defendida por Balthazar, que os conceitos de ato e de potência são os mais fundamentais da *Metafísica* de Aristóteles. No entanto, não se trata de apresentar as razões que erigem tal tese nem o modo preciso como elas se articulam, ainda que o leitor possa vir a encontrar, neste texto, algumas alusões a elas.



1. *Introdução: o pertencimento dos conceitos de ato e potência ao escopo investigativo da Metafísica*

Em *Metafísica* E 2 1026a32-b2, Aristóteles afirma que o ser tem vários sentidos, dentre os quais, o ser por acidente, o ser como verdadeiro e o não-ser como falso, as figuras da predicação e, além de todos esses, a potência e o ato. À primeira vista, tal multiplicidade dos modos como o ser é dito (e assim é dito porque é de muitas maneiras) colocaria em xeque a possibilidade do estabelecimento da ciência primeira. No entanto,  $\Gamma$  2 mostrou que a equivocidade do conceito de ser não o torna refratário ao registro científico, pois há um dispositivo capaz de dar “uma certa” unidade aos seus vários sentidos, a saber, a homonímia por referência a um:

O ser se diz em muitos sentidos, mas em relação a um só princípio. Uns, pois, porque são substância, outros porque são afecções da substância, outros porque são caminho até a substância ou corrupções ou privações ou qualidades da substância ou porque produzem ou geram a substância ou as coisas ditas em relação à substância ou porque são negações de alguma dessas coisas ou da substância ( $\Gamma$  2 1003b5-10).

Assim, há uma dentre as figuras da predicação ou categorias, a substância, que é eleita o principal modo de ser, ao qual todos os demais fazem referência, sendo justamente ela que deve figurar, então, como o objeto da ciência buscada. Nesse sentido, Owen (1986, p.183) afirma que “o objetivo primeiro dessa metafísica geral é o de mitigar a ambiguidade das palavras que têm diferentes usos nas diferentes categorias, mostrando que todos os seus sentidos possuem um foco, um elemento comum”.

Na esteira dessa identificação da substância com o principal modo do ser, Aristóteles excluirá o ser acidental (E 2-3) e o ser como verdadeiro e falso (E 4) do escopo da investigação da ciência primeira. A razão da exclusão do ser acidental do âmbito investigativo da metafísica é a mesma que parece embasar todos os argumentos que visam a mostrar quais são os princípios e causas que constituem o objeto próprio dessa ciência, a saber, a tese que ser é, em sentido principal, ser

determinado<sup>57</sup>. Ora, E 2-3, mostraram que o ser accidental é, por excelência, ser indeterminado. O ser accidental padece de uma fraqueza ontológica que o faz ter estatuto comparável ao de um nome, pois o acidente e o nome, para existirem, dependem da existência de outra coisa que não eles mesmos: o acidente só é na medida em que existe numa substância e o nome só é nome na medida em que está por alguma coisa, na medida em que nomeia alguma realidade diferente dele mesmo. Desse modo, a existência do ser accidental é totalmente dependente da existência da substância, o que lhe impede de poder existir separadamente dela, enquanto que a substância possui ser por si mesma. Nesse sentido, a substância é dita detentora de uma existência “separada”, pois, para ser, não depende da existência de nenhuma outra coisa do que ela mesma. É claro que nenhuma substância sensível pode existir sem acidentes, no entanto, para que ela exista e seja exatamente o que é, não é necessário que tenha este ou aquele acidente. Nesse sentido, não é necessário a Terpandro, morar em Lesbos, ter 1,70m de altura, pesar 70kg, ter a pele bronzeada durante a canícula ou ser músico, pois, é-lhe necessário apenas que, enquanto uma substância corpórea, ocupe *algum* lugar no espaço, tenha *alguma* altura, *algum* peso, *alguma* cor e enquanto um ser dotado de razão, exerça *alguma* atividade racional. Malgrado esse caráter de indeterminação que Terpandro comporta, enquanto dotado de acidentes, ele não deixa de ser um homem ao mudar de cidade, crescer, engordar, bronzear-se ou deixar de tocar sua lira. Já o ser dito como verdadeiro e falso é excluído do escopo da ciência buscada em razão desses sentidos não serem propriedades das coisas nelas mesmas, mas de um modo mediante o qual nosso pensamento, bem como de sua expressão através da linguagem, faz referência a elas, a saber, os enunciados veritativos, havendo uma relação de precedência e prioridade do ser em relação ao nosso pensar e dizer sobre ele.

Ato e potência são modos em que o ser é dito que podem ser aplicados aos demais: um acidente pode ser em potência ou em ato, um enunciado veritativo pode ser verdadeiro ou falso em ato ou verdadeiro ou falso em potência quando ele estiver por um evento futuro em matéria contingente. No entanto, uma vez que nem

---

<sup>57</sup> A prova da prioridade do ato sobre a potência, bem como a identificação da forma como princípio de atualidade e da matéria como princípio de potencialidade, também seguirá no encaixe da tese da determinação do ser. Nas considerações finais deste texto, far-se-á a enumeração de algumas passagens da *Metafísica*, nas quais essa tese parece operar como motor de passos argumentativos capitais para o estabelecimento da ciência buscada.

todos os modos como o ser é dito devem ser investigados pela ciência buscada, mas apenas a categoria da substância, a qual é modo principal do ser, será principalmente em relação a ela que Aristóteles investigará a natureza das noções de ato e potência em *Metafísica* Θ<sup>58</sup>. Nesse sentido, as noções de ato e potência serão objeto de investigação da filosofia primeira na medida em que serão identificados como os princípios e causas que fornecem a plena inteligibilidade da natureza móvel das substâncias compostas de matéria e forma bem como a necessidade da existência de uma substância que é puro ato (conforme Λ 6-7), a qual responderá como princípio e causa da eternidade do movimento do universo. Para estabelecer a função da distinção entre ato e potência, no âmbito propriamente metafísico, Aristóteles aplicará uma regra metodológica pertencente à investigação em geral, que fora assentada em *Física* (I 184a16-25), segundo a qual a substância sensível deve ser investigada, em primeiro lugar, em razão de toda investigação começar por aquilo que é mais conhecido para nós até poder alcançar a verdade sobre aquilo que é mais cognoscível em si mesmo. Tal regra está fundada na natureza do aparato cognitivo humano, uma vez que nosso modo de conhecimento sempre começa e não pode ocorrer sem sensação (cf. *De Anima* III 8 432a7-8). Tendo em vista que as coisas sensíveis são mais cognoscíveis para nós (embora, menos em si mesmas), então a resposta ao que é ser primeiro deve iniciar pelo que seja o ser primeiro sensível. Aristóteles investiga a natureza da substância sensível em *Metafísica* Z, H e Θ para, a partir dessa análise, chegar à conclusão da necessidade da existência de uma substância imóvel, a qual será estabelecida em Λ. Desse modo, Θ terá como função completar a investigação acerca do ser primeiro

---

<sup>58</sup> Dado que as noções de ato e potência se aplicam a mais coisas do que àquelas que estão sob o escopo de investigação da filosofia primeira, a admissão da distinção entre tais noções parece possuir, pelo menos, mais quatro funções, além daquela que é própria à metafísica, a saber: i) estabelecer a consistência do conceito de ser enquanto móvel, tornando, assim, a ciência segunda ou física possível, uma vez que o conceito de ser móvel parecia enredado em contradições, segundo alguns filósofos que precederam Aristóteles; ii) estabelecer a base sobre a qual se funda o conceito de escolha deliberada, no âmbito de uma teoria da ação humana, na medida em que o agente racional possui a potência dos contrários; iii) estabelecer um princípio capaz de embasar uma teoria antideterminista sobre o valor de verdade das proposições que estão por eventos futuros em matéria contingente, elaborando, assim, uma filosofia da linguagem consonante com sua ontologia; iv) estabelecer uma doutrina acerca da alma, a qual será definida como forma ou princípio de atualidade de um corpo orgânico que possui vida em potência, bem como explicar os fenômenos perceptivo, no qual a faculdade perceptiva é tornada em ato pelo objeto sensível, e intelectual, no interior do qual Aristóteles distinguirá uma função ativa e outra passiva ou potencial.

no âmbito das substâncias sensíveis e abrir caminho para o estabelecimento da substância imóvel ou supra-sensível.

Tendo em vista o modo como o alcance do conhecimento se dá, o objetivo preliminar de Aristóteles, ao postular esses dois modos do ser, o ato e a potência, será, então, dar inteligibilidade ao fenômeno da mudança, característica definidora do ser primeiro sensível. O conceito de movimento esteve, aos olhos de uma parte dos filósofos que precederam Aristóteles, fadado à inconsistência, tal como é possível observar na apresentação e discussão que Aristóteles opera do paradoxo da mudança em *Física* I 8. Segundo tal paradoxo, o fenômeno da mudança parece refratário a uma explicação racional na medida em que exige a verificação conjunta de duas condições contraditórias, a saber, que uma coisa seja, ao mesmo tempo, igual e diferente de si mesma. Aristóteles acredita que o fenômeno da mudança só deixará de ser opaco à razão quando da distinção entre dois aspectos que respondem pela natureza da composição da substância móvel: a matéria como princípio de potencialidade e a forma como princípio de atualidade. Assim, as condições de alteridade, identidade e unidade do ser composto será tornada evidente a partir da observação do modo como os princípios matéria e forma figuram e se relacionam na composição da substância sensível, isto é, um como princípio de potencialidade e indeterminação e o outro como princípio de atualidade e determinação, ficando claro, dessa maneira, não só a necessária unidade desses princípios nas substâncias compostas como a irreduzível distinção entre eles.

2. *A prova da prioridade do ato sobre a potência, em Metafísica  $\Theta$  8, segundo a definição, o tempo e a substância*

Em *Metafísica*  $\Delta$  12, já é possível encontrar os sentidos em que o termo 'potência' é dita, porém, não em relação ao ser em ato, o qual não é sequer mencionado em  $\Delta$ . Sem ainda utilizá-la em contraposição à noção de ato, tal capítulo parece discutir a noção de potência de um ponto de vista tão somente cinético, definindo-a como "o princípio do movimento ou mudança que está em outro ou no

mesmo enquanto outro” (cf. 1019a15-16)<sup>59</sup>. Dito de outro modo, a introdução e discussão do conceito de potência, em  $\Delta$  12, não é discutido com vistas à explicação, de uma perspectiva propriamente ontológica, da natureza da potência como um dos princípios que compõem a substância móvel e, por isso mesmo, é causa da sua mobilidade, mas a discussão da potência em relação à explicação do próprio processo de movimento, conforme argumenta Aubry (2006, pp.89-90). Será somente, em  $\Theta$  8, que Aristóteles mostrará o porquê da necessidade da potência ser tomada, seja do ponto de vista cinético, ontológico ou lógico, sempre em relação à noção de ato, na medida em que ele lhe é anterior segundo a definição, o tempo e a substância.

Pode-se dizer que o conteúdo da discussão de  $\Delta$  12 coincide com o primeiro dos três momentos que compõem a investigação de  $\Theta$ , a saber: i)  $\Theta$  1-5, a noção de ser em potência é considerada em relação ao movimento; ii)  $\Theta$  6-9, a noção de ser em potência é considerada em relação à noção de ato; iii)  $\Theta$  10: as noções de ser em ato e em potência são analisadas em relação ao ser verdadeiro e falso visando a estabelecer a total prioridade do ser sobre o dizer. Desse modo, seria possível identificar essas três etapas de  $\Theta$ , respectivamente, como uma análise cinética, ontológica e lógica das noções de ato e potência.

$\Theta$  8 configura o núcleo duro da análise ontológica das noções de ato e potência, na qual a potência é analisada em relação ao ato. Aristóteles inicia  $\Theta$  8 (1049b4-10) afirmando que, uma vez estabelecido em quantos sentidos se diz ‘anterior’<sup>60</sup>, é evidente que o ato é anterior à potência. E que isso é verdade “não só em relação a uma potência determinada que chamamos de princípio de movimento que está em outra coisa ou na mesma coisa enquanto outra, mas em relação a todo princípio de movimento ou de repouso”. Aristóteles prossegue qualificando sua

<sup>59</sup> O sentido da fórmula reduplicativa da definição de potência é o seguinte: um mesmo indivíduo pode não só ter a potência passiva (i.e., a potência de sofrer uma mudança, por exemplo, ser curado) como também a potência ativa de mudar (i.e., a potência de agir, por exemplo, curar) como ocorre com *um* indivíduo doente, ao qual coincide ser médico, que cura a si mesmo: é o *mesmo* indivíduo e não outro que é princípio da mudança entre os contrários doente-sadio, mas não é *enquanto* doente que ele se cura, mas, sim, *enquanto* médico.

<sup>60</sup> Em  $\Delta$  11, Aristóteles apresenta quatro sentidos em que as coisas são ditas anteriores e posteriores: i) no que concerne a proximidade de uma certa coisa em relação a algum princípio determinado, sendo que tal relação de proximidade pode dizer respeito ao espaço, ao tempo, ao movimento e à potência; ii) no que concerne à anterioridade segundo o conhecimento, a qual pode referir-se à definição ou à sensação; iii) no que concerne às propriedades das coisas anteriores; iv) no que concerne à anterioridade segundo a natureza e a substância.

afirmação dizendo que “a natureza<sup>61</sup> vem a ser no sujeito mesmo, pois está no mesmo gênero da potência, sendo um princípio de movimento, não em outro, mas, sim, no sujeito mesmo enquanto o mesmo”. Assim, o ato é anterior à potência não só quando a potência é tomada em relação ao movimento, conforme fora discutido em  $\Theta$  1-5, mas também tomada em relação àquilo que possui em si mesmo seu princípio de movimento, a substância natural.

Em 1049b10-11, Aristóteles inicia a prova da prioridade do ato sobre a potência afirmando que a potência, tomada tanto em relação ao processo do movimento quanto em relação ao término do movimento, é posterior ao ato segundo a definição, a substância e o tempo, mas que, em relação a este último, ela é posterior ao ato em um sentido e anterior em outro.

Aristóteles apresenta, em 1049b12-9, o primeiro argumento em prol da anterioridade segundo a definição dizendo que só é possível definir o que seja uma potência por referência à atualidade. Todo ser em potência consiste na capacidade que ele tem de tornar-se um ser em ato, de modo que o 'ser em potência' é um termo relativo, pois ser em potência é ser potencialmente em relação a um determinado ato. Para mostrar por que o ser em potência só pode ser definido fazendo remissão ao ser em ato, Aristóteles recorrerá a casos particulares<sup>62</sup>: dizemos que alguém tem a potência de construir quando ele pode construir, que tem a potência de ver quem pode ver, que tem a potência de ser visto o que pode ser visto, de maneira que “ter a potência de estar em ato é a razão pela qual o que está em potência está em potência”. Assim faz-se claro porque fora dito, em relação a  $\Theta$

---

<sup>61</sup> Em  $\Delta$  4, Aristóteles estabelece que o termo 'natureza' é dito em relação: i) à geração das coisas que crescem; ii) ao princípio interno à coisa que causa o crescimento; iii) ao princípio interno de movimento das coisas que lhes pertence em virtude de suas essências; iv) à matéria (próxima e remota); v) ao princípio de substancialidade ou a quiddidade das coisas naturais. Assim, em 1049b8-10, Aristóteles parece estar fazendo referência à anterioridade do ato sobre a potência enquanto o primeiro é tomado como princípio de substancialidade das coisas naturais, conforme o quinto sentido de natureza estabelecido em  $\Delta$  4.

<sup>62</sup> O fato de Aristóteles recorrer a casos particulares para explicar as noções de potência e de ato parece ser um indício bastante significativo do caráter fundamental dessas noções. Em *Segundos Analíticos* II 19, o procedimento indutivo é apresentado como marca da apreensão relativa aos primeiros princípios. É possível encontrar ainda, no próprio interior da argumentação de  $\Theta$ , em 6 1048a35-37, a afirmação que, em se tratando de noções de caráter fundamental, é suficientemente explicativo apelar à observação de casos particulares; nesse sentido, Aristóteles afirma "o que queremos dizer é evidente nos singulares a partir da indução, sem que seja preciso buscar uma definição de tudo, mas basta contemplar a analogia". Que o caráter fundamental das noções de ato e potência seja marcado pela recorrência a casos particulares também é tese defendida por Brentano (2005, p.56).

1-5, que Aristóteles tratou do ato do que é em potência enquanto é em potência e Θ 6-9 tratará do ato do que é em potência enquanto é em ato, sendo o objetivo desse último grupo de capítulos mostrar a total dependência e o caráter segundo do ser em potência em relação ao ser em ato em qualquer um dos dois registros sob os quais se tome o ser em potência.

Em 1049b18-1050a3, Aristóteles prossegue argumentando em prol da anterioridade do ato sobre a potência segundo o tempo em relação a algo que é especificamente o mesmo, mas diferente segundo o número. Entretanto, ainda segundo o tempo, Aristóteles ressalta que, em relação a um mesmo indivíduo, o ato é posterior à potência. Por isso, Aristóteles afirma: “a matéria, a semente e o que pode ver, que em potência são um homem, trigo e algo que vê, mas em ato ainda não, são temporalmente anteriores a este homem já existente em ato, ao trigo e ao que vê”. Por outro lado, dizemos que o ato é anterior à potência, segundo o tempo, quando se considera os itens supracitados em relação a algo que é apenas especificamente idêntico. A causa eficiente (e formal) da geração de um homem, por exemplo, é especificamente a mesma, a saber, um homem, mas numericamente distinta da coisa gerada, (dado que *um* indivíduo humano gera *outro* indivíduo humano). Assim, para que um ser humano possa ser em potência, é necessário que exista, anteriormente a ele, pelo menos dois seres humanos em ato, um varão e uma mulher, os quais possam fornecer os elementos necessários à geração humana, o esperma e o mêsruo<sup>63</sup>. O mesmo ocorre com o trigo e com o músico, os quais, para virem a ser, é necessário que tenham existido, primeiramente e respectivamente, um trigo em ato que possa ter gerado a semente que lhe dará origem e um músico previamente existente em ato que possa atualizar a capacidade musical (do músico em potência) mediante ensinamentos (cf. 1049b18-29).

---

<sup>63</sup> A rigor, segundo Aristóteles, o esperma não é a matéria (nem próxima nem remota) da geração animal e Ross apontou isso em seu comentário (1997, vol.ii, p.260), dizendo que a ocorrência, em 1049b21, do termo ‘spérma’ refere-se não ao elemento masculino da geração, o qual é causa formal e eficiente dela, mas à semente de uma planta. Segundo a biologia aristotélica, na geração humana ocorre uma simbiose entre esses dois elementos (esperma e mêsruo), mas há uma diferença irreduzível entre as funções que esses dois elementos possuem nesse processo, pois o esperma masculino transporta o princípio de atualidade e determinação do ser em geração, a forma ou o princípio anímico, enquanto o mêsruo é princípio de potencialidade e indeterminação que é passivamente determinado pelo princípio de atualidade. Quando há o predomínio perfeito e completo do princípio de atualidade e determinação, provido pelo pai, sobre o princípio de indeterminação e potencialidade, dado pela mãe, então nasce um menino. Caso o princípio superior (o ato ou forma) não consiga predominar por completo sobre o princípio de potencialidade (a matéria), então ocorre a geração de uma menina (cf. *Da geração Animal* I 18).

Em 1049b29-1050a3, segundo Ross (1997, vol. ii, p.260), Aristóteles prossegue provando a anterioridade do ato sobre a potência, segundo o tempo, a partir da extração de um corolário do princípio que embasou os argumentos apresentados anteriormente, a saber, “que um *A potencial* só pode ser feito *A atual* por um membro da mesma espécie”. Segundo o comentador, esse princípio pode ser tomado de dois modos: i) que um construtor em potência pode ser transformado num construtor atual somente através dos ensinamentos de um outro construtor atual; ii) que a potência de construir só pode ser atualizada mediante o concurso de um ato de construção ainda imperfeito ou não artístico. O primeiro sentido já fora discutido e exemplificado por Aristóteles na passagem imediatamente anterior. No segundo, Aristóteles parece estar querendo chamar a atenção que, para dizer que um artífice, numericamente o mesmo, é capaz de construir ou tocar cítara, é necessário que esse mesmo indivíduo já tenha construído algo ou tocado a cítara: “parece impossível ser construtor sem ter construído nada ou citarista sem haver tocado a cítara, pois o que aprende a tocar a cítara aprende a tocá-la tocando-a e o mesmo ocorre aos demais”.

Dessa maneira, no caso das artes, parece ponto pacífico que o ato é anterior, segundo o tempo, à potência segunda em relação a dois indivíduos de uma mesma espécie. Dizemos que um bebê ou um homem que nunca fora iniciado na arte da música ou da arquitetura são capazes de tocar um instrumento musical ou edificar em um sentido distinto do que quando dizemos que um músico ou um arquiteto, que estão dormindo, por exemplo, são capazes de fazer música e edificar. O bebê e o homem têm a potência primeira de fazer música e edificar na medida em que eles têm a potência de vir a aprender os ensinamentos que os conduzirão à aquisição dessas disposições (potências) artísticas. Já o músico e o construtor, quando não estão construindo, têm a potência segunda de fazer música e edificar. É assim porque, tendo adquirido a disposição em questão, basta que eles queiram fazer uso em ato dos conhecimentos artísticos que eles já possuem (os quais consistem numa potência passiva de seus intelectos). Para assim serem, foi necessário, em primeiro lugar, que esses conhecimentos fossem produzidos em ato pelo intelecto, para que, posteriormente, quando o artífice acaba a obra e deixa, então, de estar, enquanto artífice, em ato, tais conhecimentos que o permitiram produzir o artefato passem a ser uma função ou potência passiva em seu intelecto.



Assim, no que concerne à potência segunda, parece claro que o ato precede a potência, segundo o tempo.

No entanto, há também um sentido em que o ato deve ser considerado anterior, no tempo, à potência segunda do ponto de vista de um indivíduo numericamente o mesmo. Aristóteles parece estar dizendo que o ato artístico, mesmo que “imperfeito” (próprio àquele que ainda não possui plenamente uma arte, dado que essa só pode pertencer àquele que uma vez já tenha exercido a arte de modo acabado e perfeito), é anterior, no tempo, à potência que alguém possui de exercer perfeitamente uma arte (à potência segunda). Assim, os atos de tocar ou de edificar, ainda que imperfeitos (e próprios, portanto, àquele que possui a potência primeira de tocar ou edificar perfeitamente), antecedem no tempo o ser capaz de tocar e edificar perfeitamente (ter a potência segunda de tocar ou edificar). Nesses casos, é necessário que haja previamente algo em ato, mesmo que isso seja, em sentido estrito e próprio, um ato não artístico. Desse modo, faz-se claro que a arte é de tal natureza que sua aquisição está indissociavelmente ligada à prática ou atualização, ou seja, para possuir potencialmente uma disposição artística perfeita (ter a potência segunda de exercer uma arte) são necessários atos prévios que conduzirão a ela.

Aristóteles encerra essa passagem chamando a atenção para um sofisma acerca dessa questão, que é engendrado a partir da não observância das distinções que ele acabara de traçar: aquele que está aprendendo uma arte exerce atos da arte. No entanto, alguém só pode aprender uma arte se ele ainda não a tem. Mas, se ele não a tem, então é impossível que ele pratique atos dessa arte. Esse argumento sofístico só vigora quando o observador de um processo de mudança não é capaz de distinguir ou separar (em potência, visto que uma divisão em ato colocaria fim ao processo) as etapas ou partes de um processo de aprendizagem de uma arte, o qual conduz alguém a alcançar, de modo totalmente acabado, essa disposição artística. Nesse mesmo sentido, Ross (1997, vol.ii, p.261) argumenta que, quando se toma, por exemplo, a construção de uma casa, é possível distinguir, no percurso que conduzirá à casa acabada, coisas em ato, como os alicerces da casa, sem que isso, de modo algum, represente uma divisão atual no processo de vir a ser da casa, pois os alicerces só podem ser considerados em ato enquanto alicerces, mas não em relação ao vir a ser da casa (pois os alicerces são a casa apenas em potência), o qual é o processo relevante à sua descrição. Assim, a crítica dos

sofistas reside no fato que a aquisição das disposições que consistem na detenção de uma capacidade de agir conforme uma representação do intelecto parece envolver uma contradição na medida em que exige a satisfação simultânea de duas condições excludentes, a saber, que, para alguém aprender algo que ele não sabe (estar inserido num processo cujo fim é obter em ato os conhecimentos de uma arte), é necessário que ele já o saiba (que o aprendiz já disponha dos conhecimentos artísticos enquanto uma potência passiva do intelecto). No entanto, o Estagirita mostrou que isso é um sofisma decorrente do fato de esses filósofos não distinguirem entre os diversos modos em que algo pode ser dito 'ser em potência'. A primeira vista, parece não ser evidente como a suposição da prioridade temporal do ato sobre a potência segunda, do ponto de vista de um indivíduo numericamente idêntico, pode salvar Aristóteles do sofisma supracitado, uma vez que exercer atos artísticos é condição de possibilidade da aquisição da potência de exercê-los. Ou seja, para que um indivíduo numericamente idêntico aprenda a tocar a cítara (adquira a potência segunda de tocá-la) é preciso que (temporalmente) antes disso, ele exerça atos de tocar a cítara. Essa tese parece encaixar-se perfeitamente na estrutura do sofisma: alguém só vem a aprender a tocar a cítara se não o sabe e, uma vez que não o saiba, não pode exercer o ato de tocar a cítara, caso contrário, já o sabia, o que impede o estabelecimento de uma possibilidade genuína de aprendizagem, como bem queria o argumento sofístico. Como, então, poder-se-ia aceitar a tese da anterioridade temporal do ato sobre a potência segunda, com relação a um indivíduo numericamente idêntico, e, ao mesmo tempo, impedir a vigência do argumento sofístico? Parece que Aristóteles traçara, em *Ética Nicomaqueia* II 4, uma distinção consonante com a tese em questão e que impede a vigência do argumento sofístico, a saber, a de atos conforme a virtude e por causa da virtude. Os atos que o aprendiz de citarista executa são atos apenas conformes a arte de tocar a cítara, os quais possuem apenas uma certa semelhança com o ato artístico. Já o detentor da potência segunda de tocar a cítara, quando a atualiza, executa atos por causa do conhecimento que dispõe dessa arte. Assim, o sofisma parece perder sua força quando se apela para a distinção existente entre aquilo que causa os atos do aprendiz de citarista e do citarista, a saber, respectivamente, uma semelhança com o ato artístico e o conhecimento da arte de tocar a cítara.

Em 1050a4-b34, Aristóteles passa à explicação da anterioridade do ato sobre a potência segundo a substância. Em primeiro lugar (1050a4-b2), o Estagirita

prova isso em relação à análise do vir a ser das substâncias sensíveis. Aquilo que é posterior no processo de geração é anterior em relação à forma e à substância, por exemplo, o homem é anterior ao menino e um indivíduo humano anterior ao esperma, pois um já tem a forma e o outro não. A potencialidade, considerada em si mesma e não em relação ao ato de que é potência, é ininteligível porque não é realmente nada de determinado e, dado que ser, em sentido principal, é ser determinado, a potência é um modo de ser muito frágil, um quase não ser que só pode ser concebido e ser dito existente em relação àquilo que é em ato, que já possui uma forma acabada. A distinção entre ato e potência explica, de maneira mais fundamental, como se dá a unidade substancial do composto hilemórfico na medida em que pretende dar total inteligibilidade ao modo de interação de princípios distintos, forma e matéria, cuja união, no caso das substâncias sensíveis, é irrevogável. A matéria e a potência mostram-se seres da ordem do relativo: elas só são o que são na medida em que mantêm uma relação com a forma e o ato, isto é, na medida em que são informadas e determinadas por tais princípios.

Para mostrar a anterioridade do ato sobre a potência, segundo a substância, o próximo passo argumentativo de Aristóteles consistirá em mostrar que esses princípios (ato e forma) identificam-se também ao fim ao qual tende uma ação ou um processo de geração e que só se pode dar alguma consistência ontológica à potência na medida em que ela for referida a esse fim. Aristóteles exemplifica essa anterioridade substancial do ato, enquanto fim, em relação às coisas naturais, dizendo que os animais não veem com vistas a ter a capacidade de ver, mas com vistas à realização do fim pelo qual eles dispõem da faculdade da visão, o ver em ato. O mesmo ocorre em relação àqueles que dispõem de potências racionais, como, por exemplo, os que constroem e especulam, pois o construtor não pratica a arte de construir tendo como fim outra coisa do que o construto nem o sábio investiga tendo como fim outra coisa do que o alcance da verdade. Eles não fazem nada do que fazem visando a possuir a potência de construir e especular. Ou seja, o exercício de qualquer ato não visa à aquisição da potência segunda, por ela mesma, mas o próprio ser em ato que é, então, o fim ao qual visa tudo aquilo que é em potência.

Em 1050a15, Aristóteles mostra, então, a razão pela qual matéria e potência se identificam, tendo em vista mostrar que a tese da anterioridade do ato sobre a potência, enquanto aquele é o fim ao qual esta tende, vale também para o

caso das potências passivas, sejam elas concernentes a artefatos ou a coisas naturais. A matéria é dita ser em potência algo determinado porque tem a capacidade de vir a ser determinada por uma certa forma e, assim, quando sofrer essa determinação em ato, o composto do qual ela é matéria possuirá então, uma forma. O mesmo se dá em relação às demais coisas, inclusive naquelas cujo fim é um movimento. Assim, por exemplo, um professor considera que alcançou o seu fim quando conduziu seu aluno a exercer em ato a ciência que lhe ensinou, ficando claro que o fim é o ato, mesmo que tal fim consista no movimento através do qual um aluno passa a agir segundo um conhecimento que, antes de recebê-lo de seu professor, não detinha.

Aristóteles prossegue (em 1050a19) ratificando a necessidade do ato ser o fim ao qual a potência tende ao mostrar algumas inconsistências que se seguiriam, caso essa tese não fosse aceita. Dessa maneira, se alguém considera que a perfeição e fim de uma coisa não é a sua atualidade, então teremos algo parecido com a escultura (ou pintura, pois Pauson parece ter sido pintor, cf. Ross, 1997, vol.ii, p.263-264) de Hermes produzida por Pauson. Pois, do mesmo modo como não é possível perceber se essa escultura de Hermes era em relevo ou cavada no mármore, isto é, se estava fora ou dentro do mármore, também tornar-se-á difícil saber se o conhecimento foi assimilado e internalizado pelo discípulo. Ou seja, se a atualidade não for o fim ao qual as coisas tendem, não se poderá saber se o professor alcançou seu fim, pois não será possível verificar se o aluno assimilou, de fato, o que o professor lhe ensinara, dado que isso só pode vir a ser evidente na medida em que o aluno mostrar que sabe agir segundo ela, isto é, que ele é capaz de tornar em ato o artefato que é fim dessa atividade artística. Aristóteles prossegue querendo chamar a atenção para o fato que os termos *enérgeia* e *entelécheia* são derivados, respectivamente de 'atividade' (*érgon*) e 'fim' (*télos*) e, que uma vez tendo sido mostrado que o ato ou atividade é fim, o termo '*enérgeia*' está diretamente ligado ao termo '*entelécheia*' na medida em que esta é a realização completa e perfeita daquele (que é ato e forma) e toda atividade tende a ele.

Em 1050a23-b2, Aristóteles chama a atenção para o fato que o produto (algo cujo ato possui existência separada em relação à atualização da atividade) não é o fim da atividade de todas as coisas, como o é das atividades artísticas. Pois o fim de algumas potências ativas consiste no mero uso dessas potências e não em algo produzido por essa atividade, como é o caso, por exemplo, da capacidade de

ver, cujo fim é o ato de ver e não um produto em adição a essa atividade. Já nas potências ativas, tais como as artes, o fim consiste no produto que resulta dessa união: a arte de construir, por exemplo, tem como fim a casa, a qual é um produto diferente e separado em relação à atividade de construir. Deve-se observar, a partir dessas considerações, que há dois tipos distintos de potências ativas, a saber, aquelas cujo fim consiste num produto externo à atividade que lhes é relativa e aquelas cujo fim reside em seu próprio uso ou exercício. No caso das primeiras, a atualidade e perfeição não residem no seu exercício, mas naquilo que é produzido por esse exercício. Por exemplo, a casa edificada é ato e perfeição da arte da edificação e o pano tecido é a atualização completa da arte de tecer e, de modo semelhante, isso se aplica, em geral, ao que é movido, o qual é o fim perfeito do movimento. Já no caso das segundas, a atualidade e perfeição residem no próprio agente que as pratica e, não, em algo que seja externo ao agente que atualiza essa potência ativa. Por exemplo, a visão, a especulação, a vida e a felicidade são atualidade e perfeição da potência naquele que vê, naquele que especula, naquele que vive e naquele que é feliz, conforme explica Tomás de Aquino, §1862-5 (Aquinas, 1961, pp.616-617).

Em 1050b2-6, Aristóteles encerra sua apresentação do primeiro grupo de argumentos que tencionavam provar a anterioridade do ato sobre a potência, segundo a substância, por meio da consideração da relação existente entre esses dois princípios relativamente às coisas sensíveis, sejam elas naturais ou artificiais. Nesse encerramento, Aristóteles reforça a conclusão que os argumentos supra-apresentados tornaram evidente, a saber, a substância e a forma são ato e que, assim sendo, ele possui primazia ontológica absoluta sobre a potência.

Em 1050b6-34, Aristóteles inicia a apresentação de um segundo grupo de argumentos em prol da anterioridade do ato sobre a potência, segundo a substância, cuja base é a consideração das substâncias não corruptíveis em comparação com as corruptíveis.

O Estagirita afirma que há um sentido mais fundamental, em relação ao que fora apresentado, no qual o ato é anterior à potência e que tal sentido diz respeito à anterioridade que as coisas eternas possuem, segundo a substância, em relação às corruptíveis, pois nada que é eterno é em potência, ao contrário das coisas corruptíveis. Se o ato é anterior à potência, então, pela mesma razão, as coisas que são constituídas apenas por esse princípio superior são anteriores àquelas que são

constituídas também pelo princípio inferior, a potência. A razão da potência ser a causa da inferioridade ontológica das coisas corruptíveis em relação às eternas é a seguinte: toda potência é potência dos contrários, de modo que aquilo que tem a potência de vir a ser A pode tanto vir a ser em ato A quanto não vir a ser em ato A. Assim, aquilo que é apenas possível pode não existir e, se pode não existir, é corruptível em sentido absoluto (concernente à corrupção segundo a categoria da substância) ou relativamente, isto é, segundo aquilo que ele pode não ser sem deixar de existir absolutamente (concernente à corrupção segundo a categoria dos acidentes). Nenhum, dentre os seres incorruptíveis, pode ter a potência de ser ou de não ser, segundo a substância, pois nada que é eterno pode deixar de ser em algum momento do tempo e, se não há nenhum momento no tempo em que essas substâncias não existiram, não existem ou não existirão, então elas são incorruptíveis.

Aristóteles prossegue afirmando que as coisas necessárias não existem em potência, dado que, se são necessárias, não podem tanto ser quanto não ser, mas apenas ser. Os seres eternos são seres que existem de necessidade, pois, se não fosse necessário que existissem, poderiam não ser e, portanto, não seriam eternos. Nesse caso, eles seriam corruptíveis, o que por sua vez, implicaria que tampouco as coisas que dependem de alguma maneira da sua existência poderiam existir. Portanto, se o que existe de necessidade não existe potencialmente e as coisas primeiras existem de necessidade, então elas não existem potencialmente, o que reforça a tese que o ato é anterior à potência, segundo a substância. Aquilo que vale para as substâncias eternas vale também para o movimento, pois, se algum movimento é eterno, então ele não é potencial, do mesmo modo, nada que é movido eternamente pode ser movido em potência, a menos que se o entenda em potência *relativamente* (e nunca absolutamente) às posições que ele periodicamente está. Para esse tipo de movimento é possível admitir uma matéria, mas não como aquela que pertence aos seres corruptíveis. Em razão do movimento eterno não ser potencial, o temor (dos physicalistas) que os astros parem é infundado, pois esse movimento não possui a potência de cessar.

Em 1050b28-30, Aristóteles compara o movimento das coisas eternas e das corruptíveis chamando atenção, primeiramente, para o fato que as últimas imitam as primeiras na medida em que também possuem em si e por si mesmas seu princípio de movimento, o qual lhes determina a operar sempre os mesmos tipos de

mudanças; como, por exemplo, o princípio de movimento do fogo o determina a produzir sempre o calor. No entanto, as coisas corruptíveis diferem das eternas na medida em que o movimento das últimas é sempre atual e o das primeiras ora são em potência ora em ato, pois é verdade que, quando o fogo está movendo-se em ato, então ele produz sempre o mesmo efeito, o calor. Nesse sentido, Aristóteles, em 1051b31-34, afirma que todas as potências, sejam elas racionais ou irracionais, como a capacidade que o construtor tem de edificar e que o fogo tem de aquecer, possuem a potência de determinações opostas relativamente ao fato que ora podem estar em ato e ora em potência. Em sentido absoluto, é evidente que somente as potências racionais têm a potência da produção dos contrários, assim como a medicina pode causar tanto a saúde quanto a doença, mas o fogo só tem a potência de produzir calor e não o seu contrário, o frio.

Tendo por base as conclusões a que a argumentação de  $\Theta$  8 chegou, Aristóteles pretende poder afirmar que as Formas postuladas por Platão não são anteriores, segundo a substância, em relação às substâncias sensíveis, porque elas não são em ato. Assim, em 1050b34-1051a2, Aristóteles pretende arruinar a possibilidade das Formas platônicas serem substâncias, em sentido primeiro, e, portanto, as causas pelas quais as substâncias sensíveis são essencialmente o que são, do seguinte modo: a Forma de Conhecimento será posterior ao conhecimento que o sábio atualiza, a Forma de Movimento será posterior a quaisquer movimentos em ato. Parece haver uma pressuposição, completamente estranha ao platonismo, a saber, que os universais são apenas em potência, para que a tese da impossibilidade das Formas serem tomadas como substancialmente anteriores às coisas do mundo sensível ganhe consistência. Caso isso seja concedido, quando um indivíduo atualiza um conhecimento qualquer, uma vez que foi provado que o ato é anterior à potência, o conhecimento desse indivíduo, sendo atual, será anterior e mais conhecimento do que o Conhecimento em si. Da mesma maneira, quaisquer movimentos atuais serão anteriores e mais movimento do que o Movimento em si<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Conforme explica Makin *in*: Aristotle (2006, p.220).

3. *Considerações finais: a prioridade do ato sobre a potência como o ápice da tese sobre a determinação do ser*

Como fora dito na introdução deste texto, a tese que ser é, em sentido principal, ser determinado impulsiona os passos capitais da construção da ciência buscada. A primeira manifestação de tal tese pode ser reconhecida quando da exclusão da causa material como uma das causas que poderiam vir a ser objeto próprio de investigação da filosofia primeira durante a discussão da primeira aporia<sup>65</sup>. Tal exclusão, operada em B, será justificada quando Aristóteles oferecerá sua definição de matéria, em Z 3 1029a20-21: “Entendo por matéria aquilo que, por si, não é algo nem quantidade nem nenhuma outra coisa dentre as que determinam o ser”. A natureza da matéria a impede de operar como princípio e causa da determinação do ser, visto que, por si mesma, ela não é nada de determinado e, assim sendo, toda e qualquer determinação que a matéria pode vir a comportar, lhe advém de um outro princípio, a saber, a forma. Assim, a matéria só é “algo determinado” na medida em que mantém relação com a forma do composto de que é matéria.

Em  $\Gamma$  2, a tese da determinação pode ser encontrada na transposição do problema da multivocidade do ser operada pela eleição da substância como o objeto da ciência buscada. A substância se torna o principal modo de ser, ao qual todos os demais modos categoriais (nos quais o ser sensível encontra-se disperso) fazem referência. A categoria da substância se mostra a única capaz de preencher o requisito da “separação” e do “ser algo determinado” (Z 3 1029a27-28: “Pois o ser separável e algo determinado parece corresponder sobretudo à substância”). O sentido da separabilidade e da determinação que estão em jogo, em Z, são aqueles que concernem, respectivamente, ao fato que a substância, para existir, não

---

<sup>65</sup> “Pertence a uma só ou a várias ciências o estudo de todos os tipos de causas?” Aporia anunciada em  $\beta$ 1 995b4-6 e discutida em B 2 996a18-b26. O contexto da exclusão da causa material, que ocorre em 996b1-26, é o de defesa da tese que os diferentes tipos de causa devem ser tratados, não por uma única ciência, mas por diversas. O impasse se engendra na medida em que parecerá difícil decidir qual ciência deve ser denominada a que se busca, pois há tantas razões para afirmar que seja aquela que trata da causa eficiente, quantas há para afirmar que seja a que trata da causa final ou da formal, uma vez que todos esses três tipos de causalidade parecem apresentar igualmente méritos para ocupar tal posição.



depende da existência de nenhuma outra coisa a não ser ela mesma (ao contrário do que ocorre aos acidentes, os quais só podem existir na medida em que existem na substância<sup>66</sup>) e à permanência da identidade da substância sensível no que se refere àquilo que lhe determina essencialmente, malgrado a indeterminação a qual ela está exposta devido à fraqueza ontológica dos acidentes que nela inerem. Ainda em  $\Gamma$ , é possível encontrar a tese da determinação operando como motor da prova, por retorção, da validade do princípio de não-contradição. A única exigência que Aristóteles faz ao opositor da validade do PNC é ele signifique “algo determinado” para si e para outrem ( $\Gamma$  4 1006a21-b11). É tão somente a partir dessa exigência que Aristóteles crê poder fazer com que os argumentos do adversário se voltem contra ele próprio, isto é, é assim que o Estagirita pretende tornar evidente ao opositor que, ao tentar negar a validade do PNC, ele já faz uso de tal princípio, ficando claro, assim, que o PNC é condição de possibilidade do discurso significativo. Como seria de se esperar, também a prova ontológica do PNC, realizada em  $\Gamma$  5-6, será construída sobre a tese que ser, em sentido principal, é ser determinado: é porque o ser não é assim e não assim ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto que o princípio que funda a possibilidade do discurso sobre ele é válido, ou seja, no fim das contas, o PNC é um princípio lógico porque ontológico.

O vigor da tese da determinação do ser marca também a eleição da forma como princípio de substancialidade, em mais alto grau, da substância composta. Nesse sentido, Aristóteles afirma, em Z 3 1029a5-7: “se a forma é anterior à matéria e mais ser que ela, pela mesma razão, será também anterior ao composto de ambas” e, em 1029a27-32:

Pois, parece corresponder, sobretudo à substância, o ser separável e algo determinado; por isso, a forma e o composto de ambas parecem ser substância, em mais alto grau, do que a matéria. Mas omitamos a substância composta de ambas, a saber, a que se compõe de matéria e forma, pois é posterior e clara.

Assim, a forma será considerada princípio de substancialidade, em mais alto grau, da substância composta na medida em que ela responderá pelo princípio de determinação da substância. Uma vez que a matéria é da ordem do relativo, sendo

---

<sup>66</sup> Conforme fora exposto anteriormente, pp. 2-3, quando da exclusão do ser acidental do escopo investigativo da filosofia primeira.

algo de determinado tão somente na medida em que mantém relação com a forma, a forma será responsável pelo princípio de identidade da substância, o princípio especificador que torna possível responder o que é precisamente ser para cada uma das substâncias compostas. Assim, é claro que, na medida em que o composto é dotado de matéria, ele é menos apto a responder, enquanto tal, por aquilo que é princípio e causa de ele ser exatamente o que é, por seu princípio de determinação.

Em H 1-2, Aristóteles defenderá a existência de um forte vínculo entre os pares matéria-forma e potência-ato, vendo nesse vínculo a explicação mais fundamental da relação que os princípios que respondem pela alteridade e identidade, respectivamente, das substâncias móveis mantêm entre si. Em H 1 1042a27-28, Aristóteles afirma: “ao dizer matéria, me refiro ao que, não sendo algo determinado em ato, é algo determinado em potência”. Desse modo, a matéria, tomada como princípio de potencialidade, é condição de possibilidade da mudança, no caso das substâncias móveis. Até Z, era sabido que a matéria era fonte de indeterminação na medida em que não podia ser, por si mesma, nada de determinado. A novidade trazida por H é que a matéria, enquanto potência, será capaz de explicar como tal princípio de indeterminação é justamente aquele que explica a possibilidade da mudança<sup>67</sup> da substância, fenômeno definidor da substância sensível. Já a forma, que fora estabelecida, em Z, como princípio de substancialidade, em mais alto grau, das substâncias sensíveis, ao ser tomada como ato ou princípio de atualidade, responderá em última instância pelo princípio e causa da determinação da substância móvel na medida em que será capaz de responder pelo princípio de identidade da substância móvel, aquilo que a faz ser exatamente o que ela é.

Tendo tomado a matéria como princípio de potencialidade e a forma como atualidade, a razão última pela qual a forma é anterior e mais ser do que a matéria parece ser dada na medida em que se puder provar que o ato é anterior à potência e é justamente isso que fora feito em  $\Theta$  8. Nesse sentido, parece não ser exagerado acreditar que a prova da prioridade do ato sobre a potência é o que fundamenta, em última instância, por que ser, em sentido principal, é ser determinado, sendo a forma, considerado como ato, aquilo que responde pelo princípio de determinação e identidade da substância composta.

---

<sup>67</sup> Em 1042a35-b7, a matéria será dita sujeito da mudança segundo o lugar, a quantidade, a alteração e a geração e corrupção.

A primazia lógica, temporal e ontológica do ato sobre a potência parece abrir caminho para mais uma ramificação da tese da determinação do ser, localizada em  $\Lambda$  6-7. Assim como a matéria e a potência, consideradas como causa da alteridade e mobilidade da substância sensível, só puderam ter suas naturezas compreendidas na medida em que se observa a dependência que possuem em relação à forma e ao ato, enquanto eles são causa da identidade da substância móvel, a inteligibilidade da eternidade do movimento do universo<sup>68</sup> dependerá da existência de um princípio movente que, ele próprio, seja eterno e imóvel. Para que ele não seja móvel, será preciso, evidentemente, que ele não possua matéria e potência, as quais são princípio de indeterminação e, portanto, não lhe poderia caber ser outra coisa que não ato puro. Nesse sentido, poder-se-á encontrar, ao longo desses dois capítulos de  $\Lambda$ , a reiteração da prioridade do ato sobre a potência como uma tese sem a qual não seria possível compreender a realidade, seja da substância sensível, seja da supra-sensível, da qual depende, em última instância, a inteligibilidade da eternidade do movimento do universo.

---

<sup>68</sup> A prova da eternidade do movimento é tão somente mencionada na *Metafísica* (em  $\Lambda$  6 1071b6-7) e reiteradamente retomada pelos capítulos subsequentes), tendo sido operada em *Física* VIII 1-3.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APHRODISIAS, A. *On Aristotle Metaphysics 1*. [Translated by W. E. Dooley]. London, Duckworth, 1989.
- APHRODISIAS, A. *On Aristotle Metaphysics 2 & 3*. [Translated by W. E. Dooley & A. Madigan]. London, Duckworth, 1992.
- APHRODISIAS, A. *On Aristotle Metaphysics 4*. [Translated by A. Madigan]. London, Duckworth, 1993.
- APHRODISIAS, A. *On Aristotle Metaphysics 5*. [Translated by W. E. Dooley]. London, Duckworth, 1994.
- AQUINAS, T. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. [Translated by J. Rowan]. Chicago, Henry Regnery Company, 1961.
- AQUINAS, T. *Commentary on Aristotle's Physics*. [Translated by R. J. Blackwell, R. J. Spath, W. E. Thirlkel]. Indiana, Dumb Ox, 1995.
- AQUINAS, T. *Exposition of Aristotle's treatise On the Heavens*. [Translated by R. F. Larcher and P. H. Conway]. Ohio, College of St. Mary of the Springs Columbus 19, 1964.
- ARISTOTE. *La Métaphysique*. [Traduction et commentaire par J. Tricot]. 2 tomes. Paris, Vrin, 2003.
- ARISTOTLE. *De Anima*. [Translated by R. D. Hicks]. New York, Prometheus Books, 1991.
- ARISTOTLE. Generation of animals. [Translated by A. Platt]. *Complete Works of Aristotle*, Vol. I. Jonathan Barnes (ed.). Princeton University Press, 1995, p.1111-1218.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. [Edición trilingüe por Valentín García Yebra]. Madrid, Gredos, 1998.
- ARISTOTLE. *Metaphysics*. [A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross]. 2 Vol., Oxford University Press, 1997.
- ARISTOTLE. *Metaphysics – Books B and K 1-2*. [Translated with a commentary by Arthur Madigan]. Clarendon Aristotle series, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- ARISTOTLE. *Metaphysics – Books Γ, Δ, E*. [Translated with a commentary by Christopher Kirwan]. Clarendon Aristotle series, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- ARISTOTLE. *Metaphysics – Book Θ*. [Translated with a commentary by Stephen Makin]. Clarendon Aristotle series, Oxford, Clarendon Press, 2006.

- ARISTOTLE. Nicomachean Ethics. [Translated by W. D. Ross]. *Complete Works of Aristotle*, Vol. II. Jonathan Barnes (ed.). Princeton University Press, 1995, p.1729-1867.
- ARISTOTLE. Physics. [Translated by R. P. Hardie & R. K. Gaye]. *Complete Works of Aristotle*, Vol. I. Jonathan Barnes (ed.). Princeton University Press, 1995, p.314-446.
- ARISTOTLE. On the Heavens. [Translated by J. L. Stocks]. *Complete Works of Aristotle*, Vol. I. Jonathan Barnes (ed.). Princeton University Press, 1995, p.447-511.
- ARISTOTLE. Posterior Analytics. [Translated by Jonathan Barnes]. *Complete Works of Aristotle*, Vol. I. Jonathan Barnes (ed.). Princeton University Press, 1995, p.115-166.
- AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, PUF, 2005.
- AUBENQUE, P. "Suarez et l'avènement du concept d'être". In: *Problèmes aristotéliens I – Philosophie théorique*. Paris, 2009.
- AUBRY, G. *Dieu sans la puissance: dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*. Paris, Vrin, 2006.
- BARNES, J. "Metaphysics". In BARNES, J. (ed.): *Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press, 2008, pp.66-108.
- BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2002.
- BRENTANO, F. *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*. Paris, Vrin, 2005.
- CRUBELIER, M. "Aporiai 1-2", In: CRUBELIER, M. & LAKS, A. (ed.). *Aristotle's Metaphysics Beta*. Symposium Aristotelicum. Oxford University Press, 2009, pp.47-72.
- JAEGER, W. *Aristóteles – bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México, Fondo de cultura económica, 1995.
- MANSION, A. Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles. In: ZINGANO, M. (Org.): *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo, Odysseus, 2005, p.123-176.
- MANSION, S. Les apories de la Métaphysique aristotélienne. In: *Autour d'Aristote*, recueil d'études offert à Mgr A. Mansion, Louvain, 1955, p.141-179.
- OWEN, G. E. L. "Lógica e Metafísica em algumas obras iniciais de Aristóteles". In: ZINGANO, M. (Org.): *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo, Odysseus, 2005, p.177-204.
- OWENS, J. *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.

- POLITIS, V. *Aristotle and the Metaphysics*. New York, Routledge, 2005.
- PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e dialética em Aristóteles*, São Paulo, UNESP, 2000.
- PORCHAT PEREIRA, O. Voltando à dialética de Aristóteles. *Analytica*, V. 8, n°1, Rio de Janeiro, UFRJ, 2004, p.143-188.
- REALE, G. *Aristóteles – Metafísica: ensaio introdutório*. Vol.I, São Paulo, Loyola, 2001.
- REEVE, C. D. C. “Aristóteles e as virtudes do intelecto”. In: KRAUT, R. (Ed.) *Aristóteles: Ética a Nicômaco*, Porto Alegre, Artmed, 2009, pp.186-203.
- ROSS, W. D. *Aristotle*. London, Methuen, 1974.
- SANTOS, M. *As aporias do livro B da Metafísica de Aristóteles*. Dissertação de Mestrado, UFRGS, IFCH, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Porto Alegre, 2006.
- ZÁCHIA, E. I. *A ciência da Metafísica de Aristóteles*. Dissertação de mestrado - UFRGS, IFCH, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Porto Alegre, 2007.
- ZINGANO, M. Dialética, indução e inteligência na aquisição dos primeiros princípios. *Analytica*, V. 8, n°1, Rio de Janeiro, UFRJ, 2004, p.27-41.
- ZINGANO, M. A homonímia do ser e o projeto metafísico de Aristóteles. *Dissertatio*, nº. 5, Pelotas, UFPel, 1997, p.5-31.
- ZINGANO, M. *Platão e Aristóteles – os caminhos do conhecimento*, São Paulo, Odysseus, 2002.
- ZINGANO, M. “Aspásio e o problema da homonímia”. *Estudos de Ética*, São Paulo, Discurso, 2007, pp.549-597.