



**PUC-SP Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**

**PUC-SP**

**Rafael Sacramento de Souza**

**O conhecimento científico e o conceito de  
substância na filosofia primeira de  
Aristóteles**

**Mestrado em Filosofia**

**São Paulo**

**2016**



**PUC-SP Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**

**PUC-SP**

**Rafael Sacramento de Souza**

**O conhecimento científico e o conceito de  
substância na filosofia primeira de  
Aristóteles**

**Mestrado em Filosofia**

Dissertação apresentada a Pontifícia  
Universidade Católica de São Paulo, como  
exigência parcial para a obtenção do título  
de Mestre em Filosofia Sob a orientação da  
prof. Dr (o) Marcelo Perine

**São Paulo**

**2016**

**Banca Examinadora**

**Professor Dr. Marcelo Perine**

**Professor Dr. Maurílio José de O. Camello**

**Professor Dr. Antonio José R. Valverde**

RESUMO: O objetivo da presente dissertação é mostrar que a concepção aristotélica do conhecimento, formulada no *De Anima*, é perfeitamente compatível com a concepção da *filosofia primeira* como “ciência buscada”, tal como aparece na obra *Metafísica*. Com efeito, a “ciência buscada” se apresenta em quatro sentidos: 1) ciência das causas e dos princípios; 2) ciência do ser enquanto ser; 3) teoria da substância e 4) ciência teológica. A ciência que realiza de modo excelente o desejo natural de conhecer, que caracteriza “todos os homens”, é chamada *filosofia primeira* porque trata das causas e princípios do ser enquanto ser na sua totalidade. Esta ciência, segundo Aristóteles, responde ao problema que “desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: ‘que é o ser’ [que], equivale a este: ‘que é a substância’”. A resposta a este problema começa pela resposta à pergunta sobre o que é a substância em geral e se conclui com a resposta à questão sobre que substâncias existem. A ciência teológica, que demonstra a existência de uma substância suprassensível, eterna e imóvel, causa e princípio do ser enquanto ser, é o zênite da *filosofia primeira* e a prova da unidade dos seus quatro sentidos.

*Palavras chaves:* Filosofia Primeira, Metafísica, Conhecimento, Substância, Teologia

SUMMARY: The purpose of this dissertation is to show that the Aristotelian conception of knowledge, formulated in the book *De Anima*, is perfectly compatible with the design of the *first philosophy* as "science sought" as it appears in the book called *Metaphysics*. Indeed, the "science sought" is presented in four ways: 1) science of causes and principles; 2) science of being as being; 3) theory of substance and 4) theological science. The science that performs excellently the natural desire to know, which features "all men", is called *first philosophy* because it deals with the causes and principles of being as being in its entirety. This science, according to Aristotle, responds to the problem that "since ancient times, as now and always, is the eternal object of research and the eternal problem, 'what is being' [that] amounts to this: 'what is the substance'". The answer to this problem begins by answering the question about what is the substance in general and concludes with the answer to the question about which kind of substances do exist. The theological science that demonstrates the existence of a super sensible substance, eternal and unmoved, cause and principle of being as being, is the zenith of the first philosophy and proof of the unity of the four ways in which it is presented.

*Key words:* First Philosophy, Metaphysics, Knowledge, Substance, Theology

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1. O CONHECIMENTO NO <i>DE ANIMA (PERÌ PSYKHÊS)</i> .....	9
1.1 Delimitação da Alma quanto à Natureza no Ato de Conhecer e suas Graduações.....	11
1.2 Os Órgãos dos Sentidos e o Ato de Conhecer.....	18
1.3 Ascendendo no Processo de Conhecimento: A Imaginação.....	20
1.4 Os dois Intelectos: Realização mais Radical do Ato de Conhecer.....	24
2 AS FORMAS DE CONHECIMENTO NA <i>METAFÍSICA</i> .....	29
3 A FILOSOFIA PRIMEIRA COMO “A CIÊNCIA PROCURADA”.....	37
3.1 A Filosofia Primeira como ciência.....	39
3.2 A Filosofia primeira como “ciência das causas e dos princípios primeiros e supremos”.....	49
3.3 A Filosofia primeira como “ciência do ser enquanto ser”.....	55
3.4 A Filosofia primeira como “Teoria da substância”.....	57
3.4.1 A substância sensível.....	59
3.4.2 Relação entre realidades individuais e a essência.....	68
3.4.3 O papel da matéria na constituição do indivíduo concreto.....	74
3.5 A Filosofia primeira como “Teologia”.....	82
3.5.1 O cume da Filosofia primeira de Aristóteles aristotélica: a substância suprassensível.....	87
3.5.2 A natureza do Primeiro motor imóvel.....	95
3.5.3 A inteligência Divina: pensamento de pensamento.....	100
4. A UNIDADE DA FILOSOFIA PRIMEIRA.....	104
CONCLUSÃO.....	110
BIBLIOGRAFIA.....	112

## INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é aprofundar o conceito de substância em Aristóteles, partindo da substância sensível, que é perceptível de forma imediata, para chegar à substância suprassensível. Para isso, faz-se necessário tomar como objeto de estudo a obra *Metafísica*, na qual o conceito de substância é tratado em todas as suas dimensões, como um dos objetivos da *filosofia primeira* aristotélica.

Estudar a substância é estudar o ser das realidades, mas não o ser de qualquer modo ou em suas manifestações derivadas. Trata-se, segundo Aristóteles, do “ser enquanto ser”. Por essa razão, pretende-se pontuar alguns elementos importantes sobre o que seja a substância segundo aquele que por primeiro utilizou e conceituou esse termo.

É importante notar que boa parte dos sistemas filosóficos clássicos, em algum momento, propuseram uma definição do conceito de substância. Porém, muito distante se está de um consenso universal sobre a discussão em torno da definição. Alguns filósofos da modernidade negam a existência da substância. Para os idealistas, por exemplo, essa postulação parece não ter muita relevância. Outros, até certo ponto, admitem dentro de um sistema, mas sem se preocupar com uma conceituação mais minuciosa e precisa.<sup>1</sup>

O objetivo, no entanto, ao propor um estudo deste complexo tema, que atravessa séculos de discussão, é apresentar uma síntese do conceito, concentrando a análise nos livros Z e Λ da *Metafísica*, porque o primeiro é um tratado que lida com a problemática das substâncias sensíveis, aquelas de que não se contesta a existência, enquanto o segundo, lida com a espinha dorsal do intento da *filosofia primeira*, que é o postulado da existência e do conhecimento das substâncias suprassensíveis.

Entretanto, para chegar a estudo da substância, inicia-se com o estudo da teoria do conhecimento humano no *De Anima*, trabalhando-a em todos os seus desdobramentos, como preparação para a compreensão da concepção aristotélica de ciência na *Metafísica*. Com efeito, Aristóteles pressupõe e retoma, de maneira implícita

---

<sup>1</sup> Cf. MANSION, S. *A Primeira doutrina da substância: A substância segundo Aristóteles*. p. 73.

e, em alguns momentos, explicitamente na *Metafísica*, a sua concepção do conhecimento humano desenvolvida no *De anima*. Portanto, o estudo do *De Anima* visa fornecer instrumentos teóricos para a compreensão aristotélica de ciência e, particularmente, de ciência primeira.

Na sequência, apresenta-se por que a *filosofia primeira* aristotélica se constitui como ciência, e não uma ciência qualquer, mas aquela que se enquadra no nível mais elevado e sublime do ato de conhecer. Por essa razão é a única que poderá dar conta do conhecimento mais elevado da realidade, o conhecimento do Ser, a partir da investigação de sua manifestação presente nas substâncias sensíveis, e depois nas substâncias supra sensível.

Após essa primeira exposição, estuda-se os três sentidos ou significados semânticos e científicos do conceito de substância, a saber, a *filosofia primeira* como: aitiologia, ontologia, ousiologia.

Em seguida, procura-se elucidar o conceito de substância, de maneira precisa, para definir o sentido que a doutrina aristotélica atribui ao mesmo, não se limitando ao seu significado tomado pelo senso comum, mas sim em seu significado científico. A análise acontecerá por meio da tentativa de compreensão do livro Z, sétimo da *Metafísica*, como já acenado. Dentro deste tema se estudará a importância e o papel da matéria na constituição da substância sensível.

Por fim o estudo do livro A, décimo segundo da *Metafísica*, por entender que de algum modo figura como o escopo final, o coroamento ao qual se propôs todo a empreitada do estudo da substância, uma vez que o mesmo versa sobre a substância suprassensível.

## 1. O CONHECIMENTO NO *DE ANIMA (PERÌ PSYKHÊS)*

Na obra *De anima (Perì Psykhês)*, Aristóteles dá importantes noções sobre as formas de conhecimento que serão apresentadas também no livro *A da Metafísica*: sensação, memória, experiência, arte e ciência.

Aristóteles considera em sua teoria da alma a sua complexidade devido à pluralidade de funções e à quantidade de operações que cada função é capaz de realizar quando em exercício.<sup>2</sup> Apresenta nessa teoria uma hierarquia dos variados graus de conhecimento, nos seguintes termos:

(a) Função nutritiva e reprodutiva: essa função está disposta em todos os seres vivos dotados de alma, desempenhando o papel de conservação da vida, que é a atividade nutritiva, e de perpetuação da vida ou da espécie, que é a atividade reprodutiva. Nesta função vital e necessária, não se encontra ainda nenhuma expressão de conhecimento, mas apenas de administração da vida naquilo que diz respeito exclusivamente ao necessário.<sup>3</sup>

(b) Função sensitiva: essa função, um pouco mais complexa que a anterior, se encontra disposta apenas nos animais e, ainda assim, se encontra disposta seguindo diferentes intensidades, de acordo com as diferenças nos seres vivos que as possuem. Tais capacidades vão surgindo nos animais dentro desta ordem: tato, paladar, olfato, audição e visão, que são os sentidos que compõem boa parte dos animais, uma vez que nem todos possuem tais sentidos em sua totalidade, mas apenas alguns deles. Essa função da alma já é responsável pelo início do conhecimento denominado de sensação (*aísthesis*). A sensação, que promove o conhecimento sensitivo ou sensorial, dá início ao conhecimento, mas não o encerra, por isso devemos avançar a mais duas funções fundamentais na escala do conhecer: a sensação de sentir prazer e dor, presente nos animais e no homem, e também a função de imaginar e lembrar.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. *De anima*, III, 414 a 29.

<sup>3</sup> Cf. *De anima*, III, 413 a 20.

<sup>4</sup> Cf. *De anima*, III, 413 b 1; 414 a.

(c) Função locomotora-apetitiva: tal função está presente nos animais que são dotados de sensação e de memória. Essa sensação é responsável pelo movimento em direção aos objetos que proporcionam prazer e ao mesmo tempo a fuga em relação aos objetos que trazem dor, realizando o movimento de apetite e desejo que, na natureza humana, estão presentes não só nas sensações, compartilhada com outros animais, mas também na imaginação, tão somente presente no homem. Neste sentido, a função locomotora é exercida em vista daquilo que tais desejos possibilitam, prazer ou dor, e levam à busca ou à fuga.<sup>5</sup>

(d) Função intelectual ou intelectiva: essa função é encontrada somente no homem, sendo a forma de conhecimento mais sublime e que coloca o homem no patamar mais elevado na esfera do conhecimento. Divide-se em duas instâncias do mesmo movimento de conhecer: *intelecto passivo*, quando os objetos a serem conhecidos dependem exclusivamente de dados abstratos ou objetos oferecidos pela sensação, pela memória, pela imaginação e pelo apetite; *intelecto ativo*, quando o conhecimento a ser adquirido depende única e exclusivamente de uma operação do pensamento voltado sobre si mesmo, ou seja, desligado das coisas que nos são oferecidas de algum modo.<sup>6</sup>

A alma é vista como *entelékheia* do corpo, e o corpo é entendido como *órganon* da alma<sup>7</sup>, constituindo-se como algo inseparável. Mas tal afirmação não quer dizer que a alma racional está desvinculada de qualquer ligação direta com os sentidos, pois para Aristóteles, a função intelectual da alma é a expressão mais perfeita da alma racional. Para Aristóteles, sensação e pensamento não são opostos, mas complementares, havendo razoável continuidade entre um e outro no processo de ascensão ao conhecimento e jamais ruptura de forma radical. Como visto, a sensação é o início de todo o conhecimento possível, e ponto crucial para a determinação de qualquer ciência a ser constituída, como a possibilidade para que haja conhecimento científico, pois é dentro desta perspectiva que Aristóteles diz que para alguém que estivesse destituído de

---

<sup>5</sup> Cf. **De anima**, III, 431 a 8.

<sup>6</sup> Cf. CHAUI, M. *Introdução à História da Filosofia*, p. 419 – 420; Cf. *De anima*, III, 413 b 24.

<sup>7</sup> Cf. *Ibidem*, p. 420 – 421.

um dos cinco sentidos, isso faria que para ele desaparecesse toda a ciência cujo objeto dependesse do uso daquele sentido.<sup>8</sup>

## 1.1 Delimitação da Alma quanto à Natureza no Ato de Conhecer e suas Graduações

A doutrina aristotélica da alma é ampla e traz variados pontos de reflexão na tentativa de definição que engloba todos os aspectos que esta detém, a saber, quanto às suas funções nutritiva, sensitiva e intelectiva. No entanto, nossa pesquisa se direciona exclusivamente ao estudo do conhecimento, enquanto uma das faculdades importantes da alma.

Quando se trata de conhecimento na alma, ele começa na função sensitiva, que a alma possui. Tal função, pode ser entendida como capacidade de percepção, mas também, justamente na decorrência desta função, a alma é capaz de sentir prazer ou dor, seguida da função de desejar, o que implica naturalmente em ir ao encontro do que é prazeroso, como num mesmo ato fugir do que causa dor. Tais dimensões se encontram presentes em todos os animais. Da faculdade sensitiva derivam duas outras funções quanto à sua capacidade cognitiva: a *imaginação*, da qual provém a *memória* como parte integrante do desenvolvimento desta função.

Tratando agora da *razão*, tal faculdade, só é possuída pelo homem; isso significa dizer que todos os outros animais estão desprovidos desta função, que é específica da alma humana. Tal função se encontra num plano distinto da *percepção*, pois a supera e a conduz à sua completude no ato de conhecer, como será visto adiante. O importante é saber que embora sejam funções distintas e bem definidas, *percepção* e *razão* estão inter-relacionadas e compõem aquilo que podemos nomear como o processo cognoscitivo do homem, que, por essa distinção, se torna único no cenário da existência,

---

<sup>8</sup> Cf. *De anima*, II, 414 a 14.

distanciando-se das outras formas de vida animal e aproximando-se do conhecimento mais alto<sup>9</sup>, o divino.

Para entender-se corretamente a tônica aristotélica acerca da alma e da contribuição para o entendimento desta, é necessário mencionar que as considerações da maior parte de seus predecessores eram as que consideravam a alma meramente dentro de uma perspectiva essencialmente passiva, compreendendo que no decurso do conhecimento os órgãos dos sentidos são qualitativamente alterados no contato sensitivo com os objetos. Opondo-se a esta ideia, Aristóteles defende que a sensação é uma alteração atuando mais como atualização do que como uma mera modificação do sujeito pelo objeto. A sensação não significa que algo passa a ser afetado pelo seu oposto de outra espécie, que muda o seu estado, e, por isso mesmo, há o conhecimento, mas sim a realização de uma potencialidade, que produz um aperfeiçoamento do sujeito cognoscente, que já possuía previamente uma inclinação natural a este ato, levando-o à sua completude mais sublime quando em contato com o objeto com que se deparou,<sup>10</sup> pois, como dirá na abertura da *Metafísica*, “Todos os homens, por natureza, desejam o saber”.<sup>11</sup> A sensação portanto, funciona como um poderio discriminador, que gradativamente eleva a cognição humana ao seu desenvolvimento cada vez mais alto e contínuo.<sup>12</sup>

Na concepção da alma no processo do conhecimento, Aristóteles permanece ligado às influências materialistas antecessoras, pois alguns já haviam distinguido a *percepção* como um ato participativo do semelhante com o semelhante, ou mesmo como outros que descreveram como *percepção* do dissemelhante pelo dissemelhante. Porém, tais formas de entender a *percepção* estão alojadas à consideração da modificação do corpo do sujeito que conhece, por um corpo exterior. Aristóteles soluciona esse impasse descrevendo o processo da *percepção* como sendo o ato das coisas dissemelhantes tornarem-se semelhantes, no fato do órgão do sentido ser assimilado ao objeto e não o contrário.<sup>13</sup> O movimento aqui não é de fora para dentro, mas de dentro para fora. Não é

---

<sup>9</sup> Cf. **De anima**, III, 427 a 17ss.

<sup>10</sup> Cf. ROSS, Sir David. *Aristóteles*. p. 144.

<sup>11</sup> **Metafísica**. A 1 980a.

<sup>12</sup> Cf. ROSS, Sir David. *Aristóteles*. p. 144.

<sup>13</sup> *Ibidem*. p. 144.

o objeto que afeta o sujeito cognoscente, mas o sujeito que assimila o objeto, pois é o sujeito que tem a potência para perceber o objeto e não o objeto que tem a potência de afetar o sujeito. Pode-se dizer que a posição do objeto é meramente passiva frente ao sujeito ativo, no processo de conhecer. Numa passagem Aristóteles diz:

Os órgãos sensoriais não podem ser captados pela sensação e, além disso, diz essa mesma dificuldade a razão pela qual, na ausência de objetos exteriores, não buscam eles a sensação, quando o fogo, a terra e os outros elementos se encontram contidos nos sentidos, sendo estes mesmos elementos conhecidos pela sensação em si próprios e nos seus respectivos acidentes. Resulta suficientemente claro o fato de a faculdade sensitiva não ser ato mas, antes, apenas potência, não podendo, além disso, prescindir ela da sensação, assim como o combustível não pode consumir-se a si próprio sem o princípio da combustão, de outra maneira consumir-se-ia a si mesmo sem necessidade alguma do fogo enquanto enteléquia.<sup>14</sup>

De início, pode-se notar que o órgão do sentido precisa do contato com o objeto sensível para conhecer-se a si mesmo e para exercer sua capacidade sensorial, ou seja, depende de sua potencialidade de sentir algo que lhe é exterior ser atualizada, para desvelar-se a si mesmo. A sensação funciona como essa ponte que une o sensível ao órgão do sentido, mas ela mesma desvanece após o término do contato com o sensível, para que o sentido possa ter sua potencialidade de sentir atualizada quando um novo objeto surgir. Mas o ponto chave desta dependência centra-se na impossibilidade de abstração autossensitiva, isto é, o sentido não apreende a si mesmo, mas apenas o objeto sensível; o que acontece durante seu exercício é notar-se em funcionamento atualizado momentaneamente.

Neste âmbito, o sentido ganha uma independência da sensação, pois o sensível, uma vez assimilado, não é mais escravo da sensação que intermediou tal relação no início, mas toma um distanciamento:

O “sentir” pode ser entendido segundo duas acepções (já que tanto falamos acerca daquele que ouve e vê em potência como o podendo fazer porque ouve e vê, mesmo quando se encontra adormecido; como falamos acerca daquele sujeito que atualmente realiza estas coisas: o ouvir e o ver); do mesmo modo também a sensação, ela própria, pode ser entendida de duas

---

<sup>14</sup> De anima, III, 417 a 1 – 417 a 5.

maneiras: como potência e como ato. O mesmo se verifica com o “sentir”: um é em potência, o outro, em ato.<sup>15</sup>

O sentir é potência para sentir e ao mesmo tempo o ato de sentir, mas em ambos os estados o sentir existe, apenas assume distinções quando uma é a capacidade para e o outro a sua atualização (*enteléquia*). O percipiente, mesmo adormecido, não perdeu a sua faculdade de ouvir e ver. Não é o fato de ela ser exercida ou não que acentua sua existência, mas o modo como ela está sempre presente, mesmo que de maneira distinta. Deste processo duplo de ato e potência para que ocorra a atualização do conhecimento, Aristóteles afirma haver uma consonância perfeita de identificação de um ato único de conhecer, mas que se processa separadamente por parte do sujeito e objeto. A sensação e o elemento sensível, conformam-se conjuntamente para que tanto a potência do sensível em ser sentido, como a potência órgão sensorial em sentir, sejam atualizadas:

A atividade do objeto da sensação e a atividade da própria sensação consistem as duas numa única e mesma coisa, embora a sua essência não seja a mesma. Tomo como exemplos o som enquanto ato e o ouvido enquanto ato: talvez o sujeito dotado de audição não consiga ouvir atualmente, assim como o objeto sonoro poderá não emitir som. Mas, quando passa ao ato o ser capaz de ouvir e que é capaz de tocar no objeto sonoro, então a audição enquanto ato e o som enquanto ato produzem-se em simultâneo, podendo dizer que numa parte existe audição enquanto, na outra, ressonância.<sup>16</sup>

Deve-se notar que embora a essência da sensação e a do sensível não sejam a mesma, uma só subsiste na outra, com uma relação de necessidade indissolúvel. O som não pode ser percebido por alguém que não possui a capacidade de ouvir, assim como o mesmo acontece com o ouvido, dotado da capacidade de ouvir, se não atualizar sua potencialidade na ausência do som. Portanto, ressonância e audição são indissociáveis, pois caminham sempre juntos. Para que um seja ato, depende da atualidade do outro. Tal conceito sobre a dimensão da sensação é de fundamental importância, porque só assim entende-se que a atividade do pensamento não surge do vazio, assim como a atividade dos sentidos.

Quando o pensamento está ancorado em algo que ele haure dos sentidos, pode verdadeiramente generalizar este algo, que tem um fundamento real, e não incorrer em

---

<sup>15</sup> **De anima**, III, 417 a 10.

<sup>16</sup> **De anima**, III 425 b 25 – 426 a 1

enganos. Em outras palavras, é possível de fato conhecer racionalmente as realidades sensíveis.

Este processo demarca uma distinção muito importante que fornece uma melhor adesão das ideias de Aristóteles, sobre sua percepção a respeito do conhecimento sensível, pois entende-se melhor o porquê, mesmo sem o contato constante com o objeto, o sujeito não deixa de o conhecer: isso decorre do que fora apenas um contato e encontro entre sujeito e objeto, tornando-se atualização de uma capacidade intrínseca do ser humano em conhecer:

A mão torna-se quente, o olho colorido, e – acrescenta ele – a língua saborosa, o nariz odoroso e o ouvido sonoro. A percepção distingue-se da nutrição pelo fato de, enquanto na última a matéria da comida é absorvida, na primeira apenas a forma é recebida sem a matéria. Ora se esta assimilação do órgão ao objeto tem lugar, então ela nada faz por explicar o fato essencial sobre a percepção, a saber que nesta alteração física é acrescentado algo de muito diferente, a apreensão pelo espírito de algumas qualidades do objeto. Isto é apenas assim se a recepção das formas significa *tomar consciência* da forma que pode constituir uma descrição exata da percepção; e dizer que o órgão é *qualificado* pela forma do seu objeto torna-se irrelevante. A expressão “receptor da forma” cobre uma ambiguidade radical.<sup>17</sup>

Tal síntese descrita por Ross, esclarece a doutrina aristotélica deste processo. A identificação do sentido com o objeto é tamanha que existe uma unidade de ambos tão amalgamada, que não seria forçoso dizer que estes, neste processo, tornam-se o mesmo, ainda que diferenciados no início. A forma que é apreendida sem a matéria é o ponto fundamental deste processo em que denota essa identificação do sujeito e do objeto. Tal relação não fica restrita ao plano puramente material, mas amplia-se para um plano no qual, deste primeiro contato em diante, o percipiente não será mais o mesmo, uma vez que adquiriu a forma de um objeto que antes não possuía em ato. O objeto em si mesmo não é importado para dentro do sujeito, mas algumas de suas qualidades são assimiladas: sua forma. Portanto, a matéria do objeto permanece contida nele, mas a sua forma, embora permaneça com o mesmo, é assimilada pelo sujeito, justamente por ser esta imaterial. A forma imaterial não ocupa espaço, pois se encontra no nível do conhecimento e do ensino e, uma vez assim, pode ser assimilada numas dessas

---

<sup>17</sup> ROSS, Sir David. *Aristóteles*. p. 144 – 145.

maneiras, ou pelo conhecimento proveniente do contato de sujeito e objeto, ou pelo conhecimento proveniente do ensino:

Por conseguinte, o agente, responsável pela passagem para a entelúquia daquilo que se encontra em potência, deve receber não o nome de “ensino”, caso seja inteligente e pensante, mas, antes, merecer outra denominação. Quanto ao ser que, partindo da pura potência aprende a receber o conhecimento proveniente do ser em entelúquia, sendo capaz de ensinar, é necessário, por conseguinte, dizer-se que ou ele não sofre mais (tendo sido esta situação referida) ou, então, que existem duas formas de alteração: uma consiste numa mudança no sentido de uma disposição privativa; a outra, no sentido de uma disposição positiva e intrínseca à natureza do sujeito.<sup>18</sup>

Aristóteles refere-se ao sábio, que é o único capaz de apreender o objeto, isto é, sua forma, por um processo de intelecção, e pode também ensinar a outros que estão privados desta assimilação do objeto. O sábio tem uma ação importante neste processo, pois ele é responsável por tornar *entelúquia* o conhecimento de algo que era pura potencialidade (*dynamis*). O sábio, portanto, é capaz, por sua própria natureza, de ensinar aquilo que adquiriu pela experiência que se tornou ciência, pois detentor de uma disposição positiva de atualizar o conhecimento estando apto a ensiná-lo aos que se encontram privados desta disposição e podem sofrer a alteração por meio do ensino. Existe uma correlação entre o sábio e o não sábio, pois o primeiro além de assimilar o objeto pela sua própria natureza, por esta mesma razão é capaz de ensinar, enquanto o outro, além de ser privado de tal assimilação no contato com o objeto, só pelo exercício de aprender pode adquirir a “forma” do objeto a ser conhecido.

Aristóteles não só avança em relação aos seus antecessores sobre como ocorre o processo de cognoscitivo, como também explica as graduações que o conhecimento atinge nos seus respectivos seres capazes de conhecer, no qual o homem por possuir razão se encontra acima das demais formas de vida animal, e o sábio, no plano humano, atinge o nível mais alto neste processo, uma vez que se aproxima do divino. É dentro desta reflexão que ele acentua o conhecimento científico:

No caso do ser sensitivo, a primeira mudança é causada pelo gerador, quando o ser vivente é engendrado, passando a possuir o sentir à maneira de um conhecimento. Naquilo que diz respeito ao sentir enquanto ato, corresponde ele, em relação à linguagem, ao exercício da ciência, enquanto

---

<sup>18</sup> **De anima**, III, 417 b 10 – 15.

conhecimento, embora com esta diferença: no primeiro caso os agentes do ato são exteriores (é o caso do visível, do sonoro, assim como os outros sentidos). A razão desta diferença reside no fato de serem estas coisas individuais, as quais são tidas como objetos da sensação enquanto ato, enquanto que a ciência, como conhecimento, tem, contrariamente, por objetos os universais, ou residem estes, então, de algum modo na própria alma.<sup>19</sup>

Para Aristóteles o fato do genitor transmitir a capacidade sensitiva para seu gerado já opera de maneira semelhante à ocasionada no processo de conhecimento. No entanto, a linguagem exerce um papel muito relevante neste mesmo processo, por ser reflexo da capacidade científica do sujeito e seu desenvolvimento. Enquanto no conhecimento sensitivo o visível, o sonoro e os demais sentidos e seus objetos são exteriores e atualizados quando na emissão de um som que pode ser ouvido ou de uma cor que pode ser vista, o conhecimento científico deixa de ser algo exterior ao sujeito, mas ao contrário, o compõe e o desenvolve, aperfeiçoando-o. A ciência trata do conhecimento dos universais, e estes são os objetos mais sublimes do conhecimento, por serem imutáveis e por fazerem parte, de certa maneira, da própria natureza mais elevada da alma humana.

Aristóteles faz ainda uma distinção mais profunda:

Daqui que se pode concluir que o fato de se pensar depende do sujeito que pode, por sua vez, exercer esse ato; o ato de sentir, por outro lado, não depende dele: é necessário que o sensível lhe seja efetivamente concedido. Com toda a evidência se verifica isso naquelas disciplinas que visam às coisas sensíveis, tal sucedendo devido à mesma razão: o fato de se saber que os sensíveis pertencem ao domínio das coisas individuais e das coisas exteriores.<sup>20</sup>

Enquanto a capacidade de sentir é concedida ao sujeito sem nenhuma intervenção da sua vontade, por ser um processo que lhe é alheio e natural, assim como o ato de sentir também acontece independente da vontade, mas apenas por haver sensível e sentido, o mesmo não acontece com o pensamento, que supõe, indispensavelmente, o ato do sujeito, numa questão de escolha para a reflexão e “emancipação” do conhecimento sensível, para tornar-se conhecimento científico.

---

<sup>19</sup> **De anima**, III, 417 b 15 – 20.

<sup>20</sup> **De anima**, III, 417 b 20 – 25.

No conhecimento sensível o processo de conhecer acontece numa atitude meramente passiva do sujeito; exatamente o contrário ocorre quanto ao conhecimento científico, que exige por sua natureza uma postura ativa do sujeito pensante, que pode escolher pensar ou não pensar, mas não tem escolha por sentir ou não sentir, por ser uma faculdade intrínseca da alma sensitiva humana, e algo dado, não conquistado como no conhecimento científico.

## 1.2 Os Órgãos dos Sentidos e o Ato de Conhecer

O próximo passo é entender como funciona, de um modo geral, cada órgão do sentido em relação ao seu *sensível próprio*, que é o sensível conatural a cada sentido. Assim é conatural a visão ver a cor de uma rosa, como o olfato sentir seu perfume, o tato sua textura etc.

Aristóteles estabelece uma divisão em três modalidades do que considera preponderante para tratar do conhecimento sensível:

O “sensível” inclui três modalidades: duas são, poderíamos assim dizer, sensíveis por si mesmas, a outra é sensível por acidente. Das duas primeiras espécies de coisas sensíveis uma é própria a cada sentido, sendo a outra comum a todos. Chamo “próprio sensível” àquele sentido que não pode ser apreendido por outro sentido e que, além disso, não permite possibilidade alguma de errar, valendo tal circunstância para a vista, em relação à cor, para o ouvido, em relação ao som, para o gosto, em relação ao sabor.<sup>21</sup>

Após Aristóteles apresentar essa divisão básica dos sentidos próprios e comuns, ele pontua, quanto ao primeiro, a garantia da inerrância de cada sentido no seu processo de apreensão do objeto sensível. Isso quer dizer que cada sentido em perfeita condição no contato com o objeto não corre nenhum risco de fazer uma leitura falsa no processo cognoscitivo. Ao mesmo tempo, Aristóteles, ao assegurar a inerrância dos sentidos, mostra que neste processo não há nenhum tipo de intervenção humana, como vontade ou desejo, que qualifica ou desqualifica a realidade do conhecer sensível, pois é uma apreensão direta e irretorquível, uma vez que, havendo perfeitas condições entre sentido e sensível haverá conhecimento certo. Afirma também que um sentido só poderá

---

<sup>21</sup> **De anima**, III, 418 a 5 – 418 a 15.

cometer erro se invadir o “terreno” que cabe a outro sentido, mas se remetido ao seu sensível próprio o erro não ocorrerá.

Quanto ao “sensível comum”, Aristóteles elenca qualidades que são percebidas, ao seu modo, por todos os sentidos. Tais qualidades são o movimento, o repouso, a figura e a grandeza.<sup>22</sup>

Quanto ao sensível accidental, ele pontua que quando visualizamos uma coisa branca em movimento e a identificamos com o filho de um conhecido, sabemos que o ser branco é por acidente o ser filho de Diáres, mas que não se limita a este exclusivamente.

Tal divisão, que explana a forma de conhecer de cada sentido particular e em comum com os demais, demarca o modo específico de como os sentidos apreendem a forma do objeto sensível, sem a matéria. É o que leva Aristóteles, neste tratado, a discorrer com transparência como os sentidos são capazes de conhecer, à medida que estes são os responsáveis pela impressão do objeto no sujeito cognoscente:

De uma maneira geral, em relação a toda a sensação, é necessário entender o sentido da percepção como a faculdade específica a fim de se receber as formas sensíveis sem a matéria (tal como a cera recebe o molde do anel sem a matéria ferro ou sem a matéria ouro, tomando o molde do ouro ou do bronze enquanto bronze).<sup>23</sup>

A percepção é uma faculdade específica capaz de receber as formas dos sensíveis sem a matéria que as constitui como seres também sensíveis, ou seja, recebemos a forma pura do objeto. Neste processo, o ser dotado de sentidos é afetado pelo objeto, recebendo algo que antes não possuía, isto é, o conhecimento do sensível, mas que, no entanto, tinha a capacidade para, ocorrendo, portanto, mais uma atualização do que mesmo uma alteração.

Acontece uma alteração no terreno racional humano oriundo do contato com o objeto em que se dá o conhecimento. Com todo esse arcabouço, é possível entender como Aristóteles delimita esse processo de conhecimento, mesmo quando ainda no

---

<sup>22</sup> Cf. **De anima**, III, 418 a 15.

<sup>23</sup> **De anima**, III, 418 a 5 – 418 a 15

plano sensível deixa claro que só uma parte espiritual do homem é capaz de lidar com a parte formal do objeto, uma vez que os dois constituem-se de uma natureza imaterial, uma enquanto potência de ser conhecida e a outra enquanto capacidade de conhecer. Veremos como tal processo no campo da imaginação, memória, intelecto passivo e ativo acontece a seguir.

### 1.3 Ascendendo no Processo de Conhecimento: A Imaginação

A imaginação (*phantasia*) significa aparecer<sup>24</sup>; é de certa maneira uma derivação do processo sensorial. Pode ao mesmo tempo designar a aparição de um objeto aos sentidos, com o surgimento de uma imagem mental. Assim, a sensação pode ser o resgate de uma imagem, portanto, um acontecimento mental de alguma coisa que está ausente no momento em que se pensa nela, como pode ser originada pela síntese causada pelo *sensus communis*, que reúne uma multiplicidade simultânea de sensações específicas proveniente de cada órgão, mas recepcionada em comum.

Os sentidos exercem a perfeição em seu processo perceptual, quando se encontram numa perfeita condição para tal. Fora deste padrão condicional, os sentidos podem falhar em seu julgamento.

Para se entender bem como o erro pode originar-se quando no efeito da imaginação, faz-se necessário estabelecer uma divisão que Aristóteles apresenta nas variadas operações dos sentidos:

O “sensível” inclui três modalidades: duas são, poderíamos assim dizer, sensíveis por si mesmas, a outra é sensível por acidente. Das duas primeiras espécies de coisas sensíveis uma é própria a cada sentido, sendo a outra comum a todos. Chamo “próprio sensível” àquele sentido que não pode ser apreendido por um outro sentido e que, além disso, não permite possibilidade alguma de errar, valendo tal circunstância para a vista, em relação à cor, para o ouvido, em relação ao som, para o gosto, em relação ao sabor.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> ROSS, Sir David. *Aristóteles*. p. 150.

<sup>25</sup> **De anima**, III, 418 a 5 – 418 a 15

O Tato, com efeito, pode apreender um objeto em movimento, o mesmo se verificando com a vista. Falar-se-á de sensível “por acidente” na condição de, por exemplo, este “branco” o fato de ser o filho de Diáres: é, com efeito por acidente que este é apreendido, em virtude de ser acidental em relação ao “branco” o fato de ele se unir a tal objeto, o qual é apreendido pelos sentidos.<sup>26</sup>

Nos dois textos citados, estão apresentadas as três formas do papel dos sentidos no processo de conhecimento, mas será dedicada maior atenção quanto às duas últimas maneiras: *sensus communis* e acidental, por serem estas sujeitas a erro em determinadas circunstâncias.

Pode-se ouvir um determinado som e imaginar ser este emitido por uma determinada coisa, mas que não confere com a realidade mesma da coisa que o produziu. Neste caso, houve um erro de associação ao ligarmos o som a uma imagem que é puramente mental que não confere com o objeto; enquanto o som é real, ocorrendo então um erro. A sensação teria, a certo modo, uma função meramente passiva, mas isso não acontece quando há mistura com outras habilidades humanas, podendo então haver confusão. Embora sejam operações distintas – sensação, imaginação – residem estas no mesmo sujeito que fará uma síntese do que sente e imagina estar sentindo, derivando então a possibilidade de falha.

Aristóteles fornece um bom exemplo que caracteriza o que pode acontecer com a imaginação:

Imaginar é, por isso, formar uma opinião exatamente correspondente a uma percepção direta. Contudo, aquelas coisas, acerca das quais possuímos em simultâneo uma convicção verdadeira, podem ter uma falsa aparência, como, por exemplo, o fato de o sol parecer medir apenas um pé de diâmetro, estando nós, não obstante, convencidos de ser o sol muito maior do que este planeta por nós habitado.<sup>27</sup>

Isso denota que em algumas situações os sentidos entram em conflito com a opinião, o que está relacionado, neste exemplo, ao *sensus communis* em consonância à imaginação. No exemplo dado fica claro que da distância que visualizamos o sol só podemos incorrer em erro se estivermos convencidos que esta visão denota a pura verdade da realidade. Mas ao atentar-se que a distância limita a capacidade sensitiva,

---

<sup>26</sup> **De anima**, III, 418 a 20.

<sup>27</sup> **De anima**, III, 428 b 1.

fica evidente que aquela acepção momentânea pode ser falsa, dando as condições para o julgamento. O erro, portanto, não se encontra exatamente vinculado ao sentido em si, mas às suas condições para tal e a introdução da imaginação para completar um processo em que a minha capacidade sensitiva se encontra deficitária, gerando então o erro. A questão é ainda um pouco mais complexa, mas tentar-se-á entendê-la.

De um modo geral, a imaginação passa a operar no sujeito após o desaparecimento do objeto sensível memorizado. Deste contato inicial entre sujeito e objeto são produzidas simultaneamente marcas no corpo – na atualização do objeto através dos sentidos, e na alma – na memorização do objeto, ou captação da forma que permanece alojada na alma como ser potencial até que haja a intervenção da reminiscência, não como um estado consciente, mas como uma manifestação e modificação inconsciente do espírito, que traz à tona a imagem já representada. Quando se dá a supressão da capacidade sensitiva provocada pelo sono, o movimento representativo do objeto torna-se atual, ou seja, como se a sensação promovesse tal imagem que na verdade foi forjada inconscientemente, mesmo que nesta circunstância seja esta menos digna de credibilidade, enquanto função e guia de um fato objetivo. É justamente neste processo que se depara com o ato da imaginação efetivamente, pois já não estamos lidando com o objeto enquanto tal objetivamente.<sup>28</sup>

Da imaginação surge a memória, que é sempre do passado, sendo esta uma função em que percebemos o tempo legado pelo *sensus communis*. A memória não atua sem uma representação do objeto que resgata no tempo através de uma imagem, sendo, portanto, uma função proveniente da imaginação, pois não é a imagem do objeto presente, mas a evocação de um acontecimento passado pela memória. Aristóteles afirma que se produz na alma pela percepção como que uma pintura ou impressão do objeto, tal como a impressão, como visto na citação acima, da cera que recebe a forma do anel sem a matéria ferro, ouro ou bronze.<sup>29</sup>

Ao vermos uma pintura, poderemos afirmar que nos tornamos conscientes de seu original. Do mesmo modo, é possível, ao estarmos conscientes de uma

---

<sup>28</sup> Cf. ROSS, Sir David. *Aristóteles*. p. 150.

<sup>29</sup> Cf. **De anima**, III, 418 a 5 – 418 a 15; ROSS, Sir David. *Aristóteles*. p. 151.

imagem, estarmos conscientes dela como representante de algo, e de algo passado.<sup>30</sup>

Dentro dessas condições, especificamente, pode-se atribuir não o efeito de uma imaginação, mas sim um ato um tanto complexo designado memória. Quanto maior a proximidade destas duas condições, Aristóteles assegura que se tem a possibilidade de uma imagem *mnemônica*; isso seria o mesmo que dizer que tais condições aproximam o fato da lembrança o mais próximo do real, ou seja, o resgate da forma.<sup>31</sup>

Após Aristóteles ter discorrido sobre a memória, passa a tratar da reminiscência, fazendo uma importante distinção da memória atual contínua, como da recordação do que já fora relegado ao esquecimento. A reminiscência é a atualização fiel da memória potencial, recordação de algo momentaneamente ausente da consciência. É como um resgate das impressões causadas nos nossos órgãos dos sentidos por meio das percepções.

A base de todos esses estágios e faculdades que auxiliam o homem em sua ascensão no conhecimento é a base da concepção aristotélica acerca do pensamento humano que, sem dúvida, é um dos pontos chave do arcabouço de sua psicologia e de sua teoria do conhecimento.

Para explicar a doutrina de Aristóteles sobre o pensamento, pode-se fazer uma analogia com a sensibilidade no processo de conhecer, mas cabe uma distinção de natureza e da forma. Tal como os sensíveis estão para a sensibilidade, as formas inteligíveis estão para o pensamento. A sensibilidade recebe a forma sensível assim como o pensamento recebe a forma inteligível. Porém, as formas inteligíveis dependem indispensavelmente da operação sensível de recepcionar as formas sensíveis, para que exista uma imagem sensível havendo, então, condição para o pensamento operar em seu curso de inteligibilidade.<sup>32</sup>

Outro dado importante é que o recipiente de conhecimento, no caso o pensamento humano, não pode ser detentor da forma positiva de si mesmo como uma auto-

---

<sup>30</sup> Ibidem. p. 151.

<sup>31</sup> Ibidem. p. 151.

<sup>32</sup> Cf. ROSS, Sir David. *Aristóteles*. p. 154.

apreensão, pois tal o impediria de ser receptivo a uma forma outra; por haver duas formas atuais, não se estabeleceria condições para o conhecimento. Por isso, o pensamento deve ser algo totalmente separado e independente do corpo. A não ser que exista uma qualidade particular anterior ao pensamento que nos permitiria a apreensão da essência pura, enquanto a sensação seria responsável pela apreensão da essência que se encontra incorporada na matéria.<sup>33</sup>

#### **1.4 Os dois Intelectos: Realização mais Radical do Ato de Conhecer**

O processo da intelecção, consuma-se no ato mais acabado e no nível mais elevado do conhecimento humano, conhecimento que distingue o homem dos demais animais e o aproxima do divino. O homem, nesta escala de conhecimento, atinge um grau tão sublime, que só referente à quantidade se enquadra abaixo do divino, pois, quanto à qualidade poderíamos dizer que ele se situa na mesma esfera divina, por abarcar o conhecimento em sua forma mais pura.

De acordo com o *De anima*, Aristóteles inicia seu discurso desta parte da alma: razão *passiva* e razão *ativa*, delimitando seu devido lugar, o quanto tal faculdade da alma é ou não é separável desta; quanto ao que seria separável, para distinguir o caráter próprio da intelecção, se é análoga à sensação, ou uma espécie de paixão e etc.

Depois de tais problemas levantados e examinados, afirma categoricamente qual é o princípio da intelecção e como opera:

O Princípio da intelecção deve, portanto, ser inalterável, tendo, por outro lado, a capacidade de receber a forma ou algo enquanto forma (por isso, não pode ser idêntico a esta mesma) e, além disso, deverá ele proceder em relação aos objetos inteligíveis do mesmo modo que assim procede à faculdade dos sentidos em relação aos objetos sensíveis.<sup>34</sup>

Aristóteles faz a divisão da intelecção em passiva e ativa e expõe a forma de atuação de cada uma, dando maior ênfase à razão ativa. Basicamente, a razão passiva é uma potencialidade responsável pela apreensão das formas sensíveis oriundas da

---

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*. p. 154.

<sup>34</sup> *De anima*, III, 429 a 15.

captação dos órgãos dos sentidos no contato com os objetos sensíveis, e da síntese feita pelo *sensus communis*; a razão ativa é a atualização da forma sensível, tornada inteligível, fornecida pela razão passiva. A razão *ativa* realiza como que um duplo movimento, pois, ao mesmo tempo que recebe a forma sensível e a atualiza, ela recorda a forma *universal* do objeto que não pertence a ele exclusivamente, mas ele dela participa.

A primeira afirmação apresenta-se em relação à natureza do princípio da *intelecção*, pois o mesmo é inalterável, característica esta que diz respeito ao *tempo* e ao *espaço*. Quanto ao *tempo*, a razão ativa, diferente da passiva, é eterna, não passível de geração e corrupção, opondo-se aos sentidos que envelhecem, tornam-se débeis, estão sujeitos a certas circunstâncias para operarem corretamente e, como já vimos, sujeitos ao erro. A razão passiva depende exclusivamente dos sentidos, e, uma vez que estes deixem de atuar ela perde seu poder de apreensão das formas sensíveis. Já a razão ativa, uma vez captada a forma inteligível de um dado objeto, ela torna-se independente da ação do objeto, pois retém sua forma, ou a imagem da forma, e conhece a completude do objeto. Quanto ao *espaço*, a razão ativa não precisa de uma série de informações sobre o objeto para conhecê-lo, pois capta como através de uma intuição perfeita a forma imutável deste, e não sua realização espaço-temporal inconstante e individual.

A razão ativa recebe “a forma ou algo enquanto forma”, a imagem formal do objeto, e tal razão, por ser uma atualidade em si mesma, não se confunde com o aspecto formal do objeto, mas lida com a natureza formal e atual do mesmo, enquanto ela mesma é uma atualidade. Em outras palavras, tanto essa parte da alma humana como a forma do objeto são inteligíveis, idênticos quanto à natureza:

O intelecto é, por conseguinte, potencialmente idêntico aos objetos do pensamento, nada podendo ser, porém, até àquele momento em que pensa. Aquilo que o intelecto pensa deve encontrar-se nele incluído, tal como as cartas contidas numa tabuinha: nelas coisa alguma pode encontrar-se inscrita enquanto enteléquia; ora é propriamente isso que acontece com o intelecto. Além disso, é ele inteligível em si próprio, assim como todos os outros objetos do pensamento. No que diz respeito às coisas desprovidas de

matéria, aquilo que pensa e aquilo que é pensado são o mesmo absolutamente, sendo o conhecimento teórico o mesmo que seu objeto.<sup>35</sup>

A identificação perfeita que deve existir entre o intelecto e o aspecto formal do objeto refere-se à totalidade do conhecimento, no qual não resta mais nada a ser desvelado de um dado objeto, nada de obscuro, mas tudo é claro, é atualidade. Mas, tal identidade só acontece quando o intelecto está em exercício, ou seja, pensando. O conhecimento é uma parte do próprio intelecto que estava potencialmente adormecida, mas prestes a ser despertada (atualizada) como causa final de sua própria natureza. Portanto, lidar com as formas puras dos objetos é lidar com a verdade mais absoluta do conhecimento.

Aristóteles, em outra passagem um tanto complexa, delimita ainda mais o que seria o intelecto, e sua importante atuação no processo do conhecimento:

Por conseguinte, aquilo que é denominado “intelecto da alma” (digo “intelecto” quando me refiro àquilo pelo qual a alma pensa discursivamente e pode conceber) não poderá, nos seres, ser outra coisa senão em ato antes de pensar. Eis, pois, a razão por que já não é possível afirmar-se que um princípio se encontra como que ‘mesclado’ com o corpo: apresentaria, neste caso, uma tal qualidade, como por exemplo, o quente ou o frio, ou, então, seria munido de um órgão, tal como sucede com a faculdade sensitiva – mas, pelo contrário, isso não se verifica. Além disso, existe alguma razão em se afirmar que a alma é o domicílio das formas, conquanto se ressalve não ser toda a alma mas apenas a alma intelectiva e, ainda, não serem as ditas formas em enteléquia, mas, antes, em potência.<sup>36</sup>

A alma é uma atualidade, constante, sempre idêntica a si mesma, tal condição é necessária para que haja possibilidade de conhecimento inteligível, pois, como indicado acima, se a alma não fosse uma atualidade em si mesma, não poderia receber uma forma qualquer e conhecê-la. O conhecimento só se faz possível a algo atual, capaz de conceber o que é potencial. Deve existir certa consciência intelectiva, pois o agente no processo do conhecimento deve movimentar-se rumo à atualização do objeto, ao mesmo tempo haurindo-o do “plano” universal. É neste sentido que a alma é considerada, por Aristóteles, como sendo desvinculada do corpo que é sempre uma potencialidade rumo à atualização formal, enquanto a alma, já é uma atualidade, perfeita e acabada. O corpo é permanentemente mutável, prossegue em processo de adequação formal que é o fim

---

<sup>35</sup> **De anima**, III, 429 b 30 – 430 a 1

<sup>36</sup> **De anima**, III, 429 a 20 – 429 a 25.

para o qual caminha, sua causa final; a alma, enquanto forma, não caminha para algum tipo de realização, pois ela é a própria realização de si mesma, *enteléquia* pura. Se assim não fosse, a alma necessitaria de algum órgão, tal como a faculdade sensitiva, mas para tanto, a alma precisaria ser munida, como que de um corpo, que é seu oposto, e redundaria na mesma deficiência sensitiva, mas essa alternativa, de antemão, é descartada por Aristóteles, pois aquilo que é atualidade não precisa de algum tipo de mediação.

Outro ponto relevante é que Aristóteles nomeia a alma intelectual como “domicílio das formas”, local onde as formas residem; a alma intelectual é feita para o conhecimento, essa é sua finalidade mor, ou única, por isso mesmo, é a dimensão que mais realiza o ser humano que é fim para si mesmo: o sábio.

Essas mesmas formas, das quais a alma intelectual toma posse, não estão à disposição de todos só precisando ser intuídas, dispensando qualquer esforço humano, mas pelo contrário, supõem e exigem do homem o esforço para conhecer e atualizar o conhecimento sensitivo em inteligível, pois tal passagem não acontece naturalmente.

Um dos pontos altos de todo este processo do ato de conhecimento, é quando o intelecto se conhece a si mesmo, toma posse de si, assim como ocorre com o divino que é fim para si mesmo:

Naquelas coisas providas de matéria, cada um dos objetos do pensamento só poderá estar presente em potência. Assim sendo, enquanto os objetos materiais não podem em si mesmos incluir o próprio intelecto (porquanto é fora de sua matéria que o intelecto lhes é potencialmente idêntico), o intelecto, ainda assim, manterá a capacidade de poder ele próprio ser pensado.<sup>37</sup>

Os objetos de conhecimento mantêm-se numa passividade absoluta no processo de conhecimento, enquanto presos a uma matéria na qual a forma só existe potencialmente, pois em nenhum, enquanto matéria, há uma identificação plena com sua forma. Sua forma, só lhes pode ser atribuída como idêntica a si, quando esta é pensada por um sujeito pensante, o homem – mais ainda – sua capacidade intelectual que é de mesma natureza que as formas. Diferente dos objetos que nunca poderão pensar a si

---

<sup>37</sup> **De anima**, III, 430 a 5.

mesmos, o intelecto mantém-se na possibilidade última de, ao conhecer os universais, conhecer-se a si mesmo assemelhando-se ao divino que é fim para si mesmo.<sup>38</sup>

Essa qualidade do intelecto fica bem expressa na passagem:

De fato o intelecto é capaz de, por um lado, se tornar todas as coisas e, por outro, capaz de produzir todas as coisas, por este modo se assemelhando o seu estado ao da luz: a luz deixa, de certa maneira, passar as cores do estado de potência ao estado de ato. Este mesmo intelecto encontra-se separado, sem se misturar de modo algum, permanecendo, portanto, impassível enquanto essência. Com efeito, o agente é sempre superior em relação ao paciente, do mesmo modo o princípio o é em relação à matéria.<sup>39</sup>

O intelecto possui potencialmente a capacidade de se conformar a qualquer objeto, ou seja, ao receber a imagem formal dos objetos, o intelecto adapta-se a ela como que ao igualar-se à forma esgota todo o seu significado, permanecendo essencialmente intelecto puro. É uma proximidade no conhecimento que mantém um distanciamento no ser. O “se tornar todas as coisas” é a capacidade apreensiva do sujeito ao objeto, e o “capaz de produzir todas as coisas” é a reminiscência sempre possível do sujeito pensante, no resgate fiel da forma do objeto na consciência, sem precisar do contato sensível imediato com o objeto. Assim como a luz, que ao iluminar torna as qualidades dos objetos atualizadas e prontas a serem percebidas, o intelecto atua no objeto aquilo que ele é incapaz de fazer por si mesmo – tornar-se transparente, passando do estado de potência de ser conhecido, em ato conhecido.

---

<sup>38</sup> Cf. **Metafísica**, A 2, 982a – 983a.

<sup>39</sup> **De anima**, III, 430 a 10 – 15

## 2. AS FORMAS DE CONHECIMENTO NA *METAFÍSICA*<sup>40</sup>

A *Metafísica* de Aristóteles é um estudo minucioso e apurado sobre a capacidade de conhecer. Mas essa forma de conhecimento se propõe a vislumbrar a capacidade humana de conhecer, nos níveis mais complexos de uma hierarquia de formas de conhecimento.<sup>41</sup> Sir David Ross acentua a importância que o homem dá ao ato de conhecer, como sendo uma necessidade de toda a espécie humana: “O motivo que inspira a *Metafísica* de Aristóteles é o desejo de adquirir aquela forma de conhecimento capaz de merecer maior designação de sabedoria. O desejo de conhecer, afirma Aristóteles, é inato ao homem”.<sup>42</sup> Neste comentário percebe-se, segundo este comentador de Aristóteles, o quanto a finalidade humana é alcançar a *Sabedoria*, uma vez que tal tendência humana é parte integrante de sua natureza, como algo de que não se pode abdicar. Esta capacidade de conhecimento é inata ao homem e sua realização mais perfeita possível, como se verá, é a *Sabedoria*.

No livro *A da Metafísica*, Aristóteles discorre sobre as variadas formas de conhecimento estudadas por outros filósofos em sua época, situando-as dentro de uma hierarquia que visa demonstrar a importância de cada nível de saber e seu valor teórico. O autor analisa essas formas de conhecimento num processo ascendente que vai daquele obtido pelos sentidos até atingir o nível mais alto de conhecimento científico (*epistêmê*), que é a “*sabedoria*” (*sophia*). Para atingir tal nível, faz-se necessário passar pelos níveis precedentes, pois não é possível atingir diretamente a *sabedoria*.

Segundo Aristóteles, obter *sabedoria*, ou conhecimento, é um desejo ao qual tende naturalmente todo ser humano:

Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações por si mesmas, independentemente de sua utilidade e amam,

---

<sup>40</sup> Como se explicará posteriormente nessa dissertação, embora Aristóteles tenha nomeado este campo do saber como filosofia primeira, sabedoria e teologia, é consenso entre a tradição o nome atribuído por Andrônico de Rodes, tanto no sentido da editoração da obra, como no sentido conceitual ao qual se direciona a suprema ciência.

<sup>41</sup> ROSS, Sir David. *Aristóteles*. 5ªed. Lisboa: Dom Quixote, 1987. Coleção: *Opus*: Biblioteca de filosofia, p. 161.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 161.

acima de tudo, a sensação da visão. Com efeito, não só em vista da ação, mas mesmo sem ter nenhuma intenção de agir, nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimentos do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas.<sup>43</sup>

Aristóteles, não apenas define o homem em sua inclinação natural ao ato de conhecer, mas realiza uma análise precisa dos meios pelos quais o homem é dotado para o conhecimento. A maior razão para este agir humano é seu amor pelas sensações, que são amadas por si mesmas, independente da sua utilidade. Esse amor se deve ao prazer que elas proporcionam no conhecer. A sensação mais importante para o homem, segundo Aristóteles, é a da visão, pois, com relação a outras sensações, ela nos propicia um conhecimento de maior alcance. Dado que o homem é um animal racional e tem a capacidade para amar o conhecimento, amará muito mais naturalmente a sensação que melhor realiza a potência desse conhecimento.

Aristóteles buscará provar porque todos os homens aspiram à sapiência (*Sofia*), por esta ser a forma mais elevada de conhecimento do que se pode considerar ser conhecimento de fato: é conhecer as causas e os princípios. Um conhecimento que fica na superfície, não pode ser levado em consideração, como um conhecimento explicativo, seguro e cabal, das realidades. Por isso, para sair deste estágio que pouco diz sobre as coisas, ele vai estabelecer um modo mais apurado do conhecer, mais profundo, que alcança a *arché* – as origens, isto é, causas e princípios.<sup>44</sup> Reale, faz uma distinção que ajuda a compreender a finalidade da dissecação aristotélica acerca do conhecimento:

[...] a experiência (assim como a sensação) refere-se ao particular; a arte e a ciência referem-se ao universal, ao porquê e à causa das coisas. – Do ponto de vista da utilidade prática, a experiência pode ter mais sucesso do que a ciência, mas, do ponto de vista do saber, ela é muito inferior: a experiência (assim como a sensação) limita-se aos dados de fato, enquanto a arte e a ciência alcançam o conhecimento do porquê e da causa dos fatos.<sup>45</sup>

A distinção entre conhecer na superfície e conhecer profundamente algo é o que Reale procura expor interpretando Aristóteles. A experiência e a sensação são duas

---

<sup>43</sup> **Metafísica**. A 1, 980 a 25.

<sup>44</sup> Cf. REALE, Giovanni. *Metafísica: Sumário e Comentários*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 5.

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*. p. 5.

formas de conhecimento que se reduzem a aspectos superficiais das coisas, aspectos particulares, enquanto a arte e a ciência, referem-se a um conhecimento muito mais profundo, ou até mesmo ao máximo de profundidade, pois, referem-se ao universal.

O universal é o conhecimento que transcende as categorias espaço-temporais, e por isso é superior, pois tem caráter substancial, de permanência, de não mudança. Contudo, Reale ainda comenta sobre a visível utilidade prática que a experiência e a sensação podem alcançar, chegando a obter mais sucesso do que a arte e a ciência. Essa denotação do sucesso prático não caracteriza grau de importância de um conhecimento ao outro, apenas situa que o conhecimento geral – universal, não está a serviço de um uso específico, de uma vantagem sobre o conhecimento, mas de estar desprovido de qualquer busca de utilidade prática, pois a única utilidade vislumbrada é o próprio fato de conhecer as coisas em si mesmas.

Para Aristóteles, o homem vive para o conhecimento e o conhecimento constitui verdadeiramente o homem. Esse saber segue algumas graduações, desde seu nível mais baixo, a partir do prazer que nos proporciona através do processo sensorial, para, a partir daí, chegar a um degrau mais elevado, que é o conhecimento que tem como base a utilização da memória (*mnemê*), que nos distingue dos mais ínfimos animais. A memória é uma capacidade de conhecimento mais complexa, e é o que distingue a capacidade humana de conhecimento da capacidade dos outros animais:

Os animais são naturalmente dotados de sensação; mas alguns da sensação não nasce a memória ao passo que em outros nasce. Por isso estes últimos são mais inteligentes e mais aptos a aprender do que os que não têm capacidade de recordar. São inteligentes, mas incapazes de aprender, todos os animais incapacitados de ouvir os sons (por exemplo, a abelha e qualquer outro gênero de animais desse tipo); ao contrário, aprendem todos os que, além da memória, possuem também o sentido da audição.<sup>46</sup>

Os animais que desenvolvem memória (*mneme*) são superiores no processo de conhecimento aos que possuem somente as sensações, uma vez que a memória (*mneme*) propicia a capacidade de recordar algo que não se encontra mais presente. Da mesma forma que a capacidade da audição garante mais uma vantagem na hierarquia do processo de conhecer, pois esta permite o aprendizado. É através da audição que

---

<sup>46</sup> **Metafísica.** A 1, 980a – 980b.

podemos discernir os sons e compreender o seu significado. Os animais que a possuem, conseguem realizar uma distinção dos sons ouvidos, por exemplo, quando alguns animais percebem o barulho de passos e vinculam o som a um provável perigo. Isso indica que nos animais é uma operação puramente instintiva, mas decorrente de certa memorização – associam passos a perigo, por experiências passadas.

O homem, dotado de audição, que está além do sentido debitado aos animais, pois é vinculada a uma operação racional que lhes permite ligar os sons a um significado que será caracterizado, ou seja, poderá se transformar em caracteres, e, possuindo uma representação que também será expressa em sons vocais, que traduzirá tal evento ou fenômeno em linguagem. Este processo ocorre em diferentes níveis, os animais que possuem audição, mas não desenvolvem a memória, não criam linguagem, ou seja, não criam um mecanismo de representação em signos ou caracteres dos significados dos sons.

Reale, quanto a este ponto específico da capacidade dos animais, assevera:

Os vários tipos de animais, a sua inteligência e a sua capacidade de aprender. – Aristóteles divide aqui os animais nas seguintes três ordens hierárquicas: (1) animais que não têm ouvido nem memória; (2) animais que têm ouvido e não memória e (3) animais que têm ouvido e memória. Os primeiros não são nem inteligentes nem disciplináveis (domáveis, adestráveis), os segundos são inteligentes mas não disciplináveis, os terceiros são inteligentes e disciplináveis [...].<sup>47</sup>

Essa distinção explicativa caracteriza um nível de inteligência presente dos animais, incomparavelmente diferente da inteligência humana. Aqui, nesse nível mais alto que são os animais “inteligentes de disciplináveis”, permite que os mesmos possam assimilar o adestramento imposto pelo ser humano, por conta da associação e memorização dos comandos aplicados. Para tanto, os animais, embora não façam uma operação racional para compreender o processo disciplinar, por meio de um processo de estímulo-resposta, associam o que é determinado pelo adestrador, e, para tanto, devem necessariamente possuir certo nível de inteligência.

---

<sup>47</sup> REALE, Giovanni. *Metafísica: Sumário e Comentários*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 6-7.

Este nível, como já exposto, não implica uma operação racional, ou seja, no nível do *logos* humano. Não se deve esquecer que a capacidade auditiva unida à inteligência é que permite o aprendizado como resultado da memorização.<sup>48</sup>

Superior à capacidade de aprender, em sentido estrito, que só o homem atinge e o coloca em um nível privilegiado no cenário do ser, é a “experiência” (*empeiría*). Embora sem conhecer a fundo as causas que levam, por exemplo, à utilização de um procedimento que confere a cura de determinada doença a um sujeito específico, a experiência oferece as condições para a elaboração de uma regra prática:

Ora, enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis e com recordações, e pouco participa da experiência, o gênero humano vive também da arte e de raciocínios. Nos homens, a experiência deriva da memória. De fato, muitas recordações do mesmo objeto, chegam a constituir a experiência única. A experiência parece um pouco semelhante à ciência e à arte. Com efeito, os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência. A experiência, como diz Pólo, produz a arte, enquanto a inexperiência produz o puro acaso. A arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os semelhantes.<sup>49</sup>

A abordagem que Aristóteles dá à experiência fornece dados importantíssimos para compreender como o processo de aprendizado e de construção do conhecimento se efetua. A experiência desempenha um papel relevante neste processo de aprendizagem, justamente, porque é através dela que é possível o desenvolvimento do raciocínio (*logismos*), da arte (*tekhné*) e da ciência (*epistêmê*), uma vez que a experiência permite ao sujeito cognoscente recordar toda uma série de fatos que desemboca na reconstrução de situações passadas e, a partir disto, representar dados oriundos da experiência até que se atinja o nível de conhecimento epistêmico que é a arte (*tekhné*), como no exemplo já citado, do encadeamento de processos que levam à cura de uma doença específica, para qualquer homem que necessite, isso significa que esse processo torna possível a elaboração de uma noção universal (*katholou*).

A experiência, ao conduzir o desencadeamento de raciocínios que só podem ser construídos a partir do momento que se tenha algo memorizado, torna possível o grau mais complexo do conhecimento, a ciência (*epistêmê*). É a ciência que contempla todo o

---

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem*. p. 7.

<sup>49</sup> **Metafísica** A 1, 980b 25 – 981a 7

processo dos fenômenos, suas causas e conceituação, permitindo àqueles que a possuem, transmiti-la em forma de conhecimento adquirido, sem precisar que a experiência de um dado fenômeno deva, necessariamente, ocorrer exatamente no momento que é explicada.<sup>50</sup>

Aqueles que se encontram mais distantes das necessidades da vida exclusivamente, e próximos das realidades por elas mesmas, não visando algum tipo de utilidade, vigoram num processo de conhecimento que os coloca acima, em nível de superioridade perante seus semelhantes, que muitas vezes estão condenados a uma vida redutivamente calcada pela luta para prover sua sobrevivência. Portanto, é a prática do pensamento por ele mesmo, atividade própria do cultivo do conhecimento, que coloca este homem num patamar de maior proximidade e condições de conhecer mais apuradamente as realidades:

De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática. E o modo como as coisas se desenvolveram o demonstra: quando já se possuía praticamente tudo de que necessitava para a vida e também para o conforto e para o bem-estar, então se começou a buscar essa forma de conhecimento. É evidente, portanto, que não a buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja estranha; e, mais ainda, é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só esta ciência é fim para si mesma.<sup>51</sup>

Assim como se deve alcançar a libertação dessa forma de estabelecimento social subjugada ao útil, também essa libertação quando alcançada, acontece na área do pensamento, pois aquele que está apto a ensinar é justamente quem pode superar o liame de utilizar o conhecimento somente em vista das utilidades práticas:

Em geral, o que distingue a capacidade de quem conhece (*eidotos*) de quem não conhece é a capacidade de ensinar: por isso consideramos que a arte (*tekhnê*) seja, sobretudo, ciência (*epistêmê*) e não a experiência (*empeiria*); de fato, os que possuem a arte são capazes de ensinar, enquanto os que possuem a experiência não o são.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem.* p. 8-9.

<sup>51</sup> **Metafísica** A 2, 982a. 19 – 28.

<sup>52</sup> **Metafísica** A 1, 981b. 7 – 10.

Aristóteles esclarece que só quem faz representações é capaz de ensinar uma determinada prática, e, para tanto, tem de atingir um estado adaptativo<sup>53</sup> que permita a desejada condição. Esse estado, não se resume puramente numa elucubração racional superior, mas em uma condição de vida superior<sup>54</sup>, que transcende o patamar das utilidades das coisas, para conhecer suas causas e fundamentos. Essa análise que Aristóteles faz dos processos de conhecimentos resulta na *sabedoria (sophia)*, que somado à arte e à ciência assume um patamar de ser o ato de conhecer por excelência, pois quem conhece nesse mais alto grau é quem realmente “detém”, em certo sentido, a causa das coisas, e é capaz de ensinar aos outros, justamente porque possui o conhecimento por ele mesmo. Esse patamar de sabedoria não implica necessariamente algo útil para o bem-estar e conforto pessoais, mas ao contrário, algo sublime que realiza a natureza humana no seu mais alto grau. Ao invés do homem estar relegado a suas necessidades imediatas, ser homem significa exercer sua capacidade mais nobre, conhecer, pois: “Todos os homens por natureza tendem ao saber[...]”<sup>55</sup>

Todavia, das três formas sublimes de conhecimento mencionadas: arte, ciência e sabedoria, há uma hierarquia a ser considerada no que Aristóteles reconhece como formas sublimes de conhecer. Neste sentido, a arte está no nível mais baixo, depois se encontra a ciência e, finalmente, a *sabedoria (sophia)*. A experiência embora seja mais útil do ponto de vista prático e condição para se obter conhecimento mais simples, não se compreende dentro deste nível mais alto e complexo de conhecer:

Ora, em vista da atividade prática, a experiência em nada parece diferir da arte; antes, os empíricos têm mais sucesso do que os que possuem a teoria sem a prática. E a razão disso é a seguinte: a experiência é conhecimento (*gnôsis*) dos particulares (*ekastos*), enquanto a arte é conhecimento dos universais (*katholou*); ora, todas as ações e as produções referem-se ao particular. De fato, o médico não cura o homem a não ser acidentalmente, mas cura Cálias ou Sócrates ou qualquer outro indivíduo que leva um nome como eles, ao qual ocorra ser homem. Portanto, se alguém possui a teoria sem a experiência e conhece o universal, mas não conhece o particular que nele está contido, muitas vezes errará no tratamento, porque o tratamento, justamente, se dirige ao indivíduo particular.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Cf. CHAUI, *Introdução à história da Filosofia*, p. 427 – 435.

<sup>54</sup> Cf. **Metafísica**, A 1 981b.

<sup>55</sup> **Metafísica**, A 1 980a.

<sup>56</sup> **Metafísica**, A1 981a 13 – 24.

A arte e a ciência não buscam a vantagem prática que a experiência proporciona, pois em suma a teoria sem a prática pode incorrer em erros graves. Porém, a teoria unida à atividade prática é muito mais completa do que aquela sem esta, podendo assim, tornar-se um nível mais apurado de conhecer.

O homem que é curado por um procedimento prático que o médico lhe recomenda fazer foi orientado pela experiência que esse médico detém com outros pacientes, e que esse tal procedimento deu certo, mas naturalmente também poderá incorrer em erro, uma vez que não se conhece a verdadeira causa da cura dessa pessoa a partir de um dado procedimento. Portanto, a cura acontece acidentalmente e não essencialmente, pois sua verdadeira razão está omitida. De certa maneira, ao conhecer o procedimento essencial, poderia de fato encontrar uma forma mais adequada, de conduzir a cura para uma doença qualquer. Uma vez que o procedimento essencial que eficazmente produz a cura de determinadas doenças é encontrado, conhece-se a verdadeira razão pela qual esse procedimento utilizado cura, sem restringir-se apenas a uma regra prática legada pela experiência. Entretanto, existem os homens particulares que são atingidos por determinada doença que também é particular, embora ocorra com muitos, manifesta-se de forma particular, e, neste sentido, o método de cura pode alterar-se, conforme incida em cada particular que a desenvolve. Reale, ajuda a entender essa diferenciação:

Porque a arte faz conhecer mais do que a experiência. – Aristóteles explica perfeitamente a razão da superioridade da arte e da teoria, sobre a experiência de que fala neste texto: a experiência limita-se ao dado, a arte vai além do dado e alcança o porquê dele, a sua causa [...] <sup>57</sup>

Em última instância, aquele que conhece as causas da cura de uma doença e a essência do procedimento que produz a cura, depois de tê-lo atingido por meio da experiência, avançando para a real razão da cura, ou seja, a causa, estará mais apto a curar um indivíduo que se encontre doente, do que aquele que conhece a partir da experiência uma regra prática sem sua generalização em arte, ciência e *sabedoria*.

---

<sup>57</sup> REALE, Giovanni. *Metafísica: Sumário e Comentários*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 10.

### 3. A FILOSOFIA PRIMEIRA COMO “A CIÊNCIA PROCURADA”

Ao iniciar a exposição sobre o conceito de *filosofia primeira* em Aristóteles, faz-se necessário indicar uma primeira questão relacionada à sua nomenclatura, que é pós-aristotélica. O termo *Metafísica* foi cunhado pela “autoridade” da tradição, e a maior parte dos estudiosos entendeu que essa terminologia corresponde ao que o próprio autor pretendia ao estabelecer a ciência do “ser enquanto ser”. De acordo com o estudioso francês Pierre Aubenque:

Sabe-se que a denominação *metà tà physika* é pós-aristotélica; comumente, explica-se tal denominação pela obrigação na qual se encontravam os editores de Aristóteles de inventar um título, uma vez que o próprio Estagirita não o teria expressamente indicado. [...] tal designação existe: é aquela de *filosofia primeira* ou teologia. Encontramo-nos, portanto, na presença de três termos: ciência do ser enquanto ser, filosofia primeira (ou teologia), metafísica. São eles sinônimos? Se são, por que a tradição não se contentou com os dois primeiros, estabelecidos pelo próprio Aristóteles? Se eles não são, quais são suas relações? A filosofia primeira é a ciência do ser enquanto ser e, se eles não se confundem, qual dentre eles é a metafísica?<sup>58</sup>

Como se pode notar, o nome dado ao conjunto dos 14 livros que formam a *Metafísica* não foi empregado pelo próprio autor, mas é reconhecido, ao menos pela tradição e pela maior parte dos estudiosos, como autêntico.<sup>59</sup>

Quanto aos questionamentos apresentados por Aubenque, faz-se necessário colocá-los logo de início, pois ao longo de toda esta pesquisa, nestes dois primeiros capítulos, tentarei responder, por qual razão esta nomenclatura assumiu um papel importante no principal tratado do autor, mesmo que o próprio não lhe tenha pessoalmente atribuído.

O estudioso Hans Reiner sustenta a mesma constatação:

Além disso, esse nome teria sido obtido por ocasião de uma compilação e ordenação do legado dos escritos aristotélicos – de acordo com a suposição

---

<sup>58</sup>AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles*. Tradução C. de S. Agostini e D. D. Faustino. São Paulo: Paulus, 2012, p. 35.

<sup>59</sup>Cf. REINER, Hans. *O surgimento e o significado original do nome Metafísica*, em: ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odisseus, 2005, p. 93-114.

corrente, a compilação feita por Andrônico de Rodes -, caso em que não se teria nenhum nome objetivo transmitido para os ensaios reunidos sob esse título. Somente mais tarde esse título se teria tornado indicação do conteúdo da obra e, então, convertido no termo conceitual ‘Metafísica’ como designação para a ciência do que se situa ‘além’ ou ‘por trás’ da natureza.<sup>60</sup>

E prossegue sustentando o que a tradição posterior enxergou nessa compilação e nomeação:

Este ponto de vista é hoje, como foi dito, - com pequenas diferenças quanto à redação precisa e às nuances – defendido por toda a academia. Ele se encontra, entre outros, no *Worterbuch der philosophischen Begriffe* de Eisler, no *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* de Windelband, no neoescolástico *Kompendien der Metaphysik* de Baur e Hagemann-Endres, no *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande. Também eminentes pesquisadores de Aristóteles da atualidade, como W. Jaeger, M. Heidegger, W. D. Ross e O. Hamelin aderiram a esse ponto de vista. Uma posição essencialmente diferente da descrita nunca foi defendida na atualidade (ao menos até onde o autor pôde constatar) até o ano de 1951.<sup>61</sup>

Após esta importante constatação o autor assegura que W. Jaeger, em seus estudos sobre o conjunto da obra de Aristóteles, atesta que a palavra Metafísica “reproduz em completa exatidão o motivo fundamental da ‘Filosofia primeira’ em sentido original”<sup>62</sup>.

Tendo pontuado esse aspecto da nomenclatura, analisar-se-á alguns textos que compõem a obra *Metafísica* de Aristóteles no que diz respeito ao conhecimento ou à ciência. No livro E da *Metafísica*<sup>63</sup>, o filósofo faz uma importante divisão das ciências, com o intuito de delimitar o lugar específico ocupado pela Filosofia primeira dentro dos demais ramos científicos. Nessa divisão básica, o autor dispõe as ciências da seguinte forma: a) as *ciências poiéticas* ou *produtivas* são aquelas que buscam o conhecimento para produzir algo que favoreça a vida cotidiana, isto é, uma ação feita pelo sujeito que se opere fora dele na confecção de determinados objetos; b) as *ciências práticas* se caracterizam pela procura do saber com a intenção de alcançar a perfeição moral, ou seja, de uma ação operada pelo sujeito que tenha um efeito sobre ele mesmo; e c) as *ciências teóricas* que trilham o caminho do saber por si mesmo, isto é, do

---

<sup>60</sup> REINER, Hans, 2005, p.93.

<sup>61</sup> *Ibidem.* p. 93.

<sup>62</sup> Aristóteles, 1923, p. 404.

<sup>63</sup> Cf. *Metafísica*, E 1, 125b – 126 30.

conhecimento que não tem o objetivo de produzir algo para o uso nem de aperfeiçoamento moral, mas sim o interesse exclusivamente especulativo, ou melhor, contemplativo. Justamente nesta última definição reside a Filosofia primeira. A Filosofia primeira é a ciência que se ocupa das realidades transfísicas ou suprafísicas, uma vez que lida com os assuntos que se encontram além, que estão acima, das realidades físicas. Contendo-se na esteira do pensamento aristotélico, a Filosofia primeira envereda pela tentativa de elevar o pensamento humano para transpor o mundo empírico e atingir o universo metaempírico do saber<sup>64</sup>.

### 3.1 A Filosofia Primeira como ciência

Afirmar a Filosofia primeira como ciência não parece fácil. Aliás, em tempos modernos e com a análise e a contribuição kantiana na ciência moderna, o conceito aristotélico de ciência, associado às elucubrações dedutivas por abstração que fazemos da realidade até chegar aos conceitos imutáveis causais que estão na base de tudo, parece ter perdido sua credibilidade. Kant<sup>65</sup> foi um dos primeiros e grandes críticos que sistematicamente questionou a validade de atribuir um conhecimento seguro desse tipo de saber que ficou conhecido como Metafísica, daquilo a que não temos acesso, isto é, da coisa em si. Nesse sentido, ainda permanecemos no campo sensorial e não há uma real transposição – transcendência – que atinja a coisa tal como ela é. Os limites do conhecimento humano esbarram naquilo que compete ao campo sensível.

Decorrente desses e de outros questionamentos, em relação à validade da *Filosofia Primeira* em sua cientificidade, é que se pergunta: até que ponto deve-se tomar essa ciência como válida? Apesar disso, tentar-se-á, segundo o pensamento de Aristóteles, analisar a validade de se postular a Filosofia primeira como uma ciência, e não apenas uma entre todas, mas a ciência por excelência.

---

<sup>64</sup> Cf. REALE, Giovanni. *Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 27.

<sup>65</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

Vendo a mesma questão por outro lado, Aristóteles questiona a relação entre a noção de princípio e a noção de corruptibilidade. No texto: “O princípio das coisas corruptíveis e o princípio das coisas incorruptíveis são os mesmos ou são diferentes?”<sup>66</sup> A partir deste questionamento crucial para a resolução do problema, ou aporia, ele inicia uma análise daqueles que anteriormente trataram da questão. Primeiramente, ele cita os cosmólogos que se pautaram da teologia de Hesíodo:

De fato, enquanto, por um lado, consideravam os deuses como princípios e dos deuses derivavam tudo, por outro lado também diziam que os seres que não experimentavam néctar e ambrósia eram mortais. É evidente que o significado desses termos devia ser bem conhecido para eles; mas o que disseram sobre a aplicação dessas causas está acima da nossa capacidade de compreender. Se, com efeito, os deuses experimentam essas bebidas por prazer, então o néctar e a ambrósia não são a causa de seu ser; se, ao contrário são causa do ser, como é possível que os deuses sejam eternos se têm necessidades de alimento?<sup>67</sup>

Aristóteles, analisando a posição dos mesmos, demonstra sua fragilidade. É inconsistente atribuir à divindade a sensação de prazer, característica que indica uma falta, uma necessidade, em seres que, por definição, são perfeitos e eternos e, portanto, não possuem nenhuma necessidade. Além disso, é importante questionar a possibilidade de um ser incorruptível depender de um elemento corruptível, a alimentação não é causa dos deuses, não é ela que funda e sustenta os deuses. Admitir isso seria o absurdo de aceitar que o incorruptível teria, então, origem no corruptível.

Após esse primeiro posicionamento, avança sua crítica com outra colocação:

Mas não vale a pena considerar seriamente essas elucubrações mitológicas. Ao invés, é preciso tentar aprender dos que demonstram o que afirmam, perguntando-lhes as razões pelas quais alguns seres que derivam dos mesmos princípios são, por natureza, eternos, enquanto outros estão sujeitos à corrupção. [...] é evidente que a causa de uns e de outros não pode ser as mesmas.<sup>68</sup>

O questionamento central é o seguinte: sendo o princípio eterno, como se pode derivar dele realidades tanto eternas como temporais? Como o texto acima denota, a

---

<sup>66</sup> **Metafísica**, B, 4, 999 b 5 – 7.

<sup>67</sup> **Metafísica**, B, 4, 1000 a 11 – 19.

<sup>68</sup> **Metafísica**, B, 4, 1000 a 21 – 25.

primeira conclusão de Aristóteles é que, evidentemente, ambas as realidades não podem derivar do mesmo princípio.

Aristóteles inicia sua investigação, como de costume, retomando as ideias de seus predecessores e analisando se conseguiram resolver as aporias ou se deram soluções, consideradas por ele insuficientes. Depois de comentar a posição de Hesíodo, Aristóteles passa a analisar a de Empédocles, que versa sobre a *discórdia* e expressa alguns pontos relevantes e outros nem tanto. Aristóteles acusa este autor de ter reincidido no mesmo erro que os antecessores<sup>69</sup>. Aristóteles afirma que foi Empédocles o que melhor ou mais coerentemente se pronunciou a respeito do problema:

[...] Com efeito, ele postula a discórdia como princípio e como causa da corrupção; todavia, ela parece ser mais a causa da geração das coisas, exceto do Um, pois todas as coisas, exceto Deus, derivam da discórdia. Diz Empédocles: “Desses derivam todas as coisas que foram, que são e que serão, / germinando árvores, homens e mulheres, / animais, pássaros e peixes que se nutrem de água / e deuses longevos”.<sup>70</sup>

Aristóteles cita o filósofo para apontar seu acerto e seu erro. Na sequência do texto, ele irá justamente fazer a crítica:

Mas, mesmo prescindindo desses versos, é evidente o que dissemos, se, de fato, não existisse a discórdia nas coisas, todas estariam reunidas no Um, como ele diz: quando as coisas se reuniram, então “surgiu por fim a discórdia”. Por isso, também a partir de suas afirmações segue-se que Deus, que é sumamente feliz, é menos inteligente do que os outros seres. De fato, ele não conhece todas as coisas, porque não tem em si a discórdia, e só há conhecimento do semelhante pelo semelhante. Diz Empédocles: “Com a terra conhecemos a terra, com a água, a água, / com o éter o éter divino, e com o fogo o fogo destruidor, / o amor com o amor e a discórdia com a triste discórdia”.<sup>71</sup>

Para Empédocles, Deus não é onisciente, pois não pode conhecer aquilo que diverge de sua natureza, isto é, a discórdia. O critério para que haja o processo de conhecimento é que só o semelhante pode conhecer o semelhante. Deus, que é sumamente feliz, não poderia contradizer-se e indicar que sabe o que é discórdia, pois esta não compõe seu ser. Assim, no quesito “discórdia” Deus seria menos inteligente

---

<sup>69</sup> **Metafísica**, B, 4, 1000 a 25 – 26.

<sup>70</sup> **Metafísica**, B, 4, 1000 a 26 – 30.

<sup>71</sup> **Metafísica**, B, 4, 1000 a 30 – 1000 b 6.

que os demais seres, uma vez que esse elemento não o constitui. Sobre esse texto, Reale comenta:

A objeção, tematizada acima por Aristóteles, só indiretamente é ligada com a aporia discutida. – Anteriormente Aristóteles disse que a discórdia entra na constituição do todo, exceto na da Esfera ou Deus. Agora ele acrescenta, quase entre parênteses, uma ulterior consequência absurda que daí brota: como o conhecimento, que ocorre entre os semelhantes, supõe a discórdia que dissolva elementos da indiferenciada unidade da Esfera, é óbvio que Deus (a Esfera) não poderá ter esse conhecimento! Ele é sumamente feliz, será o menos inteligente (cognoscente) dos seres.<sup>72</sup>

Aristóteles aceita a ideia de que a discórdia causa a ruptura na unidade do ser, o que leva aos graus de ser, pois do contrário todas as coisas estariam reunidas no Um, havendo somente uma maneira de existir. Mas, para o filósofo, o ser é múltiplo e se diz de várias maneiras. Aristóteles prossegue sua análise:

[...] para ele, a discórdia não é mais causa da corrupção do que do ser das coisas. Analogamente, a amizade não é a única causa do ser das coisas; de fato, quando reúne tudo no Um, faz todas as coisas cessarem de ser. E, ao mesmo tempo, ele não indica nenhuma causa que motive a passagem de uma à outra, e diz simplesmente que assim ocorre por natureza: “Mas quando a grande discórdia cresceu em seus membros, / e elevou-se ao poder, tendo-se cumprido o tempo / que ambas alternadamente é concedido por solene juramento”.<sup>73</sup>

Para Empédocles, a Amizade é o critério da união, enquanto a discórdia da dissolução. Mas, o que Aristóteles critica é que dizer que tal processo acontece por natureza omite a verdadeira razão das coisas e do ser, mantendo ainda no interior das justificações empedoclianais a aporia. A Amizade isolada tende a cessar a pluralidade do ser, assim como a discórdia operando sozinha tenderia à dissolução absoluta. Como se dá essa relação, como se resolve essa equação, em Empédocles, permanece obscuro. Entretanto, após ter considerado que o filósofo citado não resolve o problema, Aristóteles assevera:

Tudo o que se disse mostra que os princípios não podem ser os mesmos. Mas se os princípios são diversos, surge o problema de saber se os princípios das coisas corruptíveis são incorruptíveis ou corruptíveis. Caso fossem corruptíveis, é evidente que deveriam, também eles, derivar ulteriores princípios: de fato, tudo o que se corrompe, corrompe-se dissolvendo-se

---

<sup>72</sup> REALE, 2002, p. 139.

<sup>73</sup> **Metafísica**, B, 4, 1000 b 8 – 1000 b 15.

naquilo que é derivado. Por conseguinte, haveria outros princípios anteriores aos princípios; mas isso é impossível, quer se chegue a um termo, quer se proceda ao infinito. Além disso como poderão existir as coisas corruptíveis se os princípios tiverem sido destituídos? Se, ao contrário, os princípios das coisas corruptíveis são incorruptíveis, porque desses princípios, que são incorruptíveis, derivam de coisas corruptíveis, enquanto de outros princípios, também incorruptíveis, derivariam coisas incorruptíveis? Isto não é verossímil. De fato, ou é impossível ou carece de uma longa explicação. Ademais, nenhum filósofo jamais sustentou que os princípios são diversos, mas todos dizem que os princípios de todas as coisas são os mesmos. Mas, na realidade, eles apenas acenam ao problema que pusemos, considerando-o de pouca relevância.<sup>74</sup>

Atrelada à ideia de princípio está a condição de ser o primeiro a partir do qual demais realidades provêm. Para tanto, se o princípio tiver um princípio, significa admitir o absurdo de que o princípio não é o primeiro, mas que ele próprio tem um princípio que o antecede. Dessa forma, estender-se-ia ao infinito. Esse pressuposto é logicamente rejeitado, assim como a própria afirmação de que o princípio dos corruptíveis é corruptível, pois cairia no mesmo erro, uma vez que houve um tempo que tal princípio não era, não existia, e teve a necessidade de ser trazido à existência por outro princípio que o antecederia. Ambas as posições resultam em absurdos inaceitáveis, desconstruindo qualquer possibilidade de existir princípios corruptíveis, tanto das coisas corruptíveis como das incorruptíveis. Portanto, conclui-se que os princípios são incorruptíveis, independente da condição temporal ou atemporal que produzem.

Reale afirma: “O princípio não pode ter ulteriores princípios. – A existência de princípios anteriores a princípios é absurda, porque princípio é o que é primeiro”.<sup>75</sup> E complementa:

Porque os princípios das coisas corruptíveis não podem ser corruptíveis. Colle (Metaph., II, p. 268), remetendo-se em parte a Tomás (In Metaph., p. 134 a, 484 Cathala-Spiazzi), explica: “...se os princípios das coisas corruptíveis são eles mesmos corruptíveis, chegará um momento em que eles terão perecido. E como poderão existir coisas corruptíveis, quando os teus princípios terão perecido?”<sup>76</sup>

Com esse posicionamento, ao provar que os princípios das coisas são necessariamente incorruptíveis e que não cessam, mas são imutáveis, veta-se a

---

<sup>74</sup> **Metafísica**, B, 4, 1000 b 23 – 1001 a 4.

<sup>75</sup> REALE, 2002, p. 139.

<sup>76</sup> REALE, 2002, p. 139.

possibilidade de haver uma ciência do corruptível, que é justamente o oposto, pois refere-se aos fatores mutáveis e transitórios.

Até aqui, ao provar que os princípios só podem ser incorruptíveis, e, nesse sentido, imutáveis e perfeitos objetos de ciência por sua própria natureza intransitiva, fica evidenciado que a filosofia primeira, ou teologia, ou ainda a ciência do ser enquanto ser, é a única ciência possível, por ser aquela de que não se pode contestar pela segurança e maior grau de cientificidade. Ela lida com realidades imutáveis, então, seu conhecimento por ser o mais objetivo, alcança a solidez científica de uma exatidão matemática jamais atingida por outra ciência.

Mas, existe aí um sério problema: uma ciência do incorruptível nada nos poderá afirmar sobre o corruptível. Tem que haver, portanto, uma ciência que verse sobre esse modo de ser.

Aubenque expressa a necessidade de se afirmar uma ciência que trate do corruptível. Contudo, isso será mesmo possível<sup>77</sup>? O francês explica que o princípio deve necessariamente ser homogêneo àquilo de que é fundamento, havendo a necessidade de uma ciência do corruptível que estude princípios e causas corruptíveis. A aporia se encontra na necessidade de uma ciência do corruptível para poder dizer algo preciso sobre esse modo de ser, mas esta, enquanto tal, é impossível. O contingente apresenta-se em um determinado momento de uma maneira e em outro de distinta forma, até oposta à anterior. Baseada nesse comportamento dos opostos surge a opinião que ora se sustém de determinada forma, ora de modo contrário. Como, então, ter uma ciência do corruptível e do contingente? Opondo-se a isso, vem a ideia de necessário: “Ademais, dizemos que é necessário que seja assim o que não pode ser diferente do que é, e desse significado de necessário derivam, de certo modo, todos os outros significados.”<sup>78</sup> O necessário, portanto, é justamente aquilo que assume tal modo e não pode negar-se a si mesmo, perdendo sua identidade e sofrendo uma alteração que chega ao absurdo de poder contradizer-se por completo. Essa característica de contrariar-se a

---

<sup>77</sup> AUBENQUE, 2012, p.300.

<sup>78</sup> **Metafísica**,  $\Delta$ , 5, 1015 a 34 – 1015 b.

si mesmo está presente nas realidades contingentes. Nos *Analíticos Posteriores*, Aristóteles dá novas pistas sobre o conhecimento do necessário, a saber:

O conhecimento e seu objeto diferem da opinião e seu objeto pelo fato do conhecimento pertencer ao universal e progredir através de proposições necessárias, e aquilo que é necessário não pode ser de outra maneira, há, contudo, algumas proposições que, embora verdadeiras e reais, também podem ser de outra maneira, é evidente que não é o conhecimento que lhes diz respeito; se fosse, aquilo que é capaz de ser de outra maneira seria incapaz de ser de outra maneira [...].<sup>79</sup>

[...] Assim, resta-nos concluir que é a opinião que concerne ao que é verdadeiro ou falso e que pode ser de outra maneira. Em outras palavras, a opinião é a suposição de uma premissa que não é nem mediada nem necessária, descrição que se coaduna com o uso que observamos – [...].<sup>80</sup>

Com a noção de necessário, o que não pode ser de outra maneira do que é, a ciência se distingue das opiniões, opondo-se ao contingente. A grande inovação aristotélica é que há um necessário em meio à contingência; a “mesmidade”, ou a identidade, deve permanecer assumindo diferentes aspectos enquanto aparência, mas não muda sua natureza; está subjacente aqui o conceito de substância. Pode-se, então, imaginar uma linha divisória: o que cabe à ciência e o que cabe à opinião, coexistindo uma parte fixa e uma relativa do ser. No entanto, refletindo a coesão de se afirmar uma ciência do contingente, explica Aubenque:

[...] Mas essa aqui não é a única contingência concebível: ao lado dessa contingência relativa, que resulta de uma incapacidade de meu saber, há uma contingência que poderíamos dizer absoluta e que é inscrita na natureza das coisas. Essa contingência, nenhuma ciência pode pensá-la sem transformá-la inevitavelmente em necessidade: uma ciência do contingente destruiria o contingente; não existe, portanto, ciência do contingente.<sup>81</sup>

Há, nesse texto, uma inegável afirmação em relação à cientificidade das realidades corruptíveis. O contingente, por sua própria natureza, não permite ser categorizado, definido e, portanto, estabelecido como objeto de ciência. O que se pode chamar de uma contingência absoluta, uma vez que essa última não pode ser conhecida em sua inteireza. Chega-se, então, à seguinte constatação: não existe, portanto, ciência do contingente.

---

<sup>79</sup> *Analíticos Posteriores*, I, 33, 30 a – 35.

<sup>80</sup> *Analíticos Posteriores*, I, 33, 89 b1 – 5.

<sup>81</sup> AUBENQUE, 2012, p. 302.

No entanto, apresenta outro argumento na mesma linha de raciocínio para elucidar tanto esse questionamento como o que se pode esperar desse procedimento investigativo sobre a contingência:

“O objeto do saber e da opinião podem ser o mesmo?”, a resposta é, portanto, dupla: sim, se o objeto é necessário, pois essa necessidade pode ser ignorada e apresentar-se a mim como contingência; não, se o objeto é, ele mesmo, contingente, pois a ciência pensaria esse objeto como contingente e o suprimiria enquanto contingente. Logo, pode haver uma opinião do necessário, mas não uma ciência do contingente.<sup>82</sup>

A máxima é que, enquanto não se alcançou um saber científico sobre uma determinada realidade necessária, se aceita a opinião sobre essa. Porém, no caso do contingente, a opinião, por melhor que seja, sempre será uma mera opinião, nunca alcançará um patamar de rigor científico irrevogável.

Para Platão, por meio da dialética, de uma multiplicidade de opiniões contestáveis, poder-se-ia chegar à *reta opinião*, àquela que ascendentemente foi se construindo pelas divisões e subdivisões (*diairesis*) do saber, procedendo do vulgo da *doxa* à certeza científica. O mito da caverna faz a devida analogia do conhecimento, que a princípio se enxergaria por meio do ofuscamento momentâneo de nossa capacidade de conhecer e depois seria visto pela claridade que a intuição proporciona. Então, veríamos que o fundamento do sensível encontra-se na plena visão e na contemplação do inteligível, pois tais purificações do saber conduziriam à verdade última da Ideia<sup>83</sup>.

Mas, a primeira afirmação aristotélica, ao contrário de Platão, indica que o sensível remete a si mesmo, e não há uma realidade externa que lhe seja estranha. E o problema do sensível-contingente está em sua não necessidade, por não consistir em algo que é critério para o saber científico. Platão coloca a necessidade na Ideia, mas Aristóteles não aceita essa solução.

Pierre Aubenque expõe uma intervenção lógica para pensar essa questão, no sentido que Aristóteles propõe, e discutir uma possível “ciência” do corruptível:

---

<sup>82</sup> *Ibidem*. p. 302-303.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 303.

É verdade que poderíamos contestar a identidade das duas teses: o corruptível não é *necessariamente* corruptível? O homem não é *necessariamente* mortal? Em outras palavras não é verdade dizer que o homem não pode ser outra coisa que mortal? Aqui, certamente, chega-se a um viés pelo qual Aristóteles poderá parcialmente reconciliar sua concepção idealista de ciência com a descrição que ele oferece do mundo real: se não há ciência do corruptível, podemos falar legitimamente da corruptibilidade em geral; a corruptibilidade não é, ela mesma, corruptível, e veremos que Aristóteles reconhecerá na sucessão infinita das gerações e das corrupções como que um substitutivo da eternidade. Mas essas teses que veremos Aristóteles desenvolver, alhures, em resposta as aporias legadas pelo platonismo, não contradizem, ao contrário, elas confirmam a tese negativa que encontramos inicialmente. É exatamente porque ela não é corruptível, que a corruptibilidade é, ela própria, objeto de ciência.<sup>84</sup>

A afirmativa é uma solução lógica para a questão. Isto é, o corruptível permanece não sendo objeto de ciência, mas – enquanto pode-se falar do corruptível em geral, no nível da linguagem – averigua se que a corruptibilidade é necessária para que os corruptíveis sejam, assim, instáveis. Encontramos, portanto, um ponto de convergência a partir do qual se pode tratar cientificamente da corruptibilidade. Justamente porque todos os homens são mortais, e isso é uma certeza indubitável e comum a todos, podemos elevar a mortalidade a uma característica predicável do gênero humano, pois o homem é mortal. Esse dado geral é uma necessidade: na própria inferência lógica “o poder ser diferente” converte-se, por ser esse um traço irrenunciável, em um “não poder ser diferente”, que atinge um grau de necessidade próprio dos objetos científicos, uma exigência epistemológica<sup>85</sup>. Se a mudança é uma característica, sempre ou na maioria das vezes, da corruptibilidade, então, torna-se uma necessidade e, a partir daí objeto de ciência.

Cabe uma distinção importante: é a corruptibilidade de forma genérica, abstraída de todos os sensíveis, que se torna objeto de ciência, não os corruptíveis. Estes últimos ainda possuem a propriedade de assumir condições totalmente opostas. O poder de ser diferente do que se é permanece uma lei que impede a certeza absoluta que a ciência requer em seu mais alto grau. Pode-se falar de previsibilidade, como um médico que sabe, por um determinado quadro anterior de risco, que certamente um homem ficará doente, mas esse mesmo quadro, sem se alterar, pode alcançar o resultado de a

---

<sup>84</sup> *Ibidem.* p. 303-304.

<sup>85</sup> Cf. *Ibidem*, p. 304.

doença, que era tida como um dado certo, não ocorrer. Portanto, o principal dado do corruptível, obter o conhecimento das causas, permanece obscuro. O corruptível carrega em si uma singularidade intocável.

Mas, Aristóteles pontua aquilo que apresenta como realmente portador de cientificidade, ou seja, que indica o patamar no qual a autêntica ciência reside de fato:

Ora, se não existe nada além das coisas individuais, não haveria nada de inteligível, mas tudo seria sensível, e não haveria ciência de nada, a menos que se sustentasse que a sensação é ciência. Além disso, não haveria nada de eterno e de imóvel (dado que todas as coisas sensíveis se corrompem e estão em movimento); mas se não existisse nada de eterno, também não poderia existir o devir. De fato, é necessário que o que advém seja algo, e é necessário que também seja algo aquilo do qual ele deriva, e que o último desses termos não seja gerado, dado não ser possível um processo ao infinito e dado ser impossível que algo se gere do não-ser.<sup>86</sup>

Aristóteles dá uma solução: sem voltar à teoria das Ideias, afirma a necessidade de um princípio uno e idêntico para sustentar o devir, princípio que não pode se apoiar *ad infinitum* em realidades sujeitas ao movimento “geração e corrupção”. A causa última do sensível não se encontra nele mesmo, se encontra fora dele, e é de uma natureza diferente, não sujeita ao devir. Do não ser nada se gera, mas do Ser em mais alto grau cria-se o ser em menor grau. Portanto, o princípio do sensível pode estar em uma realidade imóvel e eterna que o fundamenta, isto é, Deus. Nas palavras de Aubenque: “[...] não lhe resta mais senão um objeto, que é Deus, última encarnação do ‘inteligível’, desse ‘eterno’ e desse ‘imóvel’, do qual Aristóteles não encontrava mais a imagem ou o reflexo na própria realidade sensível”.<sup>87</sup>

Aristóteles propõe uma resposta à problemática do movimento “devir” e ao problema do não ser: enquanto o devir não pode ser causa última de si mesmo *ad infinitum*, o não ser não pode ser causa de nada concreto, portanto, o Eterno, o imóvel, o não engendrado, ou melhor, Deus, dá conta de todos esses questionamentos e é o critério lógico que soluciona todas essas aporias.

Sobre essa conclusão aristotélica, Aubenque comenta:

---

<sup>86</sup> **Metafísica**, B, 4, 999 b 1 – 7.

<sup>87</sup> AUBENQUE, 2012, p. 305.

Mas a suposição de um fundamento não-engendrado e imóvel da geração do movimento, fundamento que Aristóteles explicita um pouco mais longe como a essência (*ousia*) separada não contradiz, ao contrário, confirma a impossibilidade de uma ciência do engendrado, do móvel ou do não separado. Pois vimos por várias vezes que “se existem certos seres não-engendrados e completamente imóveis, eles revelam, antes, uma disciplina outra que a ciência da natureza e anterior a ela”: em outras palavras, a filosofia primeira ou teologia.<sup>88</sup>

Começa a ficar mais clara aquela afirmação de que só há ciência do universal, e não do particular. Tal postulação se intercambia perfeitamente com a conclusão de que estamos próximos, dado o encadeamento das justificações aristotélicas: não há ciência do sensível-corruptível, mas somente do suprassensível e do sensível-incorruptível, únicas realidades necessárias de fato, porque lidam com objetos necessários, contrapondo-se à contingência de todos os seres que estão sujeitos ao devir. Não há, portanto, outra ciência senão a teologia, Filosofia primeira ou Metafísica.

Em suma, conclui-se que só há ciência de fato, em sua exigência lógica mais severa, quando essa pode fazer afirmações totalmente seguras e verdadeiras, não sujeitas a reformulações futuras.

### **3.2 A Filosofia primeira como “ciência das causas e dos princípios primeiros e supremos”**

A partir desta definição básica começa-se a delinear o conceito de Filosofia primeira e seu lugar dentro da teoria do conhecimento de Aristóteles, que modernamente é chamada de epistemologia.

Os filósofos monistas<sup>89</sup>, assim como os pluralistas<sup>90</sup>, buscavam a *arché*, aquele princípio ou causa primeira que fundamenta toda a realidade conhecida. Independente

---

<sup>88</sup> Ibidem p. 305-306.

<sup>89</sup> Filósofos monistas, do grego *monos* (um, único, sozinho) são aqueles que creditavam a origem da realidade a uma única causa. Tales, por exemplo, dizia ser a água.

das classificações póstumas que receberam, monistas e pluralistas buscavam encontrar a mesma base que fundamentaria a realidade, divergindo apenas quanto ao número e à identidade do elemento ao qual atribuíam o título de *arché*. Sucedendo a essas correntes filosóficas, Platão propõe uma forma de resolver essa tensão com a Teoria das Ideias. Mas tal teoria é muito criticada por Aristóteles, que a aponta como insuficiente. Uma vez que essa teoria, não explicita ou mesmo explica claramente outras razões que estão contidas na composição do ser e dos seres.

Ver-se-á agora como a Filosofia primeira apresenta-se como a ciência que se propõe a dar conta de toda a problemática dos primeiros princípios e causas da realidade. Na primeira definição de significado, proposta no livro A da *Metafísica*, ela surge como uma “aitiologia” ou “eziologia” (pesquisa das causas e dos princípios)<sup>91</sup>. No início do livro, ela é descrita como “ciência ou conhecimento das causas e dos princípios primeiros ou supremos”.<sup>92</sup>

Conforme Aristóteles demonstra ao longo do primeiro livro, o saber que se limita apenas a uma constatação e verificação empírica não é o mais pleno e perfeito, porque é um saber que ocorre por meio da constatação e não da especulação. O trajeto especulativo busca entender o porquê, as causas daquela constatação, que podemos nomear como o saber de *fato*. É somente um conhecimento com essa atestação que pode ser considerado um saber verdadeiro, definitivo, absoluto e científico. É um saber assim que denota a razão de ser das coisas. Não basta compreender que as coisas são de determinado modo (constatação), o verdadeiro conhecimento se encontra em saber por que as coisas são de determinado modo e não são de outro (causa). Analise nas palavras do próprio autor:

Todavia, consideramos que o saber e o entender sejam mais próprios da arte do que da experiência, e julgamos os que possuem a arte mais sábios do que os que só possuem a experiência, na medida em que estamos convencidos de que a sapiência, em cada um dos homens, corresponda à sua capacidade de conhecer. E isso porque os primeiros conhecem a causa, enquanto os outros

---

<sup>90</sup> Os filósofos pluralistas, do latim *pluralis* (derivado), compõem uma corrente que relaciona o nascimento da realidade a mais de um princípio, por exemplo, Empédocles, que atribuíam aos quatro elementos e suas proporções, a origem das coisas que compõem a realidade.

<sup>91</sup> Cf. REALE, Sumário e Comentário, op. cit. p.28.

<sup>92</sup> Cf. *Metafísica*, A 1, 981 b 25 – 30.

não a conhecem. Os empíricos conhecem o puro dado de fato, mas não seu porquê; ao contrário, os outros conhecem o porquê e a causa.<sup>93</sup>

Aqui, ele deixa bem claro a especificidade da sapiência, da Filosofia primeira – conhecimento das causas. Conhecer as causas, é saber o porquê das coisas, como elas se dão de tal modo e não de outro, o que está por trás da aparência que elas assumem, e porque assumem tal modo e não outro. Do ponto de vista do conhecimento, saber o porquê é muito mais profundo do que o saber para que. Como pode-se notar na citação, os empíricos se reduzem ao dado puro e prático, ou seja, seu uso imediato, mas não vão além, isto é, a causa, sua razão de ser mais profunda.

Aristóteles deixa claro que para ser o conhecimento científico, para um saber poder ser chamado de ciência, deve-se cumprir o caráter fático como foi dito no parágrafo anterior, e o conceito de ciência, nesse sentido, é enriquecido necessariamente com o significado de *aitia* (causa) e de *arché* (princípio) simultaneamente. Aristóteles não fez essa descoberta isoladamente, está em sintonia com a tradição, mas conseguiu sistematizar e unificar o conceito.

A causa e o princípio de cada objeto são as condições fundamentais das quais não podem ser destituídos sem afetar seriamente sua natureza e a garantia de sua identidade. Excluir as causas e os princípios que condicionam os objetos é o mesmo que fazê-los desaparecer, pois o que são está indissociavelmente ligado a suas origens intrínsecas<sup>94</sup>.

Falar de identidade, corrobora-se no tocante do princípio fundante da identidade de cada ser, a saber, a substância. Aristóteles no início do livro Γ, ilustra bem o papel da causa e princípio de substância:

O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada. O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como chamamos “salutar” tudo o que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la; ou também do modo como dizemos “médico” tudo o que se refere a medicina: seja enquanto a possui, seja enquanto é inclinado a ela por natureza, seja

---

<sup>93</sup> **Metafísica**, A 1, 981 a 24 – 30

<sup>94</sup> Cf. REALE, Giovanni. *Aristóteles: Metafísica*. Ensaio Introdutório. São Paulo: Edições Loyola, 2001. v.1. p. 38.

enquanto é obra da medicina; e poderemos aduzir ainda outros exemplos de coisas que se dizem de modo semelhante a estas. Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substância, outras porque afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades, ou causas produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere à substância, ou porque negações de algumas destas ou, até mesmo, da própria substância [...]<sup>95</sup>

É importante salientar que a substância é um princípio, aquele princípio que garante a identidade da coisa. Certamente é a substância que assegura, como se viu acima, a totalidade dos modos de ser, pois cada modo de ser, faz, necessariamente, referência aquele modo que detém o ser de maneira absoluta e guarda a identidade de cada coisa. Desta forma, pode-se notar a importância da categoria de substância, que é um princípio. E essa ciência que se apresenta busca justamente conhecer o princípio, a causa primeira de cada coisa.

No entanto, para a Filosofia primeira, não basta conhecer as causas e os princípios de cada elemento, pois tal saber se aproxima da ciência particular. A Filosofia primeira centra-se na causalidade mais elementar, mais primordial. Tal causalidade, portanto, possui uma prioridade hierárquica diante das causas particulares, que são objeto de estudo da ciência. No livro A, Aristóteles dá a seguinte explicação sobre esse assunto:

Por isso consideramos os que têm a direção nas diferentes artes mais dignos de honra e possuidores de maior conhecimento e mais sábios do que os trabalhadores manuais, na medida em que aqueles conhecem as causas das coisas que são feitas; ao contrário, os trabalhadores manuais agem, mas sem saber o que fazem, assim como agem alguns dos seres inanimados age por certo impulso natural, enquanto os trabalhadores manuais agem por hábito. Por isso consideramos os primeiros mais sábios, não porque capazes de fazer, mas porque possuidores de um saber conceptual e por conhecerem as causas.<sup>96</sup>

Portanto, é possível perceber que o saber para uma utilidade prática não necessariamente evoca o conhecimento mais elementar, isto é, “o saber e o entender” que imbricam em saber o “porquê” das coisas. Além disso, nem todos os homens são aptos a adquirirem esse saber mais profundo, somente os *sábios* que possuem a ciência

---

<sup>95</sup> **Metafísica**, Γ 1, 1003<sup>a</sup> 30 – 1003b 10.

<sup>96</sup> **Metafísica**, A 1, 981 a 31 - 981 b 6.

de maior generalização, a sapiência. A sapiência indica o porquê último das coisas, justamente por ser a única capaz de alcançar os primeiros princípios ou os mais supremos: a causa. O saber diretivo é superior ao saber manual. Aristóteles acentua que os trabalhadores manuais, agem, por hábito, por repetição, de uma atividade que fora ensinada, ou adestrada, pelo sábio que conhece as causas e formam os trabalhadores. Por isso faz a comparação dos mesmos trabalhadores com o fogo, que naturalmente tende para cima e queima, assim como os trabalhadores manualmente tendem para a execução manual, e os sábios, naturalmente tendem para o conhecimento científico, das causas.

Essa é uma das especificidades da Filosofia primeira em contraponto às demais ciências ditas particulares. Reale, referindo-se a essa mesma passagem, em seu *Ensaio introdutório à Metafísica* de Aristóteles, nos dá uma excelente explicação:

[...] Se estudarmos as razões dos números e das relações numéricas, teremos a ciência matemática; se estudarmos as razões e as causas dos fenômenos celestes, teremos a ciência astronômica; se estudarmos as causas e os princípios dos fenômenos atmosféricos, teremos a ciência meteorológica; e assim por diante. [...] Quando então teremos a *ciência Metafísica*? [...] Não a teremos quando estudarmos e possuímos as causas e os princípios que só valem para “zonas” particulares da realidade, ou seja, para grupos de coisas, portanto, de maneira limitada a “setores” circunscritos do ser; mas – e este é o ponto decisivo – quando estudarmos e determinarmos quais são as causas e os princípios de todas as coisas sem distinção, *de toda a realidade sem restrição*, ou seja, *de todos os seres*. [...] Eis, portanto, quais são as causas e os princípios “primeiros” ou “supremos”, quer dizer, o objeto peculiar da metafísica: as causas e os princípios que condicionam toda a realidade, ou seja, as causas e os princípios que fundam os seres em sua totalidade<sup>97</sup>.

Como pode-se perceber, ao se remeter à causa última de cada elemento, é a Filosofia primeira que dará conta dessa especulação. Aristóteles retoma o grande questionamento de seus predecessores sobre o Ser. No entanto, ele faz algumas distinções importantes no ser que é mais superficial e no ser que é mais elementar. Em outras palavras, ele está se referindo às quatro causas e, principalmente, à substância. A forma de cada coisa é que se encontra no patamar último de conceituação e saber sobre esse determinado objeto. Outra distinção importante que ele estabelece é entre o saber voltado ao útil e o saber por ele mesmo. O primeiro é um saber limitado à utilização,

---

<sup>97</sup> REALE, 2001. p. 39.

não é o mais legítimo. O saber vinculado a uma praticidade é interessado em tirar algum proveito. Já o modo de saber buscado pela Filosofia primeira é totalmente desinteressado em uma possível utilidade, pois a “sede” aqui é por conhecimento puro. Embora este anseio seja desinteressado pela utilização, é motivado pelo conhecimento mais pleno, que leva o homem a realizar de forma acabada a virtude humana, como está descrito nessa passagem do início da *Metafísica*, já citada anteriormente:

Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão. Com efeito, não só em vista da ação, mas mesmo sem ter nenhuma intenção de agir, nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimentos do que todas as outras sensações e nos torna manifestas, numerosas diferenças entre as coisas<sup>98</sup>.

O amor pelo conhecimento em si mesmo realiza a natureza mais intrínseca do homem. Uma vez que a entrada desse saber maior é pelas sensações, essas são amadas por si mesmas, em vista da realização dos anseios humanos que ela proporciona, os anseios da alma, associados ao conhecer. O alimento da alma é o conhecimento, por isso difere daquele conhecimento que é voltado ao útil, que busca o conhecer visando uma utilidade prática. Outro trecho da *Metafísica* elucida sobre essa dissensão entre o conhecer para o útil e o conhecer por si só:

Portanto, é lógico que quem por primeiro descobriu alguma arte, superando os conhecimentos sensíveis comuns, tenha sido objeto de admiração dos homens, justamente enquanto sábio e superior aos outros, e não só pela utilidade de alguma de suas descobertas. E também é lógico que, tendo sido descobertas numerosas artes, umas voltadas para as necessidades da vida e outras para o bem-estar, sempre, tenham sido julgados mais sábios os descobridores destas do que os daquelas, porque seus conhecimentos não eram dirigidos ao útil. Daí resulta que, quando já se tinham constituído todas as artes, desse tipo, passou-se à descoberta das ciências que visam nem ao prazer nem às necessidades da vida, e isso ocorreu primeiramente nos lugares em que primeiro os homens se libertaram das ocupações práticas. Por isso as artes matemáticas se constituíram pela primeira vez no Egito. De fato, lá era concedida essa liberdade à casta dos sacerdotes<sup>99</sup>.

Essa emblemática passagem pontua justamente o distanciamento necessário que deve haver entre o cumprimento de uma vida relegada a atender suas necessidades vitais

---

<sup>98</sup> *Metafísica*, A 1, 980<sup>a</sup> 21–25.

<sup>99</sup> *Metafísica*, A 1, 981, 13–25.

e uma vida, ou condição, em que se propõe atender às necessidades, por assim dizer, da vida da alma, necessidades essas que realizam o homem em seu âmbito mais profundo. O homem se torna mais humano quanto mais atualiza sua capacidade de conhecer, e conhecer o que fundamenta a realidade, isto é, suas causas e seus princípios primeiros e supremos.

Portanto, embora a Filosofia primeira ou estudo do ser enquanto ser, não seja algo que visa atender uma necessidade, humana, como fisiológica, biológica, econômica, visa humanizar o homem, ou, realiza-lo por completo, permitir que ele atinja seu fim último e mais perfeito. Tal fim, não é necessariamente útil ao corpo, mas é útil ao conhecimento, e, ao ser de cada um, que, enquanto humano, tende naturalmente ao saber, e quanto mais realiza essa finalidade, mais alcança a perfeição de sua natureza.

### **3.3 A Filosofia primeira como “ciência do ser enquanto ser”**

Inicia-se a reflexão a partir da definição da Filosofia primeira como ciência do ser enquanto ser:

Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas, delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas<sup>100</sup>.

Nessa passagem se encontra uma paradigmática definição da Filosofia primeira, dada por Aristóteles, que, se compreendida, baliza e orienta toda a compreensão da especificidade desta ciência do ser. Considerar o ser enquanto ser é estudá-lo enquanto definição essencial dentro daquele âmbito que o condiciona a ser de tal modo e não de outro. Essa dimensão de ser insere-se no sentido mais geral, no entanto, é o sentido que garante à coisa sua natureza mais profunda. Enquanto geral-universal, explicita algo que se encontra fora do tempo e do espaço, ou que, ao menos, não está sujeito a se alterar a ponto de lhe ser negada essa condicionalidade última, a condição de ser, enquanto

---

<sup>100</sup> *Metafísica*, Γ 1, 20 -25.

universal, é o conhecimento da forma, a qual todos os seres sensíveis em seu devir caminham rumo a sua realização mais profunda.

Aristóteles está se referindo a natureza mesma da coisa que a constitui, o ser, e que é a parte de ser que não está sujeita a mudanças que neguem o ser, isto é, uma mudança de natureza, de identidade. Esse âmbito mais geral é justamente o que as demais ciências, chamadas particulares, não contemplam. As ciências matemáticas que o filósofo exemplifica estudam o ser dentro de suas características como: paridade, imparidade, igualdade, desigualdade, comensurabilidade, incomensurabilidade, etc.<sup>101</sup>. Todas essas dimensões que as ciências matemáticas consideram para avaliar os determinados objetos de estudo são particularidades do ser, elas o concebem apenas nesses aspectos, e não enquanto ser. Tomá-los enquanto ser, no entanto, é a função da Filosofia primeira.

Na sequência da passagem referenciada, Aristóteles afirma:

Ora, dado que buscamos as causas e os princípios supremos, é evidente que estes devem ser causas e princípios de uma realidade que é por si. Se também os que buscavam os elementos dos seres, buscavam esses princípios <supremos>, necessariamente aqueles elementos não eram elementos do ser accidental, mas do ser enquanto ser. Portanto, também nós devemos buscar as causas do ser enquanto ser<sup>102</sup>.

Essa passagem é considerada obscura, por muitos estudiosos<sup>103</sup>. No entanto, Aristóteles converge a ontologia, ciência do “ser enquanto ser”, com uma aitiologia, ciência das causas. Está claro quando ele sinaliza: “Ora, dado que buscamos as causas e os princípios supremos, é evidente que estes devem ser causas e princípios de uma realidade que é por si [...],” a alusão que faz, com essa afirmação, ao seu conceito de substância, que é justamente aquela realidade que é por si um estado de ser imutável e não accidental. O ser enquanto ser, se aproxima e muito do ser apresentado no conceito de substância, denotando, este último, as características de uma realidade universal e não particular das coisas, aquele âmbito que garante a sua realidade em totalidade e não em particularidades.

---

<sup>101</sup> Cf. REALE, Giovanni. *Metafísica vol. III: Sumário e comentário*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 151.

<sup>102</sup> *Metafísica*, I, 1003a 26 – 30.

<sup>103</sup> Cf. REALE, 2002, p. 152.

O conceito de ser, no que diz respeito a *ousia*, ou substância, será aprofundado mais adiante. Até agora, portanto, pode-se constatar que a definição do ser enquanto ser toca o conceito de substância, por ser ela aquele modo de ser que garante os demais modos, e, dessa forma, é um modo de ser comum a todos os seres, por isso, se enquadra conceitualmente na abordagem do estudo do “ser enquanto ser”.

### 3.4 A Filosofia primeira como “Teoria da substância”

De acordo com o que se realçou no tópico anterior, sutilmente a definição da Filosofia primeira como ciência do “ser enquanto ser”, tangencia a questão da substância. Dedicar-se-á um capítulo só para tratar sobre este tema, pois entende-se que a teoria da substância é aquela que melhor situa a especificidade da Filosofia primeira como uma ciência do ser. Aristóteles, no início do livro Z 1, expõe:

E na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objetivo de pesquisa e o eterno problema: “o que é o ser”, equivale a este: “que é a substância” [...]; por isso também devemos examinar principalmente, fundamentalmente e, por assim dizer, exclusivamente, o que é o ser neste significado<sup>104</sup>.

Esse trecho mostra a importância do conceito de substância para o estudo do ser. O problema do ser é o objeto eterno de problemas e reflexões; os modernos afirmam, inclusive, que tal problema era justamente a grande questão central de toda a filosofia antiga. Dessa indagação originária em torno do ser nasce a filosofia, e Aristóteles audaciosamente pretende dar uma resposta a esse questionamento sobre o ser, proposto por seus predecessores, que não chegaram a uma resposta satisfatória. O Estagirita precisa que “o eterno problema: ‘o que é o ser’, equivale a este: ‘que é a substância’”<sup>105</sup>. Com essa colocação, ele manifesta encontrar o ponto crucial para dar uma resposta científica ao problema fundante e mais importante da filosofia.

Para Aristóteles, a investigação do problema do ser não pode se esquivar do estudo da substância, pois só essa teoria é capaz de dar uma resposta satisfatória ao

---

<sup>104</sup> *Metafísica*, Z 1, 1028 b 2-7.

<sup>105</sup> *Ibidem*

problema principal, aquele que, conforme indicado pelo autor, fundamenta todos os outros problemas particulares. A ciência, em seu patamar mais profundo, é um conhecimento superior, porque perscruta as causas supremas, as causas últimas de toda a realidade. Saber o porquê das coisas é obter o conhecimento maior, embora talvez não seja útil, no sentido estrito da palavra, é revelador em atender àquilo que a natureza humana mais anseia: o conhecimento em seu mais alto grau.

No *Órganon*, situado no livro *Categorias* de Aristóteles, encontra-se uma relevante definição da categoria de substância:

Substância, em sua acepção mais própria e mais estrita, na acepção fundamental do termo, é aquilo que não é nem dito de um sujeito, nem em um sujeito. A título de exemplos podemos tomar este homem em particular ou este cavalo em particular. Entretanto, realmente nos referimos a substâncias secundárias, aquelas dentro das quais – sendo elas espécies – estão incluídas as substâncias primárias ou primeiras e aquelas dentro das quais – sendo estas gêneros – estão contidas as próprias espécies. Por exemplo, incluímos um homem particular na espécie denominada humana e a própria espécie, por sua vez, é incluída no gênero denominado animal. Estes, a saber, ser humano e animal, de outro modo espécie e gênero, são, por conseguinte, substâncias secundárias<sup>106</sup>.

A substância, a realidade da qual nem é dita “de um sujeito nem em um sujeito”, representa justamente a característica mais elementar, ser dita de um sujeito, é afirmar, por exemplo, o branco é Sócrates, sendo que na verdade, a expressão correta seria Sócrates é branco, pois a brancura que reside em Sócrates não o inverso, Sócrates é, portanto, o sujeito, a substância. Da substância sempre se afirma algo, pois ela antecede, é o sujeito no qual recai a afirmação. Anterior a ela está o não ser, pois o ser está a partir dela, é a substância, o fundamento, de cada ser. Por essa razão, serem acopladas a essa mesma realidade, uma *aitiologia* e uma *ontologia*. Do postulado anteriormente entende-se a razão de Aristóteles ser enfático em afirmar que a pergunta pelo eterno problema da filosofia (“o que é o ser”) equivale a “que é a substância”. A ciência das causas primeiras e a ciência do ser convergem na *ousiologia*, isto é, na pesquisa, na investigação, no estudo da substância (*ousia*).

---

<sup>106</sup> ARISTÓTELES. *Órganon*. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2010. 2a1, 11-19.

### 3.4.1 A substância sensível

Na ontologia de Aristóteles, percebemos no decorrer deste trabalho, que a teoria em torno da substância é o arcabouço principal que culmina sua explicação sobre a realidade, sobre o ser enquanto ser, ou seja, em torno daquilo que é. Para nortear essa fundamentação é importante apontar como alguns comentadores de Aristóteles apresentam essa descoberta quando propõe a teoria da substância sensível e da substância suprassensível. Iniciaremos pela primeira e desembocaremos, necessariamente na segunda, parte final do trabalho.

Enrico Berti, em sua obra *Perfil de Aristóteles*<sup>107</sup>, apresenta uma síntese do que ele intitula “As causas primeiras da substância”. É importante apresentar aqui este ponto para elucidar um estudo centrado na substância “em si”, e tentar entender o real significado desse conceito. O autor introduz a questão da seguinte maneira:

Dado que, como foi visto no livro Γ, o ente enquanto ente tem muitos significados, os quais, porém, são todos relativos ao primeiro deles, que é a substância, a ciência do ente enquanto ente, além de buscar as causas primeiras deste e dos seus atributos per si, deve sobretudo procurar as causas primeiras da substância, isto é, deve ser, além de ontologia, também e sobretudo “ousiologia”. A essa busca, Aristóteles dedica os livros Ζ Η e Λ Μ Ν da *Metafísica*, ocupando-se nos primeiros dois, da substância móvel, a primeira que deve ser considerada, baseados nos conhecidos critérios de partir daquilo que nos é próximo, e nos últimos três, a substância imóvel. Todavia, o ponto de vista a partir do qual é considerada a substância móvel em *Metaph. Ζ Η*, livros que são quase unanimemente considerados entre os mais maduros da obra, é a indagação sobre a substância em geral, isto é, o problema: o que é a substância e quais suas causas primeiras.<sup>108</sup>

Sem maiores esclarecimentos, Enrico Berti, pontua os livros principais para tratar da questão em torno da obra *Metafísica*. Evidente que seria um vasto trabalho tratar detalhadamente de todos os livros citados. Neste trabalho, o intuito é centrar a atenção em alguns trechos dos livros Ζ e Μ, respectivamente, o primeiro em relação à substância em geral e a sensível, e o segundo à suprassensível.

Na sequência, Berti apresenta:

Antes de enfrentar esse problema, Aristóteles recorda os motivos pelos quais a substância é a primeira entre as categorias do ser, isto é, aquela à qual todas

---

<sup>107</sup>Cf. BERTI, Enrico. **Perfil de Aristóteles**. Coleção: Filosofia. São Paulo: Paulus, 2012.

<sup>108</sup>Cf. *idem, ibidem*. p. 142-143.

as outras se referem e, portanto, aquela da qual todas as outras dependem. O primeiro motivo é uma prioridade do ponto de vista lógico, isto é, da noção, ou da definição, pois não é possível definir as outras categorias sem incluir na sua definição uma referência à substância. O segundo motivo é uma prioridade do ponto de vista ontológico, pois de fato, enquanto esta é “separada”, isto é, subsistente em si, não em outro, as coisas pertencentes às outras categorias existem apenas como atributos da substância, isto é, inerem à substância, são não em si, mas em outro, isto é, justamente na substância.<sup>109</sup>

Neste ponto, já são delimitadas duas afirmações importantes sobre a substância, que aparecem no texto das categorias. Já que a ideia é buscar as causas primeiras da substância, isso se faz necessário, justamente porque já sabemos de sua anterioridade lógica e ontológica em relação às demais categorias, mas agora busca-se aprofundar sua causalidade em si mesma, sua causalidade suprema, que subjaz a todo modo de ser do qual ela é base.

Segundo Berti, o próximo passo de Aristóteles é:

Estabelecido isso, Aristóteles passa a definir exatamente o que é a substância e recorda que ela tem duas características fundamentais, a de ser ente “separado” (*choristón*) e a de ser ente determinado, isto é, “um isto” (*tóde ti*). A realidade que possui de modo mais manifesto esses dois requisitos é o inteiro composto (*sýnolon*) de matéria e forma, isto é, o indivíduo: isto, portanto, pode sem dúvida ser considerado substância. Ao contrário, não se pode dizer a mesma coisa da sua matéria: de fato, enquanto funciona como substrato, ela é sujeito, não predicado, portanto, é em si, não em outro, ou seja, é “separado” e, portanto, possui o primeiro dos dois caracteres da substancialidade. Todavia, enquanto matéria, ela é indeterminada, isto é, não é um isto, por isso não possui também o segundo requisito da substancialidade, portanto, não é propriamente substância ou de qualquer forma o é em qualidade inferior ao indivíduo composto. Porém, quanto à forma deste, ela não só possui o caráter separador, porque está estreitamente unida à matéria e como tal subsiste em si, ou seja, é sujeito, não predicado de outro ente, pois, como forma, é justamente determinada, e, portanto, da substancialidade, do composto, ela é causa em grau superior em relação ao próprio composto.<sup>110</sup>

Aqui, de fato, entramos na questão propriamente dita em torno da substância. Primeiramente, abordando o aspecto que inicialmente podemos notar uma característica de substancialidade que é o indivíduo concreto, dentro daquilo que o mesmo apresenta como requisito, o que aparece para nós na ordem do conhecimento. Então, analisando o *sýnolon* (composto de matéria e forma) temos de forma aditada, conjunta, dois

---

<sup>109</sup>Cf. *Ibidem.* p. 143.

<sup>110</sup>*Ibidem.* p. 143 – 144.

elementos que incontestavelmente juntos, são uma substância; mas a questão que Aristóteles inicia é a discussão de tomá-los separadamente, e neste ponto, qual detém em maior grau o caráter de substancialidade?

Analisando a matéria isoladamente, no ponto ligado à característica de predicação, a matéria enquanto substrato, isto é, sujeito, a ela inere as demais formas de ser, ela torna-se a base, e, portanto, é algo em si, separado dos demais modos de ser. O ponto fundamental, neste momento, é que a matéria, enquanto matéria, pode ser pensada em si sem a necessidade das outras categorias. Ela é algo, matéria, que assume variados modos de ser. O ponto crucial é que ninguém discorda que ela é, mas há discordância sobre que algo ela é? Seria um algo indeterminado, e, portanto, o que não possui nenhuma determinação mínima, até que ponto é algo em si?

Então, não é “um isto”, característica que só a forma isolada atende, pois a mesma enquanto unida a uma matéria, pensando ser uma substância, que é de fato, mas assume o papel de determinar na matéria aquilo que já é determinada em si. Aqui, cabe justamente uma visita ao texto do próprio Aristóteles:

Chamo matéria, por exemplo o bronze; forma a estrutura e a configuração formal; sínolo o que resulta deles, isto é, a estátua. De modo que, se a forma é anterior e mais ser do que a matéria, pela mesma razão ela também será anterior ao composto<sup>111</sup>

A anterioridade da forma se dá justamente pelo seguinte fato de, além de poder ser tomada separadamente, ela não só se constitui como algo determinado, mas o que determina todos os demais, enquanto ela mesma não sofre nenhuma determinação, é o elemento determinador por excelência, daí sua anterioridade.

Enrico Berti, em sua análise, apresenta outro ponto importante para adentrar ainda mais na questão da substancialidade:

Portanto, tendo de dizer o que é a substância, se pode dizer não só que é o composto, mas também dizer que é a essência (*tò tí hên eínai*), desde que por essência se entenda não só em geral aquilo que pertence per si a determinado sujeito, por exemplo, seu gênero, mas aquilo que lhe pertence como sua diferença última, ou seja, aquele caráter que distingue a sua espécie de todas as outras do mesmo gênero, isto é, a sua forma. Portanto, a substância é a essência entendida como coincidente com a forma, nos entes que pertencem

---

<sup>111</sup> **Metafísica**, Z 3, 1029<sup>a</sup> 4 - 5.

à categoria da substância: de fato, também os outros têm essência e forma, mas não se trata de forma substancial. O exemplo mais claro que Aristóteles usa para ilustrar esse tipo de substância é o da alma, melhor dizendo, de um tipo especial de alma, a alma do homem, isto é, a alma intelectual. Essa é a substância no sentido de que é a causa da substancialidade do homem: ela não deve ser confundida com a espécie “homem” e menos ainda com o gênero “animal”, que, enquanto universais, isto é, predicados, não são substâncias – ou são, permanecendo nas *Categorias*, em sentido secundário. De fato, a alma não é predicado, mas sujeito, mesmo se é universal no sentido que é comum a muitos indivíduos, constituindo a sua diferença específica.<sup>112</sup>

Com essa base nossa pesquisa se deterá, exclusivamente, no estudo da substância, no significado de essência, dentro dos capítulos de 4 a 7 do livro Z da *Metafísica*, que se reporta unicamente a essa temática.

A forma torna-se o que o indivíduo mais possui de singular, mesmo que seja no campo da definição do que é comum a muitos; quando se fala em gênero e espécie, há um grupo considerável de outros que participam desses agrupamentos. Mas quando se chega à sua forma, que é, por exemplo, a alma humana para o homem, e essa alma é racional, chega-se na diferença extrema de peculiaridade desse ser, e, ademais, somente o indivíduo concreto no seu processo de individuação, quando o mesmo é avaliado, que se terá algo a diferenciar dos demais, mas aí, já escapa a definição, Aristóteles, em sua obra, não aborda o problema que será posteriormente desenvolvido, sobre o processo de individuação, como nos aponta Ricoeur

[...] Mas será principalmente o empenho em individualizar as almas imortais que, na tradição cristã da filosofia, levará esse problema para o primeiro plano. Aristóteles, mais físico do que moralista e do que religioso, não tinha motivo para majorar esse problema da individuação.<sup>113</sup>

Como pode-se notar, Aristóteles trata em sua teoria, especificamente, quanto ao critério da definição, até o ponto da diferença específica, no caso do homem, sua forma, ou seja, sua alma intelectual. E, esse será também o ponto em que a presente pesquisa se deterá, para tratar da forma enquanto essência última de cada ser, como critério de substancialidade. Estudando a substância, e, por assim dizer, da substancialidade da substância, e reportando-se ao Capítulo 4 do livro Z da *Metafísica*, Aristóteles diz:

---

<sup>112</sup>BERTI, 2012, p. 144.

<sup>113</sup> RICOEUR, Paul, **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Martins Fontes: Brasil. São Paulo. 2014. p. 236.

Dado que no início distinguimos os diversos significados da substância e, destes, um nos pareceu ser a essência, devemos agora tratar dela. E, para começar, façamos algumas considerações de caráter puramente racional, a respeito dela. A essência de cada coisa é o que ela é por si mesma. Tua essência, de fato, não é a essência do músico, porque não és músico por ti mesmo. Tua essência, portanto, é só aquilo que és por ti mesmo.<sup>114</sup>

Note-se que há uma primeira delimitação introdutória do que seja essência, que depois será desdobrada no decorrer do texto da *Metafísica*. O importante é que ele já acentua o caráter puramente racional ao qual se deterá a investigação. Reale explica, com base em outros comentadores como Schwegler<sup>115</sup>, que Aristóteles inicia uma investigação que não se pode constatar empiricamente, com base nos fenômenos, mas que será feita baseada no raciocínio puro, o pensamento por ele mesmo, os conceitos, separando e dividindo aquilo que a experiência não pode fazer. Como decorre do *De Anima*<sup>116</sup> no caso, é a atuação do intelecto ativo na operação de dados puramente abstratos sem, contudo, o uso da sensibilidade.

Após esse caráter da investigação, vamos à definição: “A essência de cada coisa é o que ela é por si mesma”. O ser por si é o dado que garante e denota a peculiaridade mais íntima de cada coisa que é, aquele aspecto que, retirado tudo que de algum modo pode ser separado, ou que possa constar ou não, de forma não permanente, então, retirado tudo isso, o que não pode de nenhuma forma ser desprovido sem a perda do si, isso é a essência. Por exemplo, ser músico não faz parte da essência humana, pois, uns humanos o são, outros não o são e nem por isso deixam de ser humanos. A musicalidade não define o homem.

Mas, nem tudo o que uma coisa é por si mesma é essência: por exemplo, não é essência aquilo que algo é por si do modo como uma superfície é por si branca: de fato, a essência da superfície não é a essência do branco. Ademais, a essência da superfície também não consiste da união dos dois termos, isto é, no fato de ser superfície branca. Por quê? Porque neste caso a essência da superfície é pressuposta. A definição da essência de uma coisa é só a que exprime a coisa sem incluí-la na própria definição. Portanto, se alguém dissesse que a essência da superfície branca é a essência da superfície lisa estaria dizendo que a essência do branco e a essência do liso são uma só e mesma coisa.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup>**Metafísica**. Z 4, 1029, 1-16.

<sup>115</sup>REALE, Giovanni. **Metafísica**: Sumário e Comentários. Loyola: São Paulo. 2002. p. 340-341.

<sup>116</sup>*De anima*, III, 429 a 10 – 429 b 29.

<sup>117</sup>**Metafísica**. Z 4, 1029, 16-22.

Aqui há alguns dos mais fundamentais argumentos em torno de definir o que é a essência. Primeiro, não se define a essência de uma coisa por meio de suas partes acidentais, pois, no caso de definir a superfície, o branco passa a ser um acidente, assim como se fosse definir o branco, o que existe em si, per se, é a superfície e não o branco. O branco sempre será um acidente que recairá sobre um determinado ser dotado de essência. Portanto, não se define a essência da superfície branca, com a brancura, que se torna uma parte de, não sua definição. Embora a superfície seja branca em si mesma, no caso, ela poderia ser de outra cor, e mesmo assim não deixaria de ser superfície.

Além disso, exprimir a essência de uma coisa significa necessariamente não incluí-la na definição, o que significa dizer que para se explicar algo é preciso expor o que a coisa é por meio da linguagem e da argumentação, dado que ela própria não pode aparecer na definição, pois, do contrário, usaria ela mesma para explicar sua essência, cometendo uma tautologia e não expressando o que tal coisa é. Algo como dizer assim: “o homem é homem, porque ele é humano”, sem dizer o que seja a humanidade. Definir implica explicar, tornar inteligível, razoável, exprimir o que uma determinada coisa é.

A esse respeito, Reale dá a seguinte explicação a partir da exposição da diferença entre o conceito de essência e o de “per se”, e sintetiza da seguinte forma:

[...] (1) Per se se diz, em primeiro lugar, da essência de cada coisa. (2) Em segundo lugar, se diz de tudo o que constitui a essência, ou seja, de todas as notas que entram na definição de essência: por exemplo, animal se diz per se do homem. (3) em terceiro lugar, per se se diz de algumas características que pertencem originariamente à coisa ou a partes dela, mesmo sem entrar na essência da definição da própria coisa: a superfície pode ser dita per se branca, mas o branco não entra nem na essência nem na definição de superfície [...]<sup>118</sup>

Na sequência, Aristóteles apresenta mais um argumento em torno do que seja essência e definição:

[...] Na realidade, só o que é determinado é essência; mas quando algo é predicado de outro não se tem algo determinado, dado que a característica de ser algo determinado só pertence às substâncias. Portanto, só existe essência das coisas cuja noção é uma definição. E simplesmente não existe definição quando há um nome único para designar a mesma coisa designada por uma <qualquer> noção (do contrário todas as noções seriam definições; de fato, poder-se-ia pôr um nome único para indicar qualquer noção, de modo que

---

<sup>118</sup>REALE, 2002, p. 342-343.

até o nome *Iliada* seria uma definição), mas só existe definição quando uma noção exprime algo que é primeiro, e só é primeiro aquilo que não implica a predicação de alguma coisa a outra coisa. Portanto, não poderá haver essência de nenhuma das coisas que não sejam espécies últimas de um gênero, mas só daquelas: com efeito, é claro que só se predicam de outras por participação, nem por afecção nem por acidente.<sup>119</sup>

Aristóteles, já no início desta passagem, pontua algo que foi mencionado no começo deste tópico e agora será melhor detalhado para compreendermos por que só a forma merece a titulação de essência. Primeiro ele assevera que só aquilo que é determinado é uma essência, e neste sentido, tanto a forma como a substância são esse algo determinado. Mas, para entender melhor essa acepção, precisamos analisar o que ele discorre em seguida. A noção é sempre um termo que explica algo em específico. A noção está ligada a uma linguagem, a termos e nomes, que tornam acessíveis o conhecimento de algo. A partir da noção chegamos à definição, ao conceito máximo que explicita uma coisa em sua essência, ou seja, naquilo que é imutável, que permite falar – *logos* – sobre ela. Só a substância é esse algo. Além disso, outra característica: só a substância recebe predicação, mas ela mesma não pode ser utilizada como uma noção para explicar algo, ela não é predicado de nada, mas a ela se atribuem certos predicados que a exprimem e explicitam. Portanto, ele conclui, que só da substância há uma definição, há uma essência, pois as demais realidades presentes nela, o são, por afecção, participação, ou acidente da substância.

Aqui, trata-se do emprego correto da linguagem, que tem em seus nomes e termos, a intenção de significar e alcançar a definição, por meio do emprego correto das palavras, do sentido de determinados objetos e coisas. Se um termo puder significar qualquer coisa, ou uma coisa puder ser representada por qualquer termo, nunca haverá uma noção exata sobre as coisas.

Pode-se notar a ligação entre a categoria de substância no âmbito da definição enquanto essência:

Ou, antes, deveremos dizer que tanto a definição como o que é das coisas podem ser ditos segundo múltiplos significados. De fato, o “que é” significa, num sentido, a substância e algo determinado, noutra sentido significa cada uma das outras categorias: quantidade, qualidade e todas as restantes. E assim como o “é” se predica de todas as categorias, não, porém, do mesmo

---

<sup>119</sup> **Metafísica.** Z 4, 1030<sup>a</sup>, 4-14.

modo, mas da substância de modo primário e das outras categorias de modo derivado, assim também o que é se diz em sentido absoluto da substância, e de certo modo também das outras categorias. Com efeito, podemos perguntar que é a qualidade e, por conseguinte, considerar também a qualidade como algo que é, não em sentido absoluto, mas do mesmo modo que também do não ser alguns afirmam, dialeticamente, que é não ser: evidentemente, não em sentido absoluto, mas enquanto é não ser; o mesmo vale para a qualidade. E na verdade deve-se examinar o modo de falar da essência em cada caso, porém, não mais do que se deve examinar a realidade efetiva das coisas [...]<sup>120</sup>

Falando precisamente do que “é”, e da “definição”, pode-se dividir da seguinte maneira: a) No primeiro sentido e mais supremo – absoluto, o que é coincide com a definição em máximo grau, pois trata-se da substância, que é o real em si, e ao mesmo tempo é algo determinado, por isso passível de definição em sentido absoluto. Noutro sentido mais fraco b) As demais categorias: quantidade, qualidade - “são” em sentido derivado, fazendo referência ou buscando apoio na substância. Tal explicação pode ser analogicamente comparada com a conceituação de “não ser”. O “não ser” é, na medida de ser - não ser. Podemos definir o conceito de não ser da seguinte forma: O *não ser* é aquela realidade única que não contém o ser em medida nenhuma, enquanto negação absoluta do ser, assim como ao contrário - a substância é a afirmação absoluta do ser. Mas o a ideia de não ser se aplica àquilo que não é em máximo grau, ou seja, a qualidade não é o ser em máximo grau, mas ao mesmo tempo, é o ser, ou contém o ser derivado da substância. Então, não contém o ser absoluto, mas o contém de forma derivada, constituindo-se portanto, uma forma de não ser em comparação ao ser absoluto da substância. O ser então é representado de forma relativa.

O “é” assume o papel de verbo ser e, em outros casos, assume o papel de verbo de ligação. Constituindo então ser, relacionado à substância, em sentido absoluto, e ser, relacionado às categorias, em sentido derivado, e ser, relacionado ao não ser, como ausência absoluta de “ser”. Essa seria a conclusão, de se falar de essência em cada caso, essência, absoluta, derivada, e ausência ou negação de essência.<sup>121</sup> Ainda vale dizer um último ponto, sobre essa relação entre substância, essência, noção e definição, com a comparação que Aristóteles traz, entre concavidade e achatado:

---

<sup>120</sup> **Metafísica**. Z 4, 1030<sup>a</sup>, 18-28.

<sup>121</sup> Cf. REALE, 2002, p. 347-348.

A respeito dessas mesmas coisas há ainda um segundo problema. De fato, se são a mesma coisa nariz achatado e nariz côncavo, serão a mesma coisa também o achatado e o côncavo; e se não é assim, por não ser possível falar do achatado sem o objeto do qual ele constitui uma propriedade por si, posto que o achatado é a concavidade que se encontra num nariz, então ou não é possível dizer “nariz achatado”, ou se repetirá duas vezes a mesma coisa, como se disséssemos “nariz nariz côncavo”, porque nariz achatado quer dizer nariz que é nariz côncavo. Por isso é absurdo que dessas coisas exista uma essência; do contrário ir-se-ia ao infinito: de fato, num nariz que é achatado incluiria outro nariz.<sup>122</sup>

Aristóteles, através deste exemplo, mostra uma excelente exemplificação do que constitui a essência através da noção de matéria e forma subentendida na colocação. Nariz achatado e nariz côncavo não podem ser a mesma coisa, porque um é a forma sem matéria – concavidade, enquanto o outro é a forma encarnada em uma matéria, no caso: nariz côncavo. Então, enquanto a concavidade pode residir num nariz, numa pedra, num metal, seja num ser humano, seja numa estátua de bronze, ela se torna algo diferente do objeto ao qual determina sua concavidade, por isso não podem ser a mesma coisa. Possuem definições diferentes. Usar nariz achatado como um critério para explicar nariz côncavo é também ir ao infinito e ao mesmo tempo não explicar nada; é cometer uma tautologia, uma vez que o termo a ser definido aparece na sua própria definição. Esse seria talvez o real sentido que Aristóteles tinha intenção de exemplificar, embora Reale<sup>123</sup> reconhece que o autor faz uma substituição indevida na abordagem da passagem descrita acima.

Uma última ressalva ainda é necessária neste ponto: a concavidade é um universal, portanto, não é uma substância e por isso não existe essência. Só podemos falar de uma essência da concavidade num sentido derivado, nunca em sentido absoluto, pois, só das substâncias há essência, das demais noções só se pode falar em definição em sentido derivado:

Portanto, é evidente que só das substâncias existe definição. E se existe definição também das categorias, será necessariamente por via de adjunção, por exemplo, no caso da qualidade e do ímpar: de fato não existe o ímpar sem o número, como não existe a fêmea sem o animal[...]<sup>124</sup>

E prossegue:

---

<sup>122</sup> **Metafísica.** Z 5, 1030b, 27–35.

<sup>123</sup> Cf. REALE, 2002, p. 351.

<sup>124</sup> **Metafísica.** Z 5, 1031<sup>a</sup> 1–4.

[...] Num sentido, só haverá definição e essência da substância, enquanto noutro sentido haverá essência e definição também de outras coisas.

É claro, portanto, que a definição é a noção da essência e que só existe essência das substâncias, ou que das substâncias existe em sentido fundamental, primeiro e absoluto.<sup>125</sup>

Com essas explicações, procurou-se denotar a diferença entre a definição em sentido absoluto, que só ocorre nas substâncias, e a noções ou definições em sentido derivado que acontecem nos demais modos de ser.

### 3.4.2 Relação entre realidades individuais e a essência

Iniciaremos, agora, um estudo que tentará explicitar a relação entre identidade da coisa individual, que é a substância sensível mais imediata ao nosso conhecimento, e a sua essência. Para elucidar melhor este ponto partiremos da seguinte colocação de Aristóteles, na *Metafísica*:

Também é preciso examinar se a coisa individual e sua essência coincidem ou se são duas realidades diferentes. De fato, isso importa à nossa investigação sobre substância. Com efeito, a coisa individual não parece ser diferente da própria substância, e dizemos que a essência é, justamente, a substância da coisa individual.<sup>126</sup>

Neste momento podemos dizer que se inicia de forma precisa a grande diferença da inovação aristotélica em relação ao platonismo. Para ter sucesso nesta empreitada teórica, Aristóteles terá de ser convincente em resolver o problema do ser, do uno e do múltiplo, a partir da teoria da substância, mostrando por que deve coincidir coisa individual e sua essência.<sup>127</sup>

O trecho abaixo será muito esclarecedor para chegarmos ao ponto crucial dessa pesquisa:

No caso das coisas que se dizem por acidente, essência e coisa individual parecem ser diferentes: por exemplo, homem branco parece ser diferente de essência de homem branco. Se fossem a mesma coisa, então também a essência de homem e a essência de homem branco deveriam ser a mesma coisa; de fato, como dizem alguns, homem e homem branco são a mesma

---

<sup>125</sup> *Metafísica*. Z 5, 1031<sup>a</sup> 9 11.

<sup>126</sup> *Metafísica* Z 6, 1031<sup>a</sup> 12–13.

<sup>127</sup> Cf. REALE, 2002, p. 352-353.

coisa e, por conseguinte, também a essência de homem e a essência de homem branco. Mas não decorre necessariamente que as coisas ditas por acidente se identifiquem com sua essência, porque, nas premissas, os predicados não se identificam com o sujeito da mesma maneira. Todavia, poder-se-ia pensar que pelo menos os predicados sejam idênticos entre si, quando um e outro são, nas premissas, acidentes do sujeito: por exemplo, que a essência do branco seja idêntica à essência do músico; mas é evidente que não é assim.<sup>128</sup>

O primeiro ponto fundamental aqui é entender a relação entre atribuição essencial e atribuição accidental. Homem é igual à essência de homem, é uma atribuição essencial, mas o mesmo não se aplica a homem ser = a homem branco, assim como a músico, pois incorreria no absurdo de identificar branco, músico e homem, e, na verdade, homem é o sujeito, único essencial, enquanto branco e músico são acidentes que não definem homem, e que podem existir tanto o homem branco e músico, como o homem só branco, e só músico, que será homem do mesmo jeito. Já o branco e músico, não existem isoladamente. Portanto, o acidente qualifica, mas não define o homem. Essa distinção é fundamental.<sup>129</sup>

Prosseguindo o exame, Aristóteles continua:

Então, será preciso dizer que nas coisas que são por si ocorre necessariamente a identidade entre o que é e a sua essência? (1) Por exemplo, devemos dizer que a identidade entre o que é e sua essência é necessária no caso de existirem certas substâncias relativamente às quais não existem outras substâncias nem outras realidades anteriores: substâncias tais como alguns filósofos dizem ser Ideias? Com efeito, se fossem diferentes o bem e a essência do bem, o animal e a essência do animal, o ser e a essência do ser, então deveriam existir outras realidades e outras Ideias além das que são admitidas; e estas, ademais, seriam substâncias mais originárias, se é verdade que a essência é substância.<sup>130</sup>

Na leitura do filósofo é inconcebível admitir que a essência e a coisa individual não coincidam num mesmo ser, porque esse ser individual – uma substância –, possui a essência daquilo que está constantemente informando a matéria, ou seja, a determinando. Portanto, se, ao contrário, a essência estivesse longinquamente localizada, no mundo das Ideias, haveria a necessidade de ter outra Ideia distante da Ideia que ela causa, e uma outra Ideia que causaria a Ideia que a sucede até chegar no sensível. Esse processo seria *ad infinitum*. Em outras palavras Aristóteles compreende

---

<sup>128</sup> **Metafísica** Z 6, 1031<sup>a</sup> 20-25.

<sup>129</sup> Cf. REALE, 2002, p. 353–354.

<sup>130</sup> **Metafísica** Z 6, 1031<sup>a</sup> 28–1031b.

que os platônicos transformam a noção, o conceito, a essência de cada ser enquanto universal, em uma substância, e a substância em mera aparência e/ou cópia, mas, para ele, isso é inaceitável, por conta do processo *ad infinitum*. Então, ele defende a tese de que a substância é o indivíduo concreto, e a Ideia ou a forma podem até ser pensadas, como a Ideia de homem, no entanto, essa Ideia desencarnada, não existe, de forma separada, porque ela é apenas a noção dos vários sujeitos individuais, homens particulares que existem.

Outro argumento é perguntar se é possível ter a noção da Ideia, ou a Ideia da Ideia? Imaginar uma noção da Ideia para explicar a Ideia é recorrer à necessidade de ter uma nova noção que explique a noção de Ideia da Ideia. Aqui, várias tautologias são cometidas infinitamente, porque logicamente, essa tese não pode ser aceita para Aristóteles.<sup>131</sup>

Na sequência Aristóteles diz:

(2) Se, depois, as substâncias e suas essências são separadas umas das outras, (a) das primeiras não haverá ciência e (b) as segundas não terão mais nenhum ser (por “ser separado” entendo, por exemplo, o caso em que ao bem não pertença a essência do bem, nem à essência do bem o ser bem). (a) De fato, temos ciência da coisa individual quando conhecemos sua essência. (b) Por outro lado, o que vale para o bem vale, analogamente, para todos os casos: assim, se a essência do bem não é bem, tampouco a essência do ser será ser, nem a essência do um será um. Ademais, ou todas as essências existem da mesma maneira, ou nenhuma existe; de modo que, se nem sequer a essência do ser existe, também não existirá nenhuma das outras essências.<sup>132</sup>

Aristóteles, aqui, apresenta um argumento que ratifica a importância de substância e essência coexistirem necessariamente. A ciência só é possível à medida que se possui o conhecimento das causas que fundamentam cada forma de ser, ou seja, conhecendo a essência, se obtém a ciência de cada realidade. Como é possível obter ciência de algo que não tem essência? Algo de que não há conhecer? Como a essência ou, poder-se-ia dizer, analogamente, como a forma pode determinar a matéria, se ambas se encontram separadas uma da outra? É inconcebível imaginar que o ser de um algo resida fora deste algo... A essência deve, necessariamente, coincidir com a coisa da qual

---

<sup>131</sup>Cf. REALE, 2002, p. 355–356.

<sup>132</sup>*Metafísica Z* 6, 1031b -10.

ela é essência. Sem essa mínima identificação, é impossível qualquer forma de conhecimento, além de negar totalmente qualquer cientificidade das coisas.

A reflexão de Reale nos ajuda nesta compreensão:

Aristóteles prossegue, sempre raciocinando com base na hipótese da existência das Ideias como seres em si e por si. Se substância individual e essência fossem separadas uma da outra (*απολελυμέναι ἀλλήλων*), isto é, se ao Bem em si não pertencesse à essência do Bem e se, vice-versa, à essência do Bem não pertencesse ao *ser-Bem*, derivariam duas consequências absurdas: (a) de um lado, não seria possível haver *ciência* das substâncias individuais; (b) de outro lado, as essências não seriam mais *seres*. – (a) Não seria possível ciência das realidades individuais, porque só se obtém ciência de uma coisa quando se conhece a sua *essência*; mas se *uma coisa* é a essência e *outra coisa* é a realidade individual, então, conhecendo a essência *não* se conhece a realidade individual. Conhecendo, por exemplo, a essência do Bem, não se conhece o Bem em si, e assim por diante. – (b) As essências não seriam mais “seres” ou “realidades”. Se, de fato, admitirmos que a essência é diferente da coisa, então isso deve valer em todos os casos: daí deriva que a essência do Bem *não* é Bem, e também, a essência do Ser não é Ser, e a essência do Um não é Um. Ora, se a própria essência do Ser *não* é Ser, tampouco poderão ser “ser”, com mais razão, todas as outras essências – As mesmas observações feitas para o precedente argumento valem inteiramente também para este segundo.<sup>133</sup>

Embora a citação seja longa, ela explica, nas palavras de Reale, toda a complexidade de separar a essência da substância e da coisa individual. As Ideias são seres por si, e em si, na teoria platônica, no entanto, elas também são causas das realidades individuais presentes na realidade. O problema é que elas são seres totalmente separados do que causam, que são os elementos sensíveis. Para os platônicos, as Ideias são seres, isto é, contêm o ser, são substâncias e são essências conjuntamente, e os seres individuais são meras aparências. Já para Aristóteles, os seres individuais são Substâncias, isto é, contêm o Ser e conjuntamente a essência, que permite ter ciência do mesmo, no entanto, a noção da essência que se tem dos mesmos, isto é, os universais, não constituem realidades separadas, mas puramente conceitos explicativos das realidades individuais. A crítica aqui é como aceitar uma causa separada daquilo que é causa? Como uma causa distante ou sem contato causal com o que causa, pode determinar o ser causado?

---

<sup>133</sup>REALE, 2002, p. 356.

No terceiro ponto Aristóteles, agora, fornece a relação das Ideias com o substrato:

Ainda mais, aquilo a que não pertence a essência do bem não é bem. Portanto, é necessário que sejam uma única coisa o bem e a essência do bem, o belo e a essência do belo, e, assim todas as coisas que não se predicam de outro, mas subsistem por si e são realidades primeiras. E este argumento seria válido mesmo que não existissem Ideias, e, talvez, ainda mais válido se existissem Ideias. (Ao mesmo tempo, é evidente que, se existissem as Ideias, como alguns afirmam, o substrato não seria substância; as Ideias, de fato, são necessariamente substâncias e não se predicam de um substrato: nesse caso existiriam por participação.)<sup>134</sup>

Neste momento o autor inviabiliza a necessidade da existência das Ideias como princípios das coisas sensíveis. Não podemos chamar de bom e belo uma coisa que não possui a essência do bom e do belo. Não se atribui um predicado a um sujeito que não tem relação com o predicado. A linguagem mesma torna-se uma mera locução sem sentido algum, assim como os conceitos. Não há um mínimo de verdade em ambos. Mas só se pode atribuir um predicado – Ideia – a um sujeito – substância sensível/substrato – se ambos coincidirem, pois, do contrário, perde toda e qualquer possibilidade de verdade e de conhecimento. Aristóteles sente esse perigo ao tratar do tema, por isso, alerta: “E este argumento seria válido mesmo que não existissem Ideias, e, talvez, ainda mais válido se existissem Ideias.” A qualidade de ser primeira de uma coisa subsiste apenas quando coisa e ideia da coisa coexistem. O erro dos platônicos seria transformar a noção, o universal, em uma realidade em si e por si, sendo que são apenas noções tiradas dos seres que realmente existem.

No ponto seguinte:

O resultado dessas argumentações é que são uma única e mesma coisa, e não por acidente, a coisa individual e sua essência, e isso se vê também porque conhecer a coisa individual significa conhecer a essência, de modo que, mesmo partindo do ponto de vista da separação platônica entre as Ideias e os sensíveis, é necessário que a essência e a coisa individual constituam uma unidade. (Ao contrário, das coisas que se dizem por acidente, como músico e branco, por causa do duplo significado de acidente, não é verdadeira a afirmação de que a essência e a coisa individual coincidem: branco, por exemplo, é aquilo que ocorre ser branco e, também, o próprio acidente; de modo que, nesses casos, num sentido existe a identidade entre essência e coisa, enquanto noutro sentido não existe: a essência do branco não é

---

<sup>134</sup> **Metafísica Z 6**, 1031b – 10–18.

idêntica ao homem ou ao homem branco, mas é idêntica à propriedade do branco.<sup>135</sup>

Neste trecho, vamos chegando à delimitação final do tratamento da substância em seu significado de essência, que Aristóteles identifica como sendo o mais apropriado para significar a substancialidade. No primeiro ponto Aristóteles quer assegurar a identidade entre essência e coisa individual, de forma que constituam uma unidade, ou seja, garantir essa unidade, para o filósofo, é garantir a existência da coisa, pois, só há existência de algo, efetivamente, quando sua causa e seu efeito coincidam, quando forma e matéria se unem e participam do único processo de constituição de cada ser, que só existe individualmente, e compartilham com outros, semelhanças que são abstraídas em gênero, espécie e diferença específica, para alcançar uma definição do que seja esse isto, mas tais semelhanças abstraídas, não constituem seres à parte das coisas.

No outro ponto, em relação ao acidente, podemos dizer que o branco e o músico são afecções que podem ser, numa segunda ordem, definidos como sendo “essências” do branco e do músico, mas que, ambos, não subsistem sem residir acidentalmente numa essência constituída, por exemplo, homem. Então, a essência do branco recai sobre uma essência humana, uma substância humana, mas ela não subsiste sem residir em outrem. Assim também para músico e todos os acidentes. Ao homem não pode ocorrer não ser homem, ele ou é ou não é, pois, por exemplo, animal, faz parte da essência de homem, e se tirar a animalidade do homem, ele deixa de ser homem, pois faz parte de sua unidade essencial, mas, se tirar o branco ou o músico do ser homem, ele, no entanto, permanece homem, pois tais modos de ser, são acidentais e não essenciais. Não se pode confundir atributos essenciais com acidentais, porque esta é uma distinção importantíssima que Aristóteles busca fazer em suas críticas às Ideias platônicas.

Neste último trecho que vamos analisar, neste estudo, Aristóteles dá seu ultimato em relação a toda essa argumentação anterior:

A separação entre a essência e a coisa individual também seria absurda se déssemos um nome a cada essência. De fato, viria a existir outra essência além daquela; por exemplo, para a essência de cavalo haveria uma essência

---

<sup>135</sup> **Metafísica Z** 6, 1031b – 18–26.

ulterior. Mas então, o que impede que algumas coisas coincidam imediatamente com sua essência, desde que se admita que a essência é substância? Antes, não só a essência e a coisa coincidem, mas também suas noções coincidem, como fica evidente a partir do que dissemos: não é por acidente que a essência do um e o um coincidem. Ademais, se a essência fosse diferente da coisa, ir-se-ia ao infinito: de um lado, haveria a essência do um, de outro haveria o um, de modo que, ulteriormente, dever-se-ia repetir o mesmo raciocínio para a essência do um, e assim por diante.<sup>136</sup>

Não podemos admitir que exista o Um separado da essência do Um, havendo a essência da essência do Um, e assim por diante não havendo nada em si mesmo. Ou aceitamos a abertura ao infinito, ou aceitamos a identificação ou unificação da essência e coisa residindo, coexistindo simultaneamente.<sup>137</sup> No entanto, se num dado momento a essência e a existência irão coincidir, por que isso não acontece de antemão, sem necessariamente ter de coexistir outros em que há a separação de ambas? Torna-se insustentável tal raciocínio. Se a essência do branco é a brancura, e ela, a brancura não se encontra no branco, então, podemos dizer que para cada essência existe outra essência da qual ela participa, remontando a uma infinidade de seres que é ilógico admitir, pois, um terá de ser o primeiro, para frear a cadeia de causa e efeito... Aristóteles já postula na substância essa qualidade de ser primeira.

### **3.4.3 O papel da matéria na constituição do indivíduo concreto**

O objetivo principal do trabalho aristotélico em relação à teoria da substância e do seu significado de essência é afirmar o papel ontológico e imanente da matéria, negada pelo platonismo, no entanto, constituinte para a noção de sujeito concreto em que reside a forma, a qual não existe separada da matéria, a não ser por uma operação puramente racional de inteligibilidade, que não se realiza como uma existência, mas apenas uma acepção mental. Nosso objetivo é explanar tal tese, com as contribuições do estudioso Lucas Angioni, que afirma:

Na verdade, a dificuldade preponderante aí enfrentada envolve o problema do papel desempenhado pela matéria como parte constitutiva da essência sensível: o interesse principal de Aristóteles apresenta-se como tentativa de delimitar de que maneira ela deverá ser concebida como elemento da definição – e da constituição – de tal essência. Quanto à resolução desta

---

<sup>136</sup> **Metafísica** Z 6, 1031b 18 – 1032<sup>a</sup> 5.

<sup>137</sup> REALE, 2002, p. 359.

dificuldade, Aristóteles parece oscilar entre três soluções possíveis: – a matéria como absolutamente extrínseca à forma e inapreensível à definição, por ser puro princípio de contingência, desnecessário à concepção do todo de que é matéria (capítulo 10 inteiro, com nuances, e a conclusão do cap. 11, 1037a 21-33).<sup>138</sup>

Essa primeira aceção da matéria, é negada por Aristóteles. No entanto, o comentador prossegue:

[...] a matéria como princípio de certo modo necessário à concepção do todo, mas ainda extrínseco à forma, e a ser mencionado na definição como um terceiro elemento, justaposto extrinsecamente aos elementos da espécie, i.e., o gênero e a diferença (1033a 2-5, 1035a 21-23, 1035b 27-30). Em estrita articulação com este problema, desenha-se uma inusitada concepção de um composto universal (*synolo*) que se situaria entre a pura forma, essência primeira, e o indivíduo concreto, delimitado pela matéria e submetido ao devir (1033b 24-26, 1035b 27-30).<sup>139</sup>

Portanto, chega-se agora à solução de Aristóteles:

[...] finalmente, a matéria como princípio não apenas necessário, mas também imanentemente contido na forma e na definição: delineia-se assim a concepção de uma unidade intrínseca entre matéria e forma, na qual ambas surgiriam como uma só e mesma coisa, distinta apenas pelo aspecto da maior ou menor realização efetiva das mesmas determinações. Esta concepção se insinua já na crítica ao excesso de abstração de certos adversários platônico-pitagóricos, no cap. 11 (1036b 21-32), se consolida mediante a noção de diferença última perfeita no capítulo 12, e confirma-se não só na recapitulação final do capítulo 17, como veremos, mas também no final do livro VIII (tido consensualmente como um apêndice do livro VII): em verdade, será no capítulo VIII, 6, em 1045a 23, 29, 1045b 17-19, que encontraremos com toda a explicitude desejável a afirmação da unidade imanente entre forma e matéria como única maneira de resolver satisfatoriamente, para além das soluções precárias dos platônicos, o problema da unidade da definição e da essência definienda.<sup>140</sup>

De fato, após a longa e precisa análise sobre o conceito de substância a partir da noção de essência, apresentando ao seu modo a primazia da forma que determina a matéria, é inegável que o sujeito concreto só pode ser concebido quando há unidade entre matéria e forma, sendo esta a condição ontológica encontrada por Aristóteles para solucionar o problema do ser.

---

<sup>138</sup>Boletim do CPA, Campinas, nº 3, jan./jun. 1997. p. 117-118.

<sup>139</sup>*Ibidem.* p. 118.

<sup>140</sup>*Ibidem.* p. 118.

Vamos recorrer também às contribuições de Suzanne Mansion<sup>141</sup>, estudiosa do aristotelismo, que nos ajudará a compreender a importância do papel da matéria, justamente porque esse é o primeiro foco de análise no que diz respeito à substância sensível. Segundo a autora:

A questão assim posta, é natural que a investigação de Aristóteles proceda como o faz, tomando como fio condutor a noção de essência (*ti en einai*). Se, com efeito, Platão declarou que os seres verdadeiros (consequentemente, as substâncias verdadeiras) são as Formas inteligíveis, é porque são coisas em si, essências, das quais as coisas deste mundo apenas participam, mas das quais elas recebem os caracteres pelos quais as reconhecemos e nomeamos. A substancialidade seria então a “essencialidade”, o fato de ser uma forma em si? Como se sabe, a resposta de Aristóteles consiste em aceitar esta ideia, recusando ao mesmo tempo a separação platônica das formas. Ele aceita então que as substâncias são substâncias em virtude de sua forma, ou ao menos que a posse de uma forma essencial distingue a substância de todo modo de ser secundário (qualidade, quantidade, etc.). Mas ele pensa que esta identidade entre uma coisa e sua quiddidade, característica dos sujeitos subsistentes, se realiza neste mundo e que é, portanto, inútil colocar separadas das substâncias sensíveis, Essências que seriam apenas duplicações delas.<sup>142</sup>

Este é o ponto da ruptura de Aristóteles ao platonismo, quando propõe seu estudo da substância sensível, naquilo que diz respeito à composição desta, não de forma separada, mas conjunta. As substâncias sensíveis, como diz o texto, o são certamente em virtude de sua *forma*, mas, no entanto, não somente quando esta é tomada isoladamente. Por isso, Aristóteles, diferente de Platão, ao invés de colocar as substancialidades na essencialidade das Ideias de forma separada, ele coloca tal essencialidade presente nas substâncias sensíveis, onde quiddidade e substancialidade coincidem e convivem num e mesmo sujeito, ou melhor, nos vários sujeitos presentes no plano sensível.

A grande questão é vermos o embasamento que Aristóteles dá para sustentar essa tese que busca sobrepor-se à tese platônica. Como a autora nos alerta:

O problema da substância não está, entretanto, solucionado em sua generalidade por esta resposta, por mais que ela seja importante. Pois as

---

<sup>141</sup> Suzanne Mansion é Doutora em Filosofia (1941) e Mestre Associado do Instituto Superior de Filosofia (Escola São Tomás de Aquino) (1946), sendo a primeira mulher a ocupar esse posto. Professora na Universidade Católica de Louvain, em 1968, ela leciona extensivamente nos Estados Unidos, Canadá e África.

<sup>142</sup> MANSION, Suzanne. **Études Aristotéliennes: Recueil d'articles**. Aristote, traductions et études. Louvain-la-Neuve. 1984. p. 312 – 313.

substâncias cuja existência é afirmada no mundo sensível, são compostas em seu ser mesmo. Ora, ao colocar a substancialidade do lado da forma, mesmo imanente ao sensível, arriscamo-nos a não perceber mais o papel da matéria na constituição da substância. Com efeito, qual é a necessidade para a forma das substâncias sensíveis de residir em uma matéria? Como se deve conceber este princípio formal para compreender que ele não subsiste por si só, mas que precisa informar uma matéria para constituir uma substância? Se não conseguimos resolver este novo problema, vã terá sido a refutação do platonismo e continuaremos a oscilar sem poder escolher entre uma concepção “formalista” da substância (a *ousia*, é a essência) e uma concepção materialista (a *ousia*, é o substrato concreto), pouco satisfatória tanto uma quanto outra.<sup>143</sup>

Portanto, o papel que tentar-se-á decifrar por ora é postular a importância da matéria na constituição do sujeito concreto em sua substancialidade, e não apenas significar o que seja a substância. Esse é o ponto crucial deste trabalho no presente aspecto a ser tratado agora. A autora desempenha uma importante contribuição em sua interpretação das passagens de Aristóteles no livro VII da *Metafísica*. Ela sugere uma importante distinção que Aristóteles apresenta no primeiro livro da Física, nas análises mais profundas no papel do devir, quando ele propõe a distinção entre produção natural, artificial e fortuita. Vejamos:

Após ter colocado que toda produção, seja ela natural, artificial ou fortuita, se opera sob o efeito de uma causa, a partir de algum sujeito e resulta em algo determinado, Aristóteles nota que, na geração de uma substância, a causa eficiente é natureza – como a matéria e o produto –, mas natureza no sentido de forma, e é formalmente idêntica ao ser gerado: o homem gera o homem. Ele passa então às produções artificiais e demonstra que, aí também, o princípio eficiente é da mesma espécie que a coisa produzida.<sup>144</sup>

Para iniciar seu processo de contraposição ao platonismo, erigindo a substancialidade nos próprios entes sensíveis, ele pontua na obra Física, a partir dos três tipos de geração, natural, artificial e fortuita, algo relevante, principalmente na geração natural, na qual encontramos efetivamente a substancialidade, que a causa e seu efeito são conaturais, ou seja, uma vez que o homem gera o homem, há transmissão da forma na mesma proporção da qual é dotado; não há, portanto, nenhuma alteração, somente identificação e igualdade no que se é e no ato de gerar. Aristóteles na *Metafísica*, diz algo relacionado à essência da saúde e forma da mesma, que é importante analisar:

---

<sup>143</sup>*Ibidem*, p. 313.

<sup>144</sup>*Ibidem*, p. 314.

Por forma entendo a essência de cada coisa e sua substância primeira. E, de certo modo, até dos contrários a forma é a mesma: de fato a substância da enfermidade, por exemplo, é a saúde, porque a enfermidade se deve à ausência de saúde; ao contrário, a saúde é a forma presente na alma <do médico> e <portanto é> a ciência. Ora, o sadio se produz de acordo com o seguinte raciocínio: posto que a saúde consiste em algo determinado, para se obter a cura é necessário que se realize algo determinado, por exemplo, certo equilíbrio <das funções do corpo> e, ulteriormente, para realizar esse equilíbrio é preciso certo calor; e o médico continua a raciocinar desse modo até chegar, finalmente, ao que está em seu poder produzir. O movimento realizado pelo médico, isto é, o movimento que tende a curar chama-se produção.<sup>145</sup>

Podemos dizer que Aristóteles pontua duas formas distintas de ser, no entanto, complementares: o ser imaterial – a essência, e o ser material a substância composta de matéria e forma. Embora essência seja idêntica à substância, uma pode ser conhecida e passar a existir efetivamente quando uma forma começa a determinar uma matéria. Não podemos imaginar a existência da essência enquanto universal; esse é o equívoco do platonismo para Aristóteles como já vimos. A essência da saúde existe na cabeça do médico, e é idêntica à saúde que irá se produzir no doente, contudo, a saúde enquanto essência, não existe “desencarnada” da matéria na qual se produzirá a saúde, o doente a ser curado.

A esse respeito diz Mansion:

Na perspectiva que adotamos, é o papel preciso atribuído aqui à forma que deve reter nossa atenção. Reparemos primeiramente na identificação que é feita entre a forma e a essência. É justamente da essência da saúde que se trata, pois é a essência da saúde que é supostamente conhecida pelo médico. Ora, esta essência é manifestamente identificada à forma. Isto nada tem de excepcional, uma vez que Aristóteles define habitualmente a causa formal como sendo a quiddidade. Mas o Estagirita se expressa aqui de uma maneira pelo menos ambígua: a saúde que está no espírito do médico (assim como a casa que está no espírito do arquiteto), é a saúde (ou a casa) sem *matéria*.<sup>146</sup>

No decorrer dessa passagem, há na *Metafísica* o que seria a explicação nas palavras do próprio Aristóteles para essa questão:

Segue-se daí, que em certo sentido, a saúde gera-se da saúde e a casa gera-se da casa; entenda-se: a material da imaterial. De fato, a arte médica e a arte de construir são, respectivamente, a forma da saúde e da casa. E por substância imaterial entendo a essência.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> *Metafísica* Z 7, 1032b 1–14.

<sup>146</sup> MANSION, Suzanne. 1984, p. 314–315.

<sup>147</sup> *Metafísica* Z 7, 1032b 10–14.

Na passagem acima, há uma colocação muito importante. Embora seja notório certa obscuridade nesta passagem, como nota Mansion, Aristóteles pontua que as formas, seja da casa seja da saúde, que se encontram na cabeça do arquiteto e do médico, são a substância imaterial, que se tornarão uma substância material, quando as mesmas forem necessariamente inscritas numa matéria, seja na construção com tijolos, seja o restabelecimento da saúde no paciente. No entanto, tal forma, não existe em algum lugar esperando uma matéria e uma ação humana para vir a se materializar e tornar-se efetivamente algo sensível, mas, ela gera-se concomitantemente quando a ação do arquiteto ou do médico é posta em prática, pois, do contrário, ele cairia nas Ideias platônicas e não daria uma resposta alternativa à questão.

A autora complementa a explanação de Aristóteles, com as seguintes colocações:

O que se deve compreender por isso? É evidente que a saúde e a casa não estão realmente presentes no espírito daqueles que as pensam, e que estes últimos só possuem delas uma representação. Mas, se fosse apenas isto que Aristóteles quisesse dizer, teríamos aqui uma grosseira confusão entre a ordem do pensamento e a da realidade, uma indevida assimilação entre a forma, princípio real da coisa, e a ideia que a significa. Sem ousar afirmar que Aristóteles evita totalmente esta confusão, pensamos, entretanto, poder dizer que há outro sentido a ser retirado de suas palavras. Com efeito, o que ele analisa, é a passagem do ato de colocar conscientemente um objetivo a ser atingido, à realização deste objetivo. Ora, parece que o que ele quer sublinhar, é que o ato é dinâmico (pois ele comanda a realização), e que ele o é, porque ele possui, com relação ao processo que ele dirige, o caráter de um esquema ou de uma forma que uma matéria virá preencher. Este duplo caráter, dinâmico e formal, aparece, aliás, em cada uma das duas etapas da produção (concepção e execução).<sup>148</sup>

Pode-se referenciar, como foi dito anteriormente, quando a autora recorre ao livro da Física para introduzir as noções das gerações naturais, artificiais e fortuitas, que na geração natural sem que haja intencionalmente uma ação diretiva do homem em gerar outro homem, o homem naturalmente, como por meio de uma inteligência não intencional biológica, produz a geração do novo ser no processo de gestação, mas não se pode dizer o mesmo quanto à geração artificial em que há uma ação intencional seja no arquiteto, seja no médico. Todavia, o importante aqui é notar que em ambas as produções, a forma, a “substância imaterial” é, por assim dizer, preexistente na cabeça dos técnicos e no organismo do homem em potência, e passará ao ato quando um

---

<sup>148</sup> MANSION, 1948, p. 315–316.

processo de produção for desencadeado, e só então na consecução produtiva real que a forma transcendente ou, na verdade, a forma enquanto mera possibilidade real, torna-se uma realização concreta.

É justamente complementando esse raciocínio que a autora diz:

Seja então colocado como objetivo restabelecer a saúde de determinado doente. A posição deste objetivo, como nota Aristóteles, leva a todo um trabalho de pesquisa intelectual pelo qual o médico tentará determinar os meios a serem empregados. O objetivo é sem dúvida conhecido desde o início, mas não de modo tal que os meios para alcançá-lo sejam ao mesmo tempo presentes ao espírito: estes deverão ser descobertos. Mas bem se vê que é o conhecimento do objetivo que serve de norma para a descoberta dos meios. Colocar o objetivo é colocar uma exigência de pesquisa dos meios, o que implica que o conhecimento do objetivo é dinâmico, *porque ele é esquemático ou formal*. Quando se conseguirá determinar de grau em grau, na série dos meios, o primeiro termo que o técnico poderá realizar, a fase de execução se iniciará. Ela apresentará as mesmas características da fase precedente. Ela será também dominada pelo objetivo a alcançar, cujo dinamismo provém igualmente do fato de que é preciso realizar algo que ainda não existe. Enquanto esquema diretor do trabalho de realização, o objetivo pode, ainda aqui, chamar-se uma forma, a execução sendo então a imposição desta forma a uma matéria preexistente.<sup>149</sup>

Para entender melhor o papel e a relação entre forma e matéria, e como pode-se compreender a matéria como sendo constitutiva na ordem da composição do ser, essa passagem de Aristóteles é esclarecedora:

É evidente, portanto, que uma parte do que é produzido deve necessariamente preexistir, de fato, a matéria é uma parte [...] Mas, então, a matéria também será uma parte da noção? Na verdade, dissemos o que são os círculos de bronze de dois modos: (a) dizendo sua matéria, isto é, o bronze, (b) dizendo a sua forma, isto é, que é uma figura de determinada natureza (e a figura é o gênero próximo no qual entra o círculo). Portanto, o círculo de bronze contém na sua noção a matéria.<sup>150</sup>

A matéria, poderia ser o bronze, a prata, o ouro. Mas o determinante no círculo, não é qual matéria, mas que haja um elemento material para ser determinado por uma forma, que garante aquilo que uma coisa é, ou seja, é em vista da forma que uma coisa é alguma coisa, mas necessariamente deve ter alguma matéria para tal coisa sensível existir efetivamente. Portanto, a matéria é incorporada como parte da definição, mesmo

---

<sup>149</sup> MANSION, 1948, p. 316.

<sup>150</sup> *Metafísica* Z 7, 1032b – 1033ª 5.

que a mesma exerça uma função passiva, ela é elementar para a constituição da coisa existente e determinada.

A reflexão de Reale também ajuda a entender essa questão:

[...] depois de ter reafirmado que a causa material preexiste à coisa que se gera e é parte constitutiva da coisa, Aristóteles põe o problema se esta “parte” é também “parte” da noção ou definição da coisa. [...] A resposta (por agora) é dada de modo simples: devendo explicar que é um círculo de bronze, devo dizer (a) seja que é bronze, seja (b) que é figura (gênero próximo) de um determinado tipo (diferença específica). Portanto, na noção de círculo-de-bronze (enquanto aquilo de que se trata é, justamente, círculo, de bronze) está contida a matéria [...] <sup>151</sup>

O ponto decisivo de Aristóteles, e que Reale procura elucidar neste trecho, é que o fato de a matéria ser preexistente ao processo de geração, não lhe confere uma soberania na hierarquia do ser, por uma questão aparentemente “temporal”. A matéria indeterminada não se constitui ser alguma coisa, simplesmente é um elemento preexistente, isto é, antecede a existência que só será conferida exatamente no momento em que uma forma iniciar o processo de geração ao determinar uma matéria informe. O que garante a certidão de ser alguma coisa a algo indefinido é seu gênero e sua diferença específica, não a matéria. A matéria é subentendida para que algo assuma ser alguma coisa, como no caso o círculo, enquanto o círculo é apenas um conceito universal, enquanto de bronze, de madeira, de ferro, ou de qualquer matéria, se torna, efetivamente, algo existente.

Neste sentido, a matéria é constitutiva para as substâncias sensíveis, no entanto, ela exerce um papel passivo no processo de ser alguma coisa. Aristóteles diz:

[...] Também nesse caso, a estátua não é chamada madeira, mas designada com o adjetivo derivado, isto é, lenhosa e não lenho ou, ainda, brônzea e não bronze, marmórea e não mármore, e a casa será dita marmórea, não mármore. De fato, considerando tudo isso mais profundamente, não se pode dizer em sentido absoluto nem que a estátua derive da madeira, nem que derive do mármore, porque a matéria da qual algo deriva deve transformar-se e não permanecer como era. Por isso nos exprimimos desse modo. <sup>152</sup>

Como pode-se notar, a matéria serve como substrato, mas não é sujeito transformador no processo e nem constitui em si algo, mas serve exclusivamente de

---

<sup>151</sup> REALE, 2002, p. 367.

<sup>152</sup> **Metafísica** Z 7, 1033<sup>a</sup> 15–21.

base material. A casa é casa, independente do material utilizado pelo arquiteto para a construir. A estátua é estátua, não bronze. A casa é casa, não madeira. O que faz uma coisa ser o que é, é a forma, não a matéria.

Por ora, para fundamentar o que garante o ser da substância sensível, e por que a matéria é constitutiva neste processo, entende-se que o exposto até aqui é suficiente para a resolução deste propósito.

### 3.5 A Filosofia primeira como “Teologia”

O patamar último de definição da Filosofia primeira, a saber, o da teologia, ciência que versa sobre Deus, ciência do próprio Deus ou ainda ciência excelentíssima, que por ser tão sublime, investigando todas as instâncias e todos os seres, chegará ao ser mais sublime de todos: Deus. Aristóteles, no primeiro livro da *Metafísica*, dá uma definição especulativa, que beira a poesia, ao descrever a Filosofia primeira como uma teologia:

Esta, de fato, entre todas, é a mais divina e a mais digna de honra. Mas uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: ou porque ela é ciência que Deus possui em grau supremo, ou porque ela tem por objeto as coisas divinas. Ora, só a sapiência possui essas duas características. De fato, é convicção comum a todos que Deus seja uma causa e um princípio, e, também, que Deus, exclusivamente ou em sumo grau, tenha esse tipo de ciência. Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior<sup>153</sup>.

Como pode-se notar, o que o Estagirita versa em várias passagens é definir a filosofia primeira, que é o conhecimento máximo e tem como objetivo somente o conhecimento em si mesmo, o porquê último e a realização humana em sua forma mais acabada. Nenhuma dessas instâncias pretende ser voltada ao útil, ou tirar alguma vantagem. Sem a supressão de todas as necessidades, não há acesso a esse tipo de conhecimento, como já fora explanado.<sup>154</sup> Portanto, é necessário que seja exclusivamente o interesse pelo saber por si e em si o fator a guiar o metafísico ao encadeamento especulativo utilizando essa forma de investigação. Fazendo uma comparação com a situação de pesquisa, podemos afirmar que como a única utilidade da

---

<sup>153</sup> *Metafísica*, A 2, 983 a 5 – 10.

<sup>154</sup> Cf. *Metafísica*, A 1, 981 b 12 - a 25.

Filosofia primeira é a realização mais plena da capacidade humana em conhecer, para que esse nível epistêmico seja atingido, todas as outras necessidades humanas devem ser antes sanadas para que o pesquisador esteja em plenas condições físicas e psicológicas de exercer sua faculdade de conhecer.

Como a Filosofia primeira, acima da física, procura versar sobre os porquês últimos da realidade, naturalmente ela se posiciona sobre aquilo que está além da física, e não está reduzida apenas aos aspectos materiais da realidade:

Por outro lado, dado que existe algo que está acima do físico (de fato, a natureza é apenas um gênero de ser), ao que estuda o universal e a substância primeira caberá também o estudo dos axiomas. A física é, sem dúvida, uma sapiência, mas não é a primeira sapiência<sup>155</sup>.

Augustin Mansion faz a seguinte observação: “[...] a filosofia primeira que tem por objeto as substâncias imateriais, vindo em seguida a filosofia segunda, ciência das substâncias materiais, que não é senão a física ou filosofia natural [...]”<sup>156</sup>. As duas são sapiência e buscam as causas últimas da realidade, mas uma fica circunscrita aos elementos naturais, ou materiais, enquanto a outra se ocupa das causas supranaturais e imateriais. Ao se ir de forma especulativa às causas últimas da realidade, para além da natureza material, encontramos Deus, portanto, a Filosofia primeira versa sobre Deus. Não porque seu objeto por excelência seja o divino, mas porque naturalmente, em seu processo investigatório, chegará à causa primeira da realidade. Por isso, Ross, que é anterior aos estudiosos mais modernos citados aqui, afirma que Aristóteles de maneira clara não distingue a física da Filosofia primeira, ao passo que as duas merecem o título de sapiência:

Não podemos dizer que, na prática, Aristóteles mantém a distinção entre a física e a metafísica. Deve-se notar que, no conjunto, a sua *Física* constitui o que poderíamos designar de metafísica. Não representa uma pesquisa indutiva das leis naturais, mas uma análise *a priori* das coisas materiais e dos acontecimentos que aí se produzem<sup>157</sup>.

Uma vez que a física naturalmente se inclina às coisas naturais, quando se dirige a um estudo de suas causas últimas que podem ou não ser naturais e se constata sua

---

<sup>155</sup> **Metafísica**, Γ 3, 1005 a 33-b 2.

<sup>156</sup> MANSION, Augustin: Sobre a metafísica de Aristóteles in: ZINGANO, 2005, p. 143.

<sup>157</sup> ROSS, Sir David. *Aristóteles*. 5. ed. São Paulo: Opus, 1953.

dimensão supranatural, aproxima-se de uma “Metafísica”, mesmo que necessariamente não esteja se debruçando diretamente sobre a substância suprassensível. A passagem que se segue sustenta essa tese:

[...] Mas se existe algo eterno, imóvel e separado, é evidente que o conhecimento dele caberá a uma ciência teórica, não porém à física, porque a física se ocupa de seres em movimento, nem à matemática, mas a uma ciência anterior a uma e à outra. De fato, a física refere-se às realidades separadas, mas não imóveis; algumas das ciências matemáticas referem-se a realidades imóveis, porém não separadas, mas imanentes à matéria; ao contrário a filosofia primeira refere-se às realidades separadas e imóveis<sup>158</sup>.

Conclui-se que a física se detém nas causas últimas da matéria, enquanto a Filosofia primeira nas causas últimas dos seres imateriais, o que não muda a natureza das ciências, mas de seus objetos, pois ambas buscam as causas primeiras da realidade, uma sensível e a outra suprassensível. A passagem a seguir auxilia a esclarecer os pontos:

Consequentemente, são três os ramos da filosofia teórica: a matemática, a física e a teologia. Com efeito, se existe o divino, não há dúvida de que ele existe numa realidade daquele tipo. E também não há dúvida de que a ciência mais elevada deve ter por objeto o gênero mais elevado de realidade. Enquanto as ciências teóricas são preferíveis às outras ciências, esta, por sua vez, é preferível às outras duas ciências teóricas<sup>159</sup>.

Na ordem do conhecimento as ciências teóricas exercem um papel hierarquicamente superior ao das demais ciências particulares, pois estudam o ser enquanto ser. Entre as ciências teóricas, a Filosofia primeira entendida como teologia se encontra em um patamar ainda mais superior por se ocupar da realidade mais elevada dentre os dois gêneros de realidade: o sensível e o suprassensível. Por essa razão, fica evidente a identificação da Filosofia primeira com a teologia. No entanto, essa interpretação pode soar reducionista com o que está expresso no próprio texto citado acima, uma vez que, se Aristóteles elenca dentre as ciências citadas como correspondente ao mesmo patamar de elevação a física, a matemática e a teologia, significa que antes de qualquer coisa a Filosofia primeira abarcada uma forma de estudo generalíssimo que é o estudo do “ser enquanto ser” que contempla tudo *o que é*, do nível mais baixo ao que possui maior grau de ser. Então, estamos falando de uma

---

<sup>158</sup> **Metafísica**, E 1, 1026 a 10-16.

<sup>159</sup> *Ibidem*, 1026 a 17-23.

Ontologia que contempla a teologia. O estudo do ser enquanto ser, a filosofia primeira, o estudo da substância suprassensível e o estudo do divino (teologia) são formas diferentes de se tomar o mesmo objeto de estudo. Trata-se de compreender como processualmente se chega a esse gênero da realidade, de forma indutiva, e não dedutiva. Parte-se das realidades menores, para se chegar conseqüentemente e gradativamente às maiores, e não há, portanto, uma “doutrinação”, mas uma determinação natural do processo de investigação que chega ao divino.

Procura-se elucidar que a Filosofia primeira não é um procedimento pré-determinado dedutivo, que constrói suas verdades, seus axiomas e princípios, isolados da realidade. Mas, ao contrário, ao se estudar a realidade minuciosamente e indo esgotando as aparentes contradições que existem na compreensão deste plano sensível, percebe-se que o mesmo não é autossuficiente e necessita de outros princípios causais para fundamentar e manter a ordem física, isto é, as realidades suprafísicas – metafísicas, que acabam por dar conta desta realidade sensível. A passagem a seguir sustenta essa tese:

[...] Mas é impossível que o movimento se gere e se corrompa, porque ele sempre foi, e também não é possível que se gere e se corrompa o tempo, porque não poderia haver o antes e o depois se não existisse tempo. Portanto, o movimento é contínuo, assim como o tempo: de fato, o tempo ou é a mesma coisa que o movimento ou uma característica dele. E não há outro movimento contínuo senão o movimento local, antes, propriamente contínuo só é o movimento circular.<sup>160</sup>

Aristóteles para sustentar o argumento do que sustém o plano sensível parte de duas teses fundamentais: a eternidade do movimento e do tempo. Ambos necessariamente precisam ser eternos para justificarem um movimento que se gere e se corrompa, que o devir do mundo sensível. No entanto, ele progride numa cadeia hierárquica, estabelecendo o que procede a) do móvel sensível e irregular totalmente dependente de um movente sensível mas regular (os céus, as esferas e os planetas); e b) do movente imóvel e suprassensível, que não é dotado de nenhum movimento em si mesmo, seja local, seja de geração e de corrupção, seja de ato e potência, porque é ato eterno, por isso sustém o movimento eterno porém perfeito – circular, que é o movimento dos céus, das esferas e dos planetas.

---

<sup>160</sup> **Metafísica**, Λ 6, 1071 b 5 - 12.

Em outras palavras, o movente imóvel, tem em si mesmo a capacidade de mover em ato, sem ser movido, os corpos celestes movem-se sem cessar, um movimento perfeito – circular, e os sensíveis que são movidos, mas hora cessam seu movimento. Tem-se o que produz o movimento sem se mover, o que produz o movimento, mas se move perfeitamente, e o que não produz o movimento, mas é movido de forma inconstante, ora em movimento, ora em repouso. Para continuar a reflexão segundo Aristóteles:

Se existe um princípio motor e eficiente, mas que não fosse em ato, não haveria movimento; de fato, é possível que o que tem potência não passe ao ato. (Portanto, não teremos nenhuma vantagem se introduzirmos substâncias eternas, como fazem os defensores da teoria das formas, se não está presente nelas um princípio capaz de produzir a mudança; portanto não é suficiente esse tipo de substância, nem a outra substância, que eles introduziram além das Ideais; se essas substâncias não forem ativas, não existirá movimento). Também não basta que ela seja em ato, se sua substância implica potência: de fato, nesse caso, poderia não haver o movimento eterno, porque é possível que haja um Princípio, cuja substância seja o próprio ato. Assim, também é necessário que essas substâncias sejam privadas de matéria, porque devem ser eternas, se é que existe algo de eterno. Portanto, devem ser ato.<sup>161</sup>

Aristóteles trata do motor imóvel, o princípio motor do movimento de toda realidade. Esse princípio só pode ser ato puro, isto é, ato permanente sem nenhuma potencialidade que possa ou não ser atualizada, pois, do contrário, o poder ou não poder atualizar a potencialidade de movente, colocaria em cheque todas as demais formas de movimento.

Para Aristóteles, os que introduziram a teoria das Formas, cometem um erro grave, por essa teoria não explicar o movimento, uma vez que as Formas não exerceriam nenhuma participação direta no movimento das realidades sensíveis. Não havendo, portanto, a mudança. Então as Formas não explicariam a mudança no mundo. Se essas substâncias – as Ideias existem, elas necessariamente precisam ser ativas, precisam estar interferindo constantemente no movimento da realidade, produzindo, portanto, o movimento eterno.

Assim como conclui dizendo que tais substâncias, tanto as sensíveis corruptíveis como as sensíveis incorruptíveis, para darem conta efetivamente da realidade, devem

---

<sup>161</sup> **Metafísica**, Λ 6, 1071 b 13 - 23.

ser privadas de matéria, pois a matéria é intrinsecamente potencialidade absoluta de ser alguma coisa, não se constitui em algo pronto, determinado desde sempre e que determina os demais modos de ser. Portanto, nunca atualidade absoluta, que só o ato puro atinge. E a matéria é sujeita a corrupção, o que poria fim ao movimento. Claro que no caso dos corpos celestes ele mesmo afirma que são compostas de éter (matéria incorruptível). No entanto, essas substâncias, movem sendo movidas também, não compoendo o ponto mais alto na hierarquia do ser e do movimento.

Portanto, só a componente teológica pode dar uma explicação cabal do movimento da realidade, seguindo a estrutura que foi estabelecida. Para então dar conta de explicar o movimento e a realidade sensível como um todo, faz-se necessário introduzir o recurso teológico, ao qual o autor não renuncia como principal componente a fundamentar a causa maior de toda a realidade. Só o ato puro, movente imóvel, é que fundamenta o processo do devir em todos os seus desdobramentos.

### **3.5.1 O cume da Filosofia primeira de Aristóteles aristotélica: a substância suprassensível**

Para iniciar o estudo a respeito da substância suprassensível, finalidade última da pesquisa de Aristóteles, cume de sua investigação causal, pode-se reportar ao pensamento de Paul Ricoeur em sua obra: *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*<sup>162</sup>.

Após ter-se tratado a respeito da substância sensível, reportando-se ao livro VII da *Metafísica*, Aristóteles entende que para dar cabo a pesquisa em torno do Ser em seu mais alto grau de realização, ele precisa partir da seguinte indagação: se a parte das substâncias sensíveis que são incontestáveis por estarem dispostas e evidenciadas na realidade, existem outras substâncias imóveis e eternas? E se a resposta for positiva, qual a natureza das mesmas?

---

<sup>162</sup> Cf. RICOEUR, Paul, *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*, Brasil, São Paulo, Martins Fontes, 2014.

A pergunta pela natureza dessas substâncias, não implica necessariamente a presença de matéria, assim como também não a exclui necessariamente. Paul Ricoeur em sua análise, nos aponta a seguinte constatação:

Os dois momentos da teologia de Aristóteles são na realidade bem mais que uma determinação da existência e, depois, da essência; de um para o outro, é todo a concepção do divino que se enriquece e se aprofunda. Começa-se por um deus físico, digamos assim, que suporta o movimento do mundo e é sua raiz de eternidade, e sobe-se para um deus espiritual que pensa e se pensa, trata-se, portanto, de bem mais que um avanço da existência para a essência; pois aquilo que existe, de acordo com o primeiro momento, é mais pobre do que aquilo que é determinado analogicamente no pensamento do sábio, de acordo com o segundo momento.<sup>163</sup>

Pode-se dizer que a função divina ou a necessidade de uma substância suprassensível para fundamentar toda a realidade, em seu existir, devir e sua natureza, passa por explicitar como o cosmo ou o mundo físico, dá conta de si mesmo. O mundo físico e sensível não se constitui como sendo autoexplicativo nem muito menos auto-causal. Por isso mesmo, como Ricoeur constatou, a análise de Aristóteles parte de dois momentos: por uma determinação da existência e depois da essência. Parte-se da constatação física, para uma espiritual. Como pode-se notar em relação a substância sensível, que embora a mesma seja constituída de matéria e forma, a matéria exerce um papel subalterno a forma que a determina, o mesmo, pode-se dizer, em relação a essência determinando a existência, em outras palavras, o espiritual determinando o físico.

Ricoeur aponta analisando o livro da *Física*, mas que será retomado pela *Metafísica*, que Aristóteles parte do princípio que fundamentar a eternidade do movimento é um argumento base para a tese do motor imóvel. Atrelado a eternidade do movimento, se encontra, a eternidade do tempo. Ambos são indissociáveis, pois o movimento só é possível e medido, dentro do tempo, assim como o tempo já é uma forma de movimento. Aponta que em relação ao movimento, pode se questionar se em algum momento ele cessou de se movimentar, mas em relação ao tempo, numa

---

<sup>163</sup> *Ibidem*, pg. 253

construção lógica, já chegamos facilmente a consecução: “um tempo antes do tempo, ainda é um tempo”<sup>164</sup>.

Mas uma interpelação certamente se põe: que tipo, que natureza, qual é o movimento eterno? Aristóteles, na Física, comenta em relação ao movimento contínuo<sup>165</sup>. Tratando-se do movimento circular ou esférico, que é o movimento local, mas na *Metafísica* nos adverte:

Dissemos acima que as substâncias são três, duas físicas e uma imóvel. Pois bem, devemos falar agora desta e devemos demonstrar que necessariamente existe uma substância eterna e imóvel. As substâncias, de fato, têm prioridade relativamente a todos os outros modos de ser, e se todas fossem corruptíveis, então tudo o que existe seria corruptível. Mas é impossível que o movimento se gere e se corrompa, porque ele sempre foi, e também não é possível que se gere e se corrompa o tempo, porque não poderia haver o antes e o depois se não existisse o tempo. Portanto, o movimento contínuo, assim como o tempo: de fato, o tempo ou é a mesma coisa que o movimento contínuo senão o movimento local, antes, propriamente contínuo só é o movimento circular.<sup>166</sup>

Primeiro ponto, em relação aos três tipos de substâncias que existem, Aristóteles refere-se àquela distinção básica entre: substância sensível corruptível, substância sensível incorruptível, e substância suprassensível incorruptível. A primeira, está sujeita a geração e a corrupção, além do movimento local, a segunda é ingênita e realiza o movimento circular concêntrico de translação, sempre idêntica a si mesma, e a última é totalmente imóvel, mas move por atração. Importante notar que na diferenciação, há uma lógica e ao mesmo tempo hierarquização das mesmas.

O foco agora é justamente tratar da substância suprassensível e como ela torna-se a base fundante e de sustentação de toda a realidade. O tornar-se é no sentido de perceber-se a inferência lógica que Aristóteles se vale para chegar na tese que sustenta em relação a essa substância. Ele mostra que assim como a substância tem prioridade lógica e ontológica a todos os demais modos de ser na acepção sensível, a substância suprassensível, compreende o mesmo raciocínio, no entanto, pode-se dizer que ela é percebida, como a sustentação última dos demais modos de ser que compõem a

---

<sup>164</sup> RICOEUR, 2014, pg. 254.

<sup>165</sup> Física, VIII 6 259 a 16

<sup>166</sup> *Metafísica* Δ, 6 1071b 2 – 1071b 11.

realidade, como que, em sua analogia, os demais modos de ser que compõem toda a realidade, fossem ao seu modo, categorias da substância imóvel.

Esse raciocínio elimina a probabilidade de que só as substâncias sensíveis compõem a natureza dos seres existentes, pois, se assim fosse, a realidade toda seria por si corruptível e a qualquer momento deixaria de ser. Isso, logicamente não confere, o que necessariamente afirma a garantia da substância suprassensível.

Como já foi comentado, em relação a eternidade do movimento e do tempo. Pode-se sutilmente perceber, como ficará mais claro no decorrer das passagens da *Metafísica*, que a eternidade do tempo, assim como a do movimento, coexistem com a eternidade do primeiro motor imóvel, no entanto, no movimento e no tempo, as coisas se geram e se corrompem, passam da potência para o ato, e vice e versa, e nessas transições, falta algo que assegure a fluidez absoluta do que é, o que só o motor imóvel, que move sem se mover pode assegurar.

Aristóteles apresenta o ponto culminante e crucial para a compreensão cosmológica da qual tudo depende para existir:

Se existisse um princípio motor e eficiente, mas que não fosse em ato, não haveria movimento; de fato, é possível que o que tem potência não passe ao ato. (portanto, não teremos nenhuma vantagem se introduzirmos substâncias eternas, como fazem os defensores de teoria das Formas, se não está presente nelas um princípio capaz de produzir a mudança, portanto, não é suficiente esse tipo de substância, nem outra substância que eles introduziram além das Ideias, se essas substâncias não forem ativas, não existirá movimento). Também não basta que ela seja em ato, se sua substância implica potência: de fato, nesse caso, poderia não haver o movimento eterno, porque é possível que o que é em potência não passa ao ato. Portanto, é necessário que haja um Princípio, cuja substância seja o próprio ato. Assim, também é necessário que essas substâncias sejam privadas de matéria, porque devem ser eternas, se é que existe algo eterno. Portanto, devem ser ato.<sup>167</sup>

Aristóteles fundamenta porque tal princípio motor do universo, necessariamente, precisa ser em ato. O primeiro ponto é o fato de aquilo que hora está em potência, hora está em ato, não se move continuamente. Tendo o princípio motor do universo, como causa eterna do movimento do mundo que é contínuo, para impulsioná-lo e mantê-lo sempre em movimento, mesmo que existam no universo algumas realidades que são

---

<sup>167</sup> *Metafísica*  $\Lambda$ , 6 1071b 12 – 1071b 22.

constituídas de potência e ato, a causa eficiente do universo, no entanto, não pode se valer de potencialidades, pois, ser ato eterno é a única garantia que assegura o movimento contínuo do cosmo.

Aristóteles entende que o as substâncias platônicas, são inertes, embora sejam eternas, não movem eternamente o mundo. Só uma substância que é causa eficiente do mundo, pode promover a mudança e o movimento neste. Ao mesmo tempo que ela precisa ser causa eficiente, ela precisa ser ativa, são dois elementos indissociáveis que fundamentam o movimento.

Aristóteles conclui dizendo, se é que existe alguma coisa eterna, para sustentar a estabilidade e permanência da existência, ela só poderá ser totalmente privada de matéria e ser em ato, pois, a matéria, intrinsecamente, é princípio de potencialidade constante e só aquilo que é destituído do componente material, pode estar não sujeito ao tempo, e fora do tempo. Na sequência:

Por outro lado, surge uma dificuldade: parece que tudo o que é ativo pressupõe a potência e, ao contrário, nem tudo o que é em potência passa ao ato, parece, desse modo, que a potência é anterior ao ato. Mas, se fosse assim, não existiria nenhum dos seres: de fato, é possível que o que é em potência para ser ainda não seja. E mesmo que ocorresse o que dizem os teólogos, para os quais tudo deriva da noite, ou como dizem os físicos que sustentam que todas as coisas estavam juntas, chegaríamos a mesma impossibilidade. Com efeito, como poderia produzir-se movimento se não existisse uma causa em ato? A matéria certamente não pode mover a si mesma, mas é movida pela arte de construir; e tampouco o mênstruo ou a terra movem-se a si mesmos, mas o germe e o sêmen os movem. [...] <sup>168</sup>

Neste trecho, Aristóteles assevera a importância de se ter um princípio já em ato, antes de todas as coisas, como já se discorreu anteriormente, mas refutando diretamente Hesíodo em relação à noite e Anaxágoras em relação a todas as coisas estarem reunidas. A crítica de Aristóteles de se fundamentar uma nova teoria, ou trazer à luz novos pontos, não é apenas apresentar um jeito diferente de enxergar as coisas, mas pretende superar seus antecessores, por compreender que os mesmos se aproximaram, mas não concluíram o ponto principal que sustenta o movimento do universo em seu processo de devir. Em última instância, ele entende que eles não souberam explicitar a transição entre matéria amorfa e movimento formal. Mas na próxima passagem, ao citar Platão,

---

<sup>168</sup> **Metafísica** Λ, 6 1071b 22 – 1071b 30.

este introduz o conceito de alma, mas ainda assim, não resolve o problema segundo Aristóteles:

[...] Por isso, alguns admitem uma atividade eterna, como Leucipo e Platão. De fato, eles sustentam que o movimento é eterno. Todavia, eles não dizem a razão pela qual o movimento é e como é, nem dizem a razão pela qual ele é deste ou daquele modo. Entretanto, nada se move por acaso, mas sempre deve haver uma causa: por exemplo, isto se move agora desse modo por natureza, aquilo daquele modo pela força, pela inteligência ou por outra razão. E de que espécie é o movimento primeiro? Este ponto é extremamente importante. E Platão não poderia propor o que as vezes considera causa do movimento, ou seja, o que se dá a si mesmo o movimento. Mas isso, que, segundo ele, é a alma, é posterior ao movimento e nasce junto com o mundo, como ele mesmo afirma.<sup>169</sup>

Nesta passagem, Aristóteles aponta que todo movimento necessariamente tem uma causa independente da natureza deste movimento. Sua crítica é que os autores citados, para ele, deixam lacunas quando afirmam a eternidade do movimento, acertadamente, mas não explicam como se dá a relação das coisas movidas em sua interdependência. É a partir daí que ele vai fundamentar seus argumentos.

Ele elenca três formas de movimentos: por natureza, pela força ou por inteligência. Na primeira forma, por exemplo, movem-se por natureza, todos os seres que são dotados de alma, no caso, sensitiva e intelectual. A primeira forma, os seres dotados desse tipo de alma, são movidos pelos desejos, vontades e instintos, buscando satisfazer seus apetites, pela locomoção. No segundo exemplo, pela força, é quando, por exemplo, um homem atira uma pedra, essa fora movida pela força daquele que a manipulou. Por último, pela inteligência, são os objetos inteligíveis, quando o homem faz operações como raciocinar, separar, reunir, seja por meio da lógica, ou da dialética, ele faz um movimento intelectual. Mas quais dessas formas de movimento está presente no mundo? Ele mesmo questiona: “E de que espécie é o movimento primeiro?” Então, para Aristóteles, e esse é o ponto crucial, como ele mesmo diz, a *alma do mundo*, ainda não explica o primeiro movimento, porque a alma é princípio do movimento do mundo, não de todas as coisas, e não fundamenta o ponto principal, que é racionalizar o ato puro, um movimento por atração do movente imóvel, que move sem se mover. Esse ponto que não fica evidente na noção platônica:

---

<sup>169</sup> **Metafísica** Λ, 6 1071b 30 – 1072<sup>a</sup> 1.

Ora, considerar que a potência seja anterior ao ato, em certo sentido é verdadeiro e noutra sentido não é, como já dissemos. Que o ato seja anterior, atesta-o Anaxágoras, porque a inteligência de que fala é ato; atesta-o Empédocles com a doutrina da Amizade e da Discórdia, e atestam-no aqueles que, como Leucipo, sustentam que o movimento é eterno. Portanto, não existiram por um tempo infinito o Caos e a Noite, mas sempre existiram as mesmas coisas, ou ciclicamente ou de outro modo, se é verdade que o ato é anterior a potência. Ora, se a realidade é sempre a mesma [ciclicamente], é necessário que algo permaneça constantemente e atue sempre do mesmo modo. E para que possam ocorrer geração e corrupção deve haver alguma outra coisa que sempre atue de maneira diferente. E é preciso que esta coisa, em certo sentido, atue em virtude de si mesma e, noutra sentido, em virtude de outro, portanto, em virtude de uma causa ulterior diferente da primeira, ou em virtude da primeira. Mas é necessário que seja em virtude da primeira, porque, por sua vez, a primeira seria causa de uma e da outra. Portanto, é melhor a primeira. De fato, dissemos que é por essa causa que as coisas sempre do mesmo modo; a outra, por sua vez, é a causa da diversidade das coisas, e as duas juntas são causa de as coisas serem sempre diversas.<sup>170</sup>

No primeiro ponto desta passagem, em que Aristóteles refere-se em que casos a potência seja anterior ao ato, Reale esclarece:

Que a potência seja anterior ao ato é verdade num único sentido, e muito restrito, isto é, só limitadamente aos entes individuais, considerados enquanto tais e na limitada perspectiva do tempo. Sócrates e qualquer indivíduo, considerado como indivíduo, é no tempo antes em potência e depois em ato. Por outro lado, passa ao ato enquanto preexiste outro indivíduo já em ato. Portanto, mesmo na perspectiva temporal, tão logo saímos da limitada consideração do indivíduo e, antes, justamente para explica-la, o ato é anterior. [...] <sup>171</sup>

A passagem acima de Reale, é pontualmente esclarecedora, que num sentido muito restrito mesmo o ato é posterior a potência. Mas o grande ponto aqui é perceber que o ato só é posterior à potência, quando o ato mais originário já se pôs, o ato ontológico que faz um ser tornar-se ser, fazendo dele algo existente. É a partir de um outro ser da mesma espécie em ato que o indivíduo passa a ser, passa da potência ao ato. Em cima daquilo que já está constituído em ato, isto é, a substância, outros seres em potência vêm a ser seres em ato. Portanto, num certo sentido, muito raro, ver-se a potência situada como anterior ao ato, mas, no entanto, subordinada ao ato originário.

---

<sup>170</sup> **Metafísica** Λ, 6 1072<sup>a</sup> 2 – 16.

<sup>171</sup> REALE, 2002, p. 612.

Ainda reportando a Reale, tratando este ponto, no trecho a seguir, dá uma explicação que esclarece a teoria Aristotélica do ato puro e da constituição da substância suprasensível para dar conta do movimento do mundo:

[...] As substâncias tem prioridade sobre todos os modos de ser; se, portanto, todas elas fossem corruptíveis, não existiria nada incorruptível. Mas o tempo e o movimento são certamente incorruptíveis. Para explicar a existência do movimento incorruptível, portanto, eterno e contínuo, impõe-se a existência de um Princípio movente. Esse Princípio, para produzir um movimento eterno, deve ser eterno, e, para produzir um movimento contínuo, deve ser sempre em ato. A própria essência do Primeiro movente será, portanto, ato puro, eterno, isento de matéria e de potência. – Contra essas conclusões parece depor a observação de que, nas coisas, é primeira a potência e não o ato, enquanto o raciocínio feito acima postula o ato como anterior a potência. A afirmação da prioridade da potência nas coisas, se é verdadeira quando se considera cada coisa individualmente, torna-se falsa quando generalizada e posto como princípio: alguma coisa é antes em potência e depois passa ao ato; mas, para poder passar ao ato, pressupõe causas já em ato, como condição necessária. A matéria e a potência não se movem a si próprias e pressupõem necessariamente o princípio motor em ato. [...] <sup>172</sup>

Essa passagem trabalha variados pontos e vamos nos ater na linha de raciocínio que ainda não se trabalhou explicitamente, mas corroboram para fundamentar a tese da anterioridade do ato sobre a potência. Para Aristóteles, como já se viu, o tempo e o movimento são incorruptíveis, não cessam, são eternos.

Quando ele afirma essa tese, ele está se referindo, conceitualmente, ao tempo e movimento do ponto de vista *ontológico*, do ser mais originário que garante a consistência, da existência dos seres que passam da potência ao ato e do repouso ao movimento e vice-versa. Nos seres individuais, há mutabilidade entre um estado e outro, ora em movimento, ora repouso. Mas, se o movimento e o tempo ontologicamente mudarem de estado, não há sustentação possível da ordem das leis da natureza e do curso do mundo sensível. Então a garantia da mudança e alternância do movimento e repouso no mundo sensível, depende, necessariamente, de um Primeiro movente não sujeito aos mesmos mecanismos ou leis de controle do devir, e que, ao mesmo tempo, não se mova, por isso mesmo fora desse mecanismo, pois, se se mover, ele torna-se sujeito e não causa do movimento. Esse é o conceito de ato puro, pura causa, puro

---

<sup>172</sup> REALE, 2002, p. 606.

movimento dos outros e não de si mesmo. Pois ele mesmo não se move embora mova todos os demais.

A matéria, ontologicamente, é potencialidade, ela é circunscrita a um tempo e espaço determinados, e muda constantemente, por motivações externas e não intrínsecas. Ela depende do ato puro, ou de algo já em ato, para ser movida, ser moldada, ser transformada em alguma coisa de fato, pois em si mesma, ela é negação, é mais não ser do que ser alguma coisa. É dessa noção que ela é entendida até certo ponto como sujeito de predicação – *hypokeimenon*, mas que é abandonado tal atributo, após um exame mais sério e detalhado.

### 3.5.2 A natureza do Primeiro motor imóvel

Dentro da compreensão do tema cume fundamental de toda a teoria aristotélica em torno do ser e da substância, tratando das passagens da *Metafísica* Λ, nos capítulos 7, 8 e 9, ver-se-á alguns trechos que corroborem a explicitar a natureza do primeiro motor, como já foi indicado, culminando com o objetivo final deste trabalho:

Existe algo que sempre se move continuamente, e é o movimento circular (e isso é evidente não só para o raciocínio, mas também como um fato; de modo que o primeiro céu deve ser eterno. Portanto, há também algo que move. E dado que o que é movimento e move é um intermediário, deve haver, conseqüentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato. E desse modo movem o objeto do desejo e da inteligência: movem sem ser movidos. [...] <sup>173</sup>

Nesse primeiro momento, o argumento forte é lógico. Parte do princípio que até um certo ponto, sensivelmente, Aristóteles de certa maneira, constata que no primeiro céu, acima dos seres sensíveis no mundo sublunar, há os astros, formados de éter, uma substância incorruptível, há nestes seres, um movimento circular e perfeito, como instância intermediária entre o mundo sublunar e o supralunar, e que, neste liame, tem-se um objeto sensível composto por uma matéria perfeita e eterna, e que se move, continuamente, de forma regular, sempre da mesma forma, o que se imagina então,

---

<sup>173</sup> *Metafísica* Λ, 7 1072<sup>a</sup> 20 - 25.

decorrente deste mecanismo, que a perfeição absoluta, é a consecução de um ser perfeito, eterno, e objeto da inteligência lógica, que mova sem no entanto ser movido, pois move como objeto de desejo, dado que é o ser mais extraordinário e na condição mais almejada por todos os seres. E ele prossegue:

[...] Ora, o objeto primeiro do desejo e o objeto primeiro da inteligência coincidem: de fato, o objeto do desejo é o que se nos mostra como belo e não, ao contrário, acreditamos ser belo porque desejamos; de fato, o pensamento é o princípio da vontade racional é o que é objetivamente belo: e nós desejamos algo porque acreditamos ser belo e não, ao contrário, acreditamos ser belo porque o desejamos; de fato, o pensamento é o princípio da vontade racional. E o intelecto é movido pelo inteligível, e a série positiva dos opostos é por si mesma inteligível; e nessa série a substância tem o primeiro lugar, e, ulteriormente, no âmbito da substância cabe o primeiro lugar à que é mais simples e em ato (o um e o simples não são a mesma coisa: a unidade significa uma medida, enquanto a simplicidade significa o modo de ser da coisa); ora, também o belo e o que é por si desejável estão na mesma série, e o que é primeiro na série é sempre ótimo ou equivalente ao ótimo.<sup>174</sup>

Aqui há pontos fundamentais para se perceber a necessidade da causalidade divina do motor imóvel para dar a compreensão mais cabal do universo em sua origem e movimento.

Coincidir o objeto de *desejo e inteligência*, se dá pela noção de beleza, em que o mais belo, do ponto de vista do desejável, o mais saboroso, feliz, completo, perfeito, e que intrinsecamente se encontra na essência da natureza humana, esse desejo primordial e busca, por esse belo, assim como, o desejo e amor pelo conhecimento, já acenado na abertura da obra *Metafísica* em suas primeiras linhas, em que ele diz:

“Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações” [...] “E ama acima de tudo a sensação da visão [...] nós preferimos o ver em certo sentido, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimentos do que todas as outras sensações[...]<sup>175</sup>

O conhecimento é a beleza, inclinação e essência humana, tão desejada e buscada, e, ambos objetos de desejo coexistem e são um único e mesmo ser: o divino. Então, Aristóteles magistralmente, coloca uma inerência da capacidade de pensar a

---

<sup>174</sup> *Metafísica* Λ, 7 1072<sup>a</sup> 25 - 35.

<sup>175</sup> *Metafísica*, A 1, 980<sup>a</sup> 20 – 25.

vontade de pensar, e a vontade que deseja o saber que é o conhecimento mais elementar e puro, justamente, o conhecimento do *inteligível*, ama e almeja o inteligível.<sup>176</sup>

Nessa mesma progressão racional lógica e dialética rumo ao saber mais profundo e sobrenatural, o qual os sentidos não mais capitam, por isso a necessidade de trabalhar exclusivamente com a reflexão e o pensamento puro, Aristóteles vai assegurar que o primeiro motor é uma substância, sem potencialidades, sem as demais categorias e determinações, portanto, é uma substância simples, substância pura, “pensamento de pensamento.

Dois pontos ainda, é importante ser ressaltados neste trecho. Primeiro em relação a “série positiva dos opostos”, em Reale<sup>177</sup>, tem-se uma associação entre *ser* e *não ser*, respectivamente positivo e negativo. Aquele que é o ser com toda positividade é a substância, enquanto qualquer outra coisa que não seja substância é negação, ou não detém o ser. Por isso mesmo, a substância pura, a suprassensível, é mais ser, porque é só substância – plenitude do ser. Isso coincide com o raciocínio na sequência, entre unidade e simplicidade. Há uma certa obscuridade nesta passagem e diferentes interpretações<sup>178</sup>, mas vale ressaltar que a simplicidade da qual é dotada a substância suprassensível está relacionada a sua realização pura, sem nenhuma indeterminação e sempre igual a si mesma, o ser totalmente ato sem nenhuma potencialidade, o ser mais perfeito, o cume e princípio das coisas que são.

Equivale dizer que é o mais belo, o mais desejável, porque não há nada que o antecede, e, de certa forma tudo lhe advém.

Na sequência, advém o ponto ao qual pode-se atribuir o vigor que dá sentido a todo movimento do sensível, rumo ao suprassensível: “Portanto, <o primeiro movente> move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas.”<sup>179</sup>

A questão fundamental que se põe, neste trecho, é questionar a validade do Movente imóvel, que soa contraditória num primeiro momento: como algo pode mover

---

<sup>176</sup> REALE, 2002, p. 615 – 617.

<sup>177</sup> *Ibidem*, 617.

<sup>178</sup> *Ibidem*, 618.

<sup>179</sup> *Metafísica* Λ, 7 1072b 4.

todas as coisas permanecendo absolutamente imóvel? A solução encontrada por Aristóteles, é uma relação de causa e efeito, diferente das físicas, porque, está-se tratando de um ser não físico, sobrenatural, que move os seres físicos, naturais... Então, a ideia do amado que move o amante, soluciona aparentemente a questão. Reale tem uma outra interpretação, vamos a ela:

Deus move como o amado move o amante. – Essa é umas das afirmações de Aristóteles que se tornou clássica e, verdadeiramente, celeberrima: que dá a solução definitiva ao problema aqui discutido. Deus move do mesmo modo que o amado, ou seja, o objeto do amor move, isto é, atraindo para si o amante. A respeito disso escreve Ross (Aristotele, p. 269 trad. It.): “Existem muitas controvérsias a respeito da questão se Deus é para Aristóteles só a causa final, ou também a eficiente da mudança. A resposta é que Deus é a causa eficiente por força de ser causa final, mas de nenhum outro modo”. [...]<sup>180</sup>

Essa posição de Ross, no comentário de Reale, é um modo diferente, mas complementar de ver a questão. Quando Aristóteles na física e no primeiro livro da *Metafísica* menciona a doutrina das quatro causas, ele não menciona algo do tipo ligado ao desejo, sentimento: amante movido pelo desejo do amado..., mas ele estabelece as causas de uma forma muito objetiva, Deus é fim último, termo, cume, objetivo principal, causa final, ou Deus é o início de tudo, que dá início ao movimento primordial - causa eficiente. Mas, dentro dessas causas, a ideia ou o sentimento do amor, figura, como, na explicação de Ross: “Deus é a causa eficiente por força de ser causa final”, ou seja, move por ao mesmo tempo que é desejado, como objetivo, causa final, provoca o impulso inicial rumo a tal objetivo, causa eficiente.

Há muitas passagens relevantes no livro  $\Lambda$ , no entanto, ter-se-á que abordar as mais relevantes para o contexto. Portanto, aqui, Aristóteles faz uma afirmação que beira a poesia, mas manifesta não só a natureza do primeiro motor imóvel, como, o porque ele é tão desejado assim:

Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato

---

<sup>180</sup> REALE, 2002, p. 620. Ver mais em: BERTI, 2011, p. 541 – 547.

quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente.<sup>181</sup>

Aristóteles como relembramos, no início da *Metafísica*, define o homem no seu amor ao conhecimento, em sua busca por esse, enquanto maravilhamento na ação contemplativa, e mesmo na obtenção de sua maior realização de vida, perfeita e feliz. Por isso ama o divino, o conhecimento mais alto, e o ser mais perfeito. Conhecimento pleno e perfeição plena, coincidem no divino, como se fosse a mesma coisa. Essa passagem, contempla justamente esses pontos.

O mais interessante é que Aristóteles, como pode se observar, substancializa esse pensamento, o personifica no ser supremo. Ele é pensamento que pensa a si mesmo, o pensamento mais inteligível possível. Deus é a realização plena do conhecimento, pois é autocontemplativo, não pensa algo externo a si, pois, não há nada de mais perfeito. A consciência que conhece a si mesma, ao mesmo tempo é, e objetiva-se como algo a ser pensado. Não há distancia na relação sujeito – objeto, mas, ao contrário, há identificação, identidade, numa única e mesma coisa.

Além disso, o inteligível é antes que a inteligência, isto é, embora para Deus não há temporalidade entre ser e pensar a si mesmo, como uma condição intrínseca da própria natureza do divino, Ele antes de qualquer coisa é ato, inteligência em si, personificada, que até certo ponto, pelos seres humanos é pensada, ou tentam pensa-la, como um movimento posterior e mais elevado do intelecto ativo. Mas, em Deus mesmo, ele é, em ato, e o homem toma posse de imaginá-lo tal e qual. Em Deus a posse do conhecimento, no homem, há imaginação, mesmo que o mais fiel ao ser pensado, é imaginação.

Conclui-se esse ponto com mais uma passagem, muito esclarecedora da natureza divina, e que basta por si só:

Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E ele se encontra efetivamente nessa condição, E ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade,

---

<sup>181</sup> *Metafísica*  $\Lambda$  7, 1072b 17 – 24.

subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno é ótimo; de modo que a Deus pertence a vida perenemente contínua e eterna: isto, portanto, é Deus.

### 3.5.3 A inteligência Divina: pensamento de pensamento

Aristóteles reconhece que ao chegar neste ponto de afirmação, pensamento de pensamento, pensamento que pensa a si mesmo, a inteligência e o inteligível coexistindo e convergindo num único e mesmo ser, há algumas dificuldades<sup>182</sup>, no entanto, ele irá tentar resolver ou tornar mais plausível alguns desses entraves:

De fato, se não pensasse nada, não poderia ser divina, mas estaria na condição de quem dorme. E se pensa, mas se seu pensar depende de algo superior a si, sua substância não será o ato de pensar, mas a potência, e não poderá ser a substância mais excelente: do pensar, com efeito, deriva seu valor.<sup>183</sup>

Aquilo que é ato nas substâncias divinas, como já vimos, não têm alteração de estado, de forma, de locomoção, de potência... É imóvel, pois até o movimento de translação dos corpos celestes, os astros, são uniformes, e, neste sentido, é um movimento imóvel. Então, o divino não dorme, pois o sono é uma forma de potência, negação do ato, uma forma de “devir”, jamais presentes em Deus.

Outro ponto, já que há a constatação que o ser divino pensa, pois os seres ativos inteligentes tem como principal atividade o ato de pensar, deduz se inexoravelmente que Deus pensa a si mesmo, e não pode pensar nada que seja superior a si, por ser o termo da cadeia existencial. Pensar algo superior a si, implicaria em outro motor mais imóvel, que seria um absurdo... Ou mesmo um outro ser mais inteligente... Mas ele é a inteligência que pensa a si mesmo. Ele é o motor imóvel que move sem contudo ser movido. Daí deriva o seu valor a causa maior. Ele é o termo do processo causal.

Essa próxima afirmação é necessariamente complementar:

Contudo, tanto na hipótese de que sua substância seja a capacidade de entender, como na hipótese de que sua substância seja o ato de entender, o

---

<sup>182</sup> Cf. **Metafísica**  $\Lambda$  9, 1074b 15.

<sup>183</sup> **Metafísica**  $\Lambda$  9, 1074b 18 – 20.

que ela pensa? Ou pensa a si mesma ou pensa algo diferente; e se pensa algo diferente, ou pensa sempre a mesma coisa ou pensa algo sempre diverso. Mas, é ou não é bem diferente pensar o que é belo ou uma coisa qualquer? Ou não é absurdo que ela pense certas coisas? Portanto, é evidente que ela pensa o que é mais divino e mais digno de honra, e que o objeto de seu pensar não muda: a mudança, com efeito, é sempre para pior, e essa mudança constitui sempre uma forma de movimento.<sup>184</sup>

Aristóteles apresenta as possíveis hipóteses em relação ao problema já inicialmente posto, e vai afinando, dividindo, efetuando o uso do método dialético, para se chegar por via da reflexão em sua ascendência por meio do intelecto ativo. Por isso, dessas hipóteses ele não aceita a ideia que Deus seja a capacidade de entender, mas seja o entendimento em ato. Quando define que ele é o ato de entender, única possibilidade que assegura a imutabilidade divina, o que Ele pensa? Novamente apresenta as duas possibilidades plausíveis, ou pensa algo sempre diferente, ou pensa sempre a mesma coisa? Evidentemente que só pode pensar sempre a mesma coisa, coisa tal que seja a mais sublime, o que tem de mais belo, de mais perfeito, e não cabe outra coisa ou aceitável, pelas razões apresentadas, é que Deus pense a si mesmo. O entendimento em ato, que tem como própria matéria inteligível, a própria inteligência que reside em si mesmo, simultaneamente, o entendimento que entende a si mesmo.

Por fim, quando Aristóteles qualifica a mudança como sendo sempre para pior, umas das razões, é, o fato de asseverar que aquilo que muda não tem consistência. Como se pode dizer que o ser mais inteligente muda, ou adquirir novos conhecimentos, ou esquece os já adquiridos? Então, não é o ser mais inteligente. A única possibilidade possível, e plausível, é que ser mais inteligente, conhece tudo, mas, principalmente detém-se do conhecimento mais sublime, em maior grau, que é o autoconhecimento, e tal condição deve ser um ato permanente.

Ele complementa o que foi demonstrado acima, com a próxima alegação a seguir:

Em primeiro lugar, se não é pensamento em ato mas em potência, logicamente a continuidade do pensar seria fatigante para ele. Ademais, é evidente que alguma outra coisa seria mais digna de honra do que a inteligência, a saber, o inteligível. De fato, a capacidade de pensar e a atividade de pensamento também pertencem a quem pensa a coisa mais indigna: de modo que, se isso deve ser evitado (de fato, é melhor não ver

---

<sup>184</sup> **Metafísica**  $\Lambda$  9, 1074b 21 – 29.

certas coisas do que vê-las), o que há de mais excelente não pode ser o pensamento. Se, portanto, a inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento.<sup>185</sup>

Essa sem dúvidas é uma das passagens mais belas da *Metafísica*. Primeiro ponto, em Deus não há fadiga e a única forma de isso ser verdade, é se Deus for ato de pensar constante, pois a potência supõe cessar o pensamento em algum momento para o descanso, isso é inadmissível em Deus.<sup>186</sup> Depois, Ele apresenta que a inteligência em Deus, não é apenas uma faculdade, mas a inteligência é personificação de Deus, e é a inteligência que pensa o inteligível, que neste caso, coincide, Deus – Inteligência, que pensa a Si mesmo – inteligível.

Pensar o que há de mais excelente, subtende também, que as coisas hierarquicamente inferiores já estariam contempladas na magnitude deste pensamento. Se o humano, busca, cada vez mais, por meio da cultura, do conhecimento, ir alcançando os conhecimentos mais elevados, por uma própria propensão de sua natureza, e quando atinge patamares mais elevados, como que, substitui e supera os estágios anteriores, imagine como será, e como necessariamente só pode ser, o ato de pensar em Deus que não muda: É um Deus que constantemente pensa a si mesmo, por ser o si o nível mais evoluído do próprio pensar, isto é – Pensamento de pensamento.

Reale contribui a compreender esse ponto com a seguinte afirmação:

[...] é um modo de pensar essencialmente em ato porque, se não fosse assim o inteligível, isto é, o objeto do seu pensamento, seria melhor, enquanto o modo de pensar passaria ao ato em virtude do inteligível e então, não a inteligência, mas o inteligível seria o que há de mais divino e excelente.<sup>187</sup>

Então, quase concluindo está etapa sobre o conhecimento e a definição do Ato puro, e o processo mais sublime do conhecer, prossegue Aristóteles:

Todavia, parece que a ciência, a sensação, a opinião e o raciocínio têm sempre por objeto algo diferente de si, e só reflexamente têm a si mesmos por objeto. Além disso, se uma coisa é o pensar e outra é o que é pensado, de qual dos dois deriva para a Inteligência sua excelência? De fato, a essência do pensar e a essência do pensamento coincidem. Na realidade, em alguns

---

<sup>185</sup> *Metafísica*  $\Lambda$  9, 1074b 29 – 35.

<sup>186</sup> REALE, 2002, p. 638.

<sup>187</sup> REALE, 2002, p. 638 – 639.

casos, a própria ciência constitui o objeto: nas ciências produtivas por exemplo, o objeto é a substância imaterial e a essência, e nas ciências teóricas o objeto é dado pela noção e pelo próprio pensamento. Portanto, não sendo diferentes o pensamento e o objeto de pensamento, nas coisas que não têm matéria serão o mesmo, e a Inteligência divina coincidirá com o objeto de seu pensamento.<sup>188</sup>

Aristóteles separa aqui a capacidade de pensar a realidade e a realidade em si mesma. Então, o homem tem a capacidade de pensar, ter a sensação, a opinião, a ciência, de muitas coisas que lhe são exteriores, e pode entender essas coisas em sua inteligibilidade, mas permanecem sendo coisas distintas daquele que as pensa. Mas em Deus, surge uma novidade: quem pensa e o que é pensado mantém-se numa relação de identidade.

Uma das possíveis explicações para essa identificação, é o fato de que o conhecimento em Deus não é algo mediado, no sentido que o sujeito cognoscente, não conhece ou tem posse da realidade em si mesma, que é conhecida, mas das suas impressões sensíveis, como o anel que imprime sua marca na cera... Criar uma representação da essência e ter a própria essência são coisas bem distintas, embora é possível obter um conhecimento inteligível e ter a “posse”, por assim dizer da essência ou o perfeito entendimento dela. Mas em Deus, constantemente, há não só o conhecimento da inteligência do inteligível, mas é a Inteligência que pensa a si mesma.

Com essa última explanação entendemos que findamos a compreensão do que esse trabalho se propôs, apresentar por último a substância suprassensível, o motor imóvel, Deus, pensamento de pensamento, Inteligência suprema, que é a base e sustentáculo de toda a realidade, tanto eterna, como no mundo do devir. Tanto sensível, como do plano suprassensível, tanto sublunar como do supralunar.

---

<sup>188</sup> **Metafísica**  $\Lambda$  9, 1074b 35 – 1075<sup>a</sup> 5.

## 4. A UNIDADE DA FILOSOFIA PRIMEIRA

Reale, citando Jaeger, assim como outros estudiosos do tema, comenta que quando a Filosofia primeira é definida como uma ontologia e, depois, como uma teologia parece surgir uma contradição, pois enquanto a ontologia busca garantir um estudo voltado a toda a realidade dos seres, a teologia é direcionada a um modo de ser ou a uma única substância, a substância suprassensível, isto é, Deus. Isso revelaria uma incompatibilidade entre as afirmações. No entanto, explica Reale:

A metafísica é teoria do ser ou ontologia; mas o ser é múltiplo encabeçado – estruturalmente – pela substância, de modo que a pesquisa ontológica se configura, necessariamente, em primeiro lugar como ousiologia, isto é, pesquisa do ser (a *ousia*) que é o fundamento de todos os outros seres. Ora se só existem substâncias *sensíveis*, a metafísica como tal não subsistiria, pois se reduziria à mera física. Portanto, a existência de uma ontologia e uma usiologia *não-físicas* (ou não meramente físicas) depende da existência ou não de uma substância *supra-física*. Neste sentido, então, a ontologia e a usiologia não-físicas ou meta-físicas só são possíveis na medida em que se abrem em sentido teológico.<sup>189</sup>

A Filosofia Primeira se consolida a partir da investigação sobre a substância, começando pela substância sensível para alcançar a suprassensível. Como estudo da substância, fundamento dos outros modos de ser e de seres, a substância suprassensível corresponde, duplamente, ao caráter que unifica uma teologia e uma ontologia. São duas ciências que coincidem em um mesmo objeto de estudo por aspectos distintos, mas não contraditórios. A observação de Reale é bem pontual para sanar essa aporia ou contradição na própria formulação aristotélica do problema.

Mas, outras questões importantes foram ressaltadas na acepção de Reale. A ontologia é o estudo do ser, dos diversos modos de ser; no entanto, devemos entender que a ontologia, enquanto tal, lida com os seres que estão no mundo sensível e com aqueles que ultrapassam essa realidade, isto é, os seres suprassensíveis. Contudo, é a mesma ontologia que trata de ambos. A teologia, por sua vez, se reduz a tratar exclusivamente do ser divino.

---

<sup>189</sup> REALE, 2001, p. 47.

Outro dado importante é pensar que a substância, ou o estudo dela (ousiologia), também atravessa os universos físicos e suprafísicos, uma vez que versa sobre a substância – independentemente de sua hierarquia, ou tipologia – seja ela sensível ou suprassensível. Não obstante, na compreensão do próprio Aristóteles, existe uma parte da alma (intelecto ativo) que é eterna e, nesse sentido, “participa” do universo do divino. Seria, então, mais um elemento que, ao invés de confrontar ontologia e teologia, as aproxima. Aristóteles quer asseverar que uma parte de nós compartilha da realidade suprafísica, que é o setor mais nobre de cada ser humano. O texto diz:

A mesma situação ainda se verifica naquilo que à relação entre conhecimento em ato e o seu respectivo objeto diz respeito: o conhecimento em potência precede, ele mesmo, no tempo aquele conhecimento em ato no próprio indivíduo; mas, por outro lado, falando-se de uma maneira geral, não poderá ser ele anterior segundo o tempo e, se assim for, não será consequentemente necessário acreditar que este intelecto ora pensa ora não pensa. Por conseguinte, no momento em que se encontra separado, imediatamente se torna naquilo que é em si próprio, sendo, então, imortal e eterno. Todavia, lembremo-nos do fato de ser este princípio impassível enquanto que o intelecto passivo é corruptível, sem ele não podendo existir pensamento algum.<sup>190</sup>

Sendo eterna, pode-se dizer que a alma intelectiva, é um elemento divino em nós, algo que compõe nosso ser. Portanto, estudar o “ser enquanto ser” contemplaria necessariamente as dimensões que envolvem o mundo sublunar, assim como o supralunar. Ontologia e teologia se comunicam mutuamente, se complementam e até convergem.

Enrico Berti, analisando essa mesma temática, apresenta uma maneira diferente de considerar a Filosofia primeira em sua identificação com a teologia, vejamos:

Essa nova ciência, simultaneamente primeira e universal, que mais tarde será chamada de metafísica, não é, contudo, a teologia, como vários intérpretes ainda o creem, mas o que podemos chamar de “ontologia”, pois ela deve se ocupar de todos os gêneros de causas primeiras, e não apenas da primeira causa motriz, como a teologia. Uma primeira exposição dessa ciência, sob a forma de “ousiologia”, ou ciência de todos os gêneros de substâncias, foi feita por Aristóteles no livro Λ da *Metafísica*, que é uma espécie de resumo da física terrestre, da física celeste e da teologia. Mas uma exposição mais madura, sob a forma propriamente de “ontologia”, ou ciência do ser, foi feita nos livros ΒΓΕΖΗΘΙ da *Metafísica*. Como essa reformulação não comporta

---

<sup>190</sup> **Da alma**, V, 430 a 20 – 25.

nenhuma mudança da parte especificamente teológica, o livro  $\Lambda$ , embora anterior, pode servir como conclusão apropriada também para essa última exposição.<sup>191</sup>

Fica claro que, na opinião deste, embasada nos livros da *Metafísica*, mas principalmente no livro  $\Lambda$ , o próprio Aristóteles fundamenta a ciência buscada, a Filosofia primeira, como uma ciência que versa sobre todos os seres ou sobre todas as formas de substâncias, sejam as sensíveis móveis, as sensíveis imóveis ou as suprassensíveis imóveis. Portanto, a Filosofia primeira deve ser primeiramente identificada como uma “ontologia”. Nesse sentido prioritário, ela lida tanto com os seres sensíveis como com os suprassensíveis.

Nas entrelinhas, está também fundamentada uma diferença do modo como os platônicos viam a questão do ser. Se Aristóteles identificasse exclusivamente a ontologia como uma teologia, estaria afirmando que o Ser só se encontra nas substâncias divinas e não nas demais. Na tese fundamental do autor encontramos o contrário: o ser vai além de uma forma exclusiva de substancialidade, no caso, a substância suprassensível.

Enrico Berti prossegue:

A ideia de reformular a ciência das causas primeiras como ontologia não se deve à exigência de criar uma nova ciência compreendendo tanto a física quanto a teologia, tarefa que já fora realizada no livro  $\Lambda$ . Deve-se, antes, a uma preocupação de ordem epistemológica. Após ter, no livro  $A$ , definido a filosofia primeira (e também universal) como ciência das causas primeiras, Aristóteles se indaga, no livro  $B$ , se essa ciência é possível. A teoria da ciência elaborada nos *Analíticos posteriores*, com efeito, parecia permitir somente a existência de ciências particulares. É para responder a essa dificuldade que Aristóteles assume como objeto, isto é, como domínio da filosofia primeira, o ser enquanto ser.<sup>192</sup>

Podem-se entender a física como ciência das substâncias sensíveis e a teologia como ciência da substância divina, sendo as duas distintas e, até certo ponto, “particulares” quanto a seu objeto. Já a Filosofia primeira (ontologia) seria uma ciência do universal, daquilo que é comum a todos os seres. Aí está a grande inovação de Aristóteles. Ele, ao apresentar o conceito de substância como portadora do ser, unifica a

---

<sup>191</sup> BERTI, 2011, p. 232.

<sup>192</sup> BERTI, 2011, p. 232.

questão do ser, a investigação da substância, base elementar para qualquer manifestação do ser, então, a substância é um dado universal a todos os seres, embora, de cada modo de ser ou hierarquia do mesmo, em: sensível e suprassensível, a substância e o ser, lhes é comum.

Nesse sentido, há um questionamento de ordem epistemológica: só existem ciências particulares, quanto a isso ninguém duvida levando em consideração as variadas *technai*, ou há uma ciência do universal, entendida como um aspecto global e algo que é comum a todos os seres, sua substância própria? Embora o próprio Aristóteles é quem levanta essa indagação, cada ser tem uma substância que lhe confere sua constituição, mas todos, embora existam substâncias diferentes, possuem em comum, justamente, a causa.

A substância é o modo que garante a existência de todos os seres. Aquele modo de ser que permanece imutável e sustém os demais modos. A formulação “ser enquanto ser” diz respeito a algo que os seres, embora diferentes, têm em comum. Esse aspecto comum, segundo o autor, pode ser estudado universalmente, pois sua estrutura lógica é a mesma, apesar de haver diversas substâncias e seres, todos, a seu modo, fazem referência há um modo único de ser.

Enrico Berti, apresenta algo que sintetiza essa reflexão:

Por essa expressão ele indica de um lado todos os seres, preservando desse modo o caráter universal da ciência em questão, e de outro lado o aspecto unitário sob o qual todos os seres são considerados, preservando desse outro modo a unidade dessa ciência. Da mesma maneira que para todo outro objeto para o ser enquanto ser, chega-se a uma verdadeira ciência quando se conhece no que se refere a eles as propriedades por si a partir de suas causas próprias. Ora, as causas próprias do ser enquanto ser são as causas primeiras e, por conseguinte, a ciência do ser enquanto ser vem a coincidir com a ciência das causas primeiras. Antes de proceder à construção dessa ciência, Aristóteles se desembaraça de uma possível objeção à sua unidade, isto é, a homonímia do ser, sustentada por ele mesmo em outra parte. Ele observa, com efeito, que a despeito de sua homonímia o ser possui igualmente uma unidade que não é a unidade de um gênero, mas constituída pela relação que todas as suas diferentes significações, isto é, as categorias, mantém com a primeira entre elas, isto é, a substância. É a célebre homonímia *προς εν*, que não existe apenas com referência ao ser, mas também em diversos outros casos. Mesmo que Aristóteles não apresente jamais como uma descoberta

original, parece-me que o é e por isso contribui, uma vez aplicada ao ser, para distinguir a metafísica de Aristóteles das metafísicas dos outros acadêmicos.<sup>193</sup>

O ser não se diz de uma única maneira nem por isso perde sua unidade. Ser se diz de várias maneiras, constitui-se em várias significações; no entanto, não se desintegra ou se torna diverso, pois essas variadas significações convergem em um único modo: no ser em si e por si. Aqui está a grande “descoberta” do autor: sua inovação filosófica é tratar a questão de todos os tempos, desde a origem da filosofia, encontrando a melhor solução para as aporias que o ser carrega e que as teorias anteriores, propostas pelos acadêmicos, tentaram resolver, mas mantiveram sem respostas plausíveis a esses questionamentos, ao menos na opinião de Aristóteles. Então, a teoria da substância não só seria a resposta ao tratamento da questão, mas converge com a definição do ser enquanto ser ou, nessa perspectiva, com a visão do ser por si e em si, que resulta no modo de ser da substância.

A Filosofia primeira, como foi visto, assume um lugar de destaque em relação às demais ciências. Primeiro porque há uma identificação dela com a ciência do “ser enquanto ser”, que é universal. Depois por tratar do estudo da substância, que é o fundamento de todas as coisas. A substância, como se verá, está na base do ser e dos demais modos de ser, pois sem ela os demais modos de ser não existem. Por isso, pode-se asseverar que ela constitui o modo de ser mais elementar. Essa condição também implica no aspecto universal e comum a todas as coisas. Finalmente, quando se chega à postulação da teologia como estudo da substância suprassensível e, portanto, da mais universal de todas as substâncias, fundamento de toda a realidade, todas essas características colocam a Filosofia primeira como a ciência suprema. No âmbito de uma hierarquia do ser, sem dúvida, pode-se notar como a Filosofia primeira (teologia), enquanto ciência, cada vez mais aumenta seu *status* de cientificidade.

Se cada ciência particular analisa uma parte do ser, a Filosofia primeira estuda o aspecto mais universal do ser – ou seja, aquele que está presente em todos os seres – e, como teologia, busca compreender a causa primeira de todos os modos de ser da

---

<sup>193</sup> BERTI, 2011, p. 232-233.

realidade, porque reflete sobre a substância divina. Não há dúvida que ela é uma ciência em um grau mais alto em relação às demais.

Quando se busca o fundamento das coisas *sensíveis* que existem, ao encontrar, percebe-se que as *causas-físicas* descobertas foram fundamentadas por uma causa maior, *transfísica*, e comum a todas as realidades físicas, claro que as causas físicas lhe são subordinadas, e essa se torna a causa de todas as causas. As coisas sensíveis estão submetidas ao suprasensível, as físicas à “metafísica”, as corruptíveis ao eterno, as particulares às universais, e, enfim, a ontologia à teologia. Isso seria o mesmo que dizer que a postulação teológica seria aquela que daria conta das causas últimas da realidade, fazendo uma investigação regressiva do que está na base e na origem de todas as realidades que são, necessariamente encontra o ser divino.

## CONCLUSÃO

A Metafísica aristotélica, nas palavras do próprio autor – Filosofia Primeira, indubitavelmente constitui uma ciência, mas não qualquer ciência. Este tipo de saber, o científico, se encontra desde os gregos, como o saber que se sobrepõe a todas as demais formas de conhecimento. E a Filosofia Primeira destaca-se ou, melhor dizendo, supera os demais saberes relegados ao útil no qual há elementos transitórios. Aristóteles, embora reconhecendo o valor de conhecimento das demais *technai*, de seu tempo, sabia que as mesmas eram formas de conhecimento insuficientes para lidar com verdades incontestáveis e seguras. Para chegar a essas verdades é preciso transcender a esfera particular e chegar aos conteúdos universais.

A ciência buscada e encontrada, a Filosofia Primeira, foi esse projeto especulativo, lógico, dialético e investigativo da realidade, que se pretendeu alcançar o Ser, em seu ponto mais definitivo, em seu ponto mais alto, o “ser enquanto ser”. Pode-se afirmar que a vida do autor, seu projeto científico, deu-se a realização deste objetivo, por isso, essa obra, a Metafísica é considerada como a “obra prima” do pensador.

Aristóteles entendeu que o saber mais consistente se encontrava no estudo do ser em sua manifestação, ao mesmo tempo, mais próxima – os seres sensíveis –, e mais distante do conhecimento – os seres suprassensíveis. Aristóteles chamou de *ousia* – substância – o fundamento mais profundo de toda a realidade, o Ser por ele mesmo. Percebeu também, em sua teoria do conhecimento, que a totalidade da realidade não poderia ser explicada apenas pelas realidades sensíveis, contingentes e expostas ao *devenir*, mas que devia, necessariamente, existir realidades que não só não estivessem sujeitas a essas leis temporais, mas que fossem responsáveis últimas pela ordem e sustentação do mundo sensível.

Essas realidades suprassensíveis não podem ser captadas pelos nossos sentidos. Mas é preciso partir das realidades sensíveis para responder à pergunta “que é substância?”, e, a partir daí, responder à pergunta “que substâncias existem?”.

O estudo da substância, seja a sensível, seja a suprassensível, é a expressão mais elevada da cientificidade do conhecimento humano. Essa descoberta foi a grande proposta teórica de explicação da realidade para o autor.

O estudo da estrutura do conhecimento humano no *De anima*, e, em seguida, da filosofia primeira como expressão mais elevada do conhecimento humano, foi o intuito principal do presente trabalho, que pretendeu mostrar que a teoria aristotélica da substância é a resposta mais radical ao problema do Ser na sua totalidade. Por isso concluímos este trabalho recorrendo mais uma vez às palavras do próprio Aristóteles, que resumem todo o sentido da pesquisa:

E na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objetivo de pesquisa e o eterno problema: “o que é o ser”, equivale a este: “que é a substância” [...]; por isso também devemos examinar principalmente, fundamentalmente e, por assim dizer, exclusivamente, o que é o ser neste significado.<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> **Metafísica**, Z 1, 1028 b 2-7.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **Obras Primárias:**

ARISTÓTELES. *Metafísica*: Texto Grego Com tradução. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Categorias*: Coleção Filosofia & Ensaio. Trad. Silvestre Pinheiro Ferreira. 3º ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

ARISTÓTELES, *De Anima*. Coleção Textos Filosóficos. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 1994.

ARISTÓTELES, *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES: *Coleção Os Pensadores*: Poética; Órganon; Ética a Nicômaco. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

### **Obras Secundárias:**

ÁLVAREZ GÓMEZ, Ángel; CASTRO, Rafael Martínez, *En torno a Aristóteles. Homenaje al professor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, 1998.

ALMEIDA, Nazareno Eduardo de. *Os princípios de verdade no Livro IV da Metafísica de Aristóteles*: Princípios, Natal, v.15, n.23, jan./jun. 2008, p. 05-63.

ALMEIDA, Nazareno Eduardo de. *Os princípios de verdade no Livro IV da Metafísica de Aristóteles*: Princípios, Natal, v.15, n.23, jan./jun. 2008, p. 05-63.

AUBENQUE, Pierre, *O problema do ser em Aristóteles*, trad. C. de S. Agostini e D. D. Faustino, São Paulo, Paulus, 2012.

AQUINO, Tomás. *O Ente e a Essência*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

AQUINO, S. Tomás de. *Comentário à Metafísica de Aristóteles Condensado*.  
file:///D:/Documenta%20Chatolica%20Omnia/99%20-%20Pro...ri/mbs%20Library/001%20-Da%20Fare/05/0-Metafisica.htm (3 of 4)2006-06-01 17:55:16

BERTI, Enrico, *Perfil de Aristóteles*, Coleção: Filosofia, São Paulo, Paulus, 2012.

BERTI, Enrico, *Estrutura e significado da metafísica de Aristóteles*, trad. J. Bortolini, São Paulo, Paulus, 2012.

BERTI, Enrico, *As razões de Aristóteles*, trad. D. D. Macedo, São Paulo, Loyola, 2002.

BERTI, Enrico, *Novos estudos aristotélicos I. Epistemologia, lógica e dialética*, trad. S. C. Leite, C. C. Bartalotti e E. Verçosa Filho, São Paulo, Loyola, 2011.

BERTI, Enrico, *Novos estudos aristotélicos II. Física, antropologia e metafísica*, trad. E. Verçosa Filho, São Paulo, Loyola, 2010.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da filosofia: Dos Pré-Socráticos a Aristóteles*. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOBRY, I. *Vocabulário Grego de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HEIDEGGER, Martin, *Metafísica de Aristóteles: Sobre a essência e a realidade da força*, 2ed revista. Petrópolis RJ: Editora Vozes, 1990.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KELLER, Vicente & BASTOS, CLEVERSON L. *Aprendendo Lógica*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.

MANSION, Suzanne, *Études aristotéliennes*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984.

MORRAL, John B. *Aristóteles*, Brasília, Editora UnB, 2000.

OÑATE Y ZUBÍA, Teresa, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XX*, Madrid, Dykinson, 2001.

ROCHA, Ethel Menezes. *Princípio de Causalidade, Existência de Deus e Existência de coisas Externas*. Cad. Hist. Fil. Ciência, Campinas, Série 3, v. 10, n. 1, p. 7-30, jan.-jun., 2000.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dário. *História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2003.

REALE, Giovanni. *Metafísica: Sumário e Comentários*. São Paulo: Loyola, 2002.

REALE, Giovanni, *Ensaio introdutório: Metafísica de Aristóteles*, vol. 1. São Paulo: Loyola, 2001.

RICOEUR, Paul, *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*, Brasil, São Paulo, Martins Fontes, 2014.

SÓCRATES: *Coleção Os Pensadores: Apologia de Sócrates; Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

STRIN, F. *Compreender: Aristóteles*. Petrópolis: Vozes, 2006.

TIRO, Porfírio, *Isagoge: Introdução às categorias de Aristóteles*, Introd. Trad. e comentário: Bento Silva Santos, São Paulo, Attar Editorial, 2002.

VIEIRA, Susana Amaral. *O livro da Metafísica de Aristóteles: ontologia - a ciência do Ser enquanto Ser: Princípios*, Natal, a. II, n. 3 (155-65) Jul./ Dez. 1995.

VIGO, Alejandro G., *Estudios aristotélicos*, Pamplona, EUNSA, 2006.

VIGO, Alejandro G., *Aristóteles. Una introducción*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006.

ZINGANO, Marco. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: Textos Seleccionados*. São Paulo: Odisseus, 2005.