

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS – UFMG
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Francisco Messias Cândido de Medeiros

**A PRIORIDADE TEMPORAL DA *OUSIA* E A NOÇÃO DE
SEPARAÇÃO NO LIVRO Z DA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES**

BELO HORIZONTE
2020

Francisco Messias Cândido de Medeiros

**A PRIORIDADE TEMPORAL DA *OUSIA* E A NOÇÃO DE
SEPARAÇÃO NO LIVRO Z DA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES**

Versão Final

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais na linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval como requisito para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Eduardo de B. Rey Puente.

BELO HORIZONTE
2020

100 Medeiros, Francisco Messias Cândido de.
M488p A prioridade temporal da ousia e noção de separação no livro Z
2020 da Metafísica de Aristóteles [manuscrito] / Francisco Messias
Cândido de Medeiros. - 2020.
154 f.
Orientador: Fernando Eduardo de Barros Rey Puente.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Metafísica - Teses. 2. Substância
(Filosofia) - Teses. 4. Prioridade (Filosofia) - Teses. 5. Separação –
Teses. 6. Aristóteles. Metafísica. I. Rey Puente, Fernando. II.
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas.
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

A prioridade temporal da ousia e a noção de separação no livro Z da Metafísica de Aristóteles

FRANCISCO MESSIAS CÂNDIDO DE MEDEIROS

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

Aprovada em 07 de fevereiro de 2020, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Fernando Eduardo de Barros Rey Puente - Orientador
ufmg

Prof(a). Miriam Campolina Diniz Peixoto
UFMG

Prof(a). Gabriel Geller Xavier
UFOP

Belo Horizonte, 7 de fevereiro de 2020.

AGRADECIMENTOS

Ser grato é um dos atos mais imprescindíveis que o ser humano pode ter em relação à vida, às pessoas e às suas conquistas. Muitas experiências foram adquiridas ao longo destes dois anos dedicados à pesquisa acadêmica no mestrado, debruçando-se sobre os textos de Aristóteles e de seus intérpretes. Gratidão, em primeiro lugar, à Santíssima Trindade, comunidade perfeita de inteligência, de amor e de reciprocidade.

Gratidão aos meus pais e demais familiares que, mesmo distantes, souberam apoiar os empreendimentos consolando e orientando nos momentos de descaminho. Com todos eles sempre é possível aprender, sobretudo o que é a vida para além dos caminhos acadêmicos.

Gratidão à Universidade Federal de Minas Gerais que acolheu o propósito e projeto acadêmico de pesquisa. Gratidão ao Prof. Dr. Fernando Eduardo de B. Rey Puente pela esmera orientação pautada na leitura atenta, na conversa clara e no aprofundamento da filosofia do grande Aristóteles.

Gratidão à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) pelo financiamento da pesquisa e pelo incentivo financeiro em contextos dramáticos e imprevisíveis.

Gratidão aos amigos de pesquisa pelas partilhas leves, pelos aprofundamentos filosóficos, sobretudo no *corpus aristotelicum*; pelos cafés e boas prosas que tornaram mais leve este caminhar acadêmico.

Gratidão a este Estado maravilhoso de Minas Gerais, sobretudo à amada Belo Horizonte que soube acolher tão bem àquele que recorreu às suas minas acadêmicas, sociais, fraternas e que, agora, são minas inesgotáveis de pesquisa e de laços estreitos.

“Desistir... eu já pensei seriamente nisso, mas nunca me levei realmente a sério; é que tem mais chão nos meus olhos do que o cansaço nas minhas pernas, mais esperança nos meus passos, do que tristeza nos meus ombros, mais estrada no meu coração do que medo na minha cabeça.”

Cora Coralina

RESUMO

Este trabalho dissertativo visa discutir a prioridade temporal da *ousia* justificada pelo aspecto da separação apresentada por Aristóteles no livro Z 1 da *Metafísica*. De fato, no primeiro capítulo do livro Z Aristóteles afirma que a *ousia* é anterior segundo a definição, já que na definição das demais categorias se inclui, necessariamente, a definição da *ousia*; é anterior também segundo o conhecimento, pois no conhecimento das demais categorias é necessário, em primeiro lugar, o conhecimento da *ousia*. Do mesmo modo, ele afirma que a *ousia* é primeira no tempo pelo fato de ser a única das categorias que é separada. Assim, o intuito deste trabalho é discutir sobretudo a prioridade temporal e a separação que não foi explicada por Aristóteles na passagem *Metaph.* 1028a 33-34. A partir do levantamento das leituras e interpretações feitas ao longo da história de tal passagem, pretende-se observar o estado do problema e de que modo os mais relevantes intérpretes tentaram responder ao “aparente” impasse. Dado que o tema da separação e da prioridade é recorrente em outros contextos aristotélicos, e considerando que na passagem em questão Aristóteles discorre sobre tal problema, pretende-se, do mesmo modo, discutir outros tipos de prioridade como, por exemplo, prioridade lógica, prioridade segundo a natureza e a *ousia*, prioridade temporal e prioridade segundo o ato em relação à potência. Outrossim, apontar alguns tipos de separação que possam ser relevantes, tais como, separação local, separação ontológica, separação de outras *ousiai* e separação pelo pensamento que ajudem a pensar na hipótese que solucione a problemática. De posse da análise do texto de *Metafísica Z* e de qual a verdadeira *ousia* nomeada por Aristóteles, levantar uma resposta plausível para o tipo de separação que é própria da *ousia* como *forma*, qual seja, a separação pelo pensamento.

Palavras-chave: *Metafísica Z. Ousia. Prioridade temporal. Separação.*

ABSTRACT

This dissertation aims to discuss the temporal priority of *ousia* justified by the aspect of separation presented by Aristotle in the book Z 1 of *Metaphysics*. In fact, in the first chapter of the book Z Aristotle states that *daring* is prior according to the definition since the definition of the other categories necessarily includes the definition of *ousia*; it is also prior according to knowledge, because to know the other categories it's necessary, first of all, to have the knowledge of *ousia*. Likewise, he states that *ousia* is first in time because it is the only one of the categories that is separated. Thus, the purpose of this paper is mainly to discuss the temporal priority and the notion of separation that was not explained by Aristotle in the passage *Metaph.*1028a 33-34. From the survey of readings and interpretations made throughout the reception of this passage we intend to observe the state of the *status questionis* and how the most relevant interpreters tried to respond interpret the "apparent" impasse. Given that the issue of separation and priority is recurrent in other Aristotelian contexts and considering that in the passage in question Aristotle discusses this problem, it is likewise we will also discuss other types of priority, such as logical priority, priority according to the nature and *ousia*, temporal priority and priority according to the act in relation to the power. So, we will point out some interpretations regarding separation that may be relevant, such as local separation, ontological separation, separation from other *ousiai* and separation by thought that help us think about the hypothesis that solves the problem. Having analyzed of the text of *Metaphysics Z* and what seems to be the proper understanding of *ousia*, we can finally propose a plausible answer to the kind of separation that is proper to *ousia* as a form, namely, the separation by thought.

Key word: *Metaphysics Z. Ousia*. Temporal priority. Separation.

SUMÁRIO

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 1. INTRODUÇÃO | 9 |
| 2 AS INTERPRETAÇÕES RELEVANTES DE METAPH. 1028a 32-b2 | 16 |
| 2.1 Ps.-Alexandre de Afrodísia e seu comentário à <i>Metaph.</i> 1028a 33-34: a separação da <i>ousia</i> justificada pela prioridade temporal | 19 |
| 2.2 O critério causal-explicativo de Z no <i>Grande Comentário</i> à <i>Metafísica</i> de Averróis | 26 |
| 2.3 O critério da existência independente da <i>ousia</i> no <i>Comentário</i> à <i>Metafísica</i> de Tomás de Aquino | 33 |
| 2.4 Uma interpretação moderna: Gail Fine e a separação como existência independente | 41 |
| 3 ALGUMAS NOÇÕES DE PRIORIDADE E SEPARAÇÃO NA <i>METAFÍSICA</i> | 47 |
| 3.1 Prioridade em Aristóteles: κατὰ τὸν λόγον | 48 |
| 3.2 Prioridade em Aristóteles: κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν | 52 |
| 3.3 Prioridade em Aristóteles: κατὰ χρόνον | 62 |
| 3.4 Prioridade em Aristóteles: κατὰ ἐνέργειαν | 70 |
| 3.5 Algumas categorias de separação em Aristóteles | 78 |
| 3.5.1 Separação ontológica | 79 |
| 3.5.2 Separação pelo lugar | 83 |
| 3.5.3 Separação de outras <i>ousiai</i> | 85 |
| 3.5.4 Separação pelo pensamento | 88 |
| 4 O LIVRO Z DA <i>METAFÍSICA</i> E A SEPARAÇÃO DA <i>OUSIA</i> | 92 |
| 4.1 “τίς ἡ οὐσία?” | 93 |
| 4.2 O subjacente (τὸ ὑποκείμενον) | 95 |
| 4.3 A essência (τὸ τί ἦν εἶναι) | 103 |
| 4.4 Análise sobre a geração das <i>ousiai</i> sensíveis: Z 7-9 como uma inserção | 115 |
| 4.5 A continuação da discussão sobre a essência e a definição em Z 10-11 | 120 |
| 4.5.1 A unidade da definição: Z 12 como uma inserção posterior | 128 |
| 4.6 O universal (τὸ καθόλου) em Z 13-16 | 131 |
| 4.7 A separação da <i>ousia</i> como forma | 139 |
| 5 CONCLUSÃO | 144 |
| REFERÊNCIAS | 151 |

1 INTORDUÇÃO

A presente dissertação versa sobre o denso tema da οὐσία presente na *Metafísica* de Aristóteles, sobretudo no que tange ao livro Z. A problemática que envolve essa discussão parte da ideia da separação presente em Z 1 em que o Estagirita afirma que a *ousia* é anterior no tempo porque é a única das categorias que é separada (χωριστόν). No entanto, o filósofo não explica a que separação ele está se referindo tampouco qual sua compreensão de separação dentro do livro Z. Com efeito, após ter afirmado que a *ousia* é a primeira na ordem da definição porque a definição das demais categorias depende da definição da *ousia* assim como também é primeira na ordem do conhecimento, pois só é possível conhecer as demais coisas a partir do conhecimento da *ousia*, o mesmo ocorre com a afirmação da prioridade temporal. E a justificativa que Aristóteles fornece para tal prioridade é que a *ousia* é a única das categorias que é *chôriston*, isto é, separada. Desse modo, a ideia da pesquisa que resultou neste trabalho dissertativo é tentar oferecer uma resposta, assertiva ou hipotética, que torne a separação da *ousia* mais compreensiva dentro do tratado do livro Z da *Metafísica*.

O tema da separação da *ousia* está no horizonte da discussão e da crítica que Aristóteles empreende em Z tendo em vista seus interlocutores e adversários platônicos como, por exemplo, Xenócrates, Espeusipo e o próprio mestre Platão. Isso não significa dizer que se refira diretamente a Platão, mas sobretudo aos seus sucessores que são contemporâneos de Aristóteles. De fato, na interpretação aristotélica, os platônicos defendiam uma separação de tipo ontológica que compunha o estatuto das Formas. Tal compreensão era adquirida a partir do teste da co-destruição (*synanairesis*)¹ feita pelos platônicos a partir da relação de prioridade lógico-explicativa e relações de prioridade ontológica². Grosso modo, o intuito das teses aristotélicas contidas no bloco Z-H, mas sobretudo em Z, é combater a tese platônica segundo a qual as Formas universais são substâncias separadas ontologicamente dos seres sensíveis. O mesmo resultado obtido a partir das relações lógico-explicativas por meio do teste da co-destruição era aplicado nas relações que envolvem prioridade ontológica. Desse modo, tomando-se dois itens, por exemplo, *x* e *y*, se a destruição de *x* acarreta a destruição de *y*, não sendo verdadeiro o oposto, a destruição de *y* acarretando a destruição de *x*, então *x* é anterior a *y*. No que tange à existência, ser co-destrutível pode significar “não ser capaz de existir sem”. Nesse caso, o predicado “animal”, por exemplo, não só seria *anterior* a “homem” no que tange

¹ A expressão “co-destruição” é usada por Angioni (2008).

² Essa tese compõe a reconstrução empreendida por Angioni do pano de fundo do livro Z. (Cf. ANGIONI, 2008).

ao critério lógico-explicativo, pois é a causa e o princípio de “homem” como também seria *anterior* em condições de existência a “homem”. Nessa perspectiva, “animal”, na concepção dos platônicos, é tomado sem ressalvas em maior grau de independência ontológica.

É sobretudo contra esta última ideia que Aristóteles trava uma dura e densa discussão apresentando seus argumentos em defesa da ideia de que a separação ontológica é própria da *ousia*, mas não significando que a *essência* das *ousiai* sensíveis “esteja alhures” e sim em cada uma das próprias *ousiai*. A ideia fortemente difundida ao longo da história de que a *ousia* detém uma independência ontológica ocasionou possíveis equívocos, sobretudo no que tange ao estatuto ontológico das próprias *ousiai*. Dizer que uma *ousia* é independente ontologicamente pode significar duas coisas. A primeira diz respeito a que uma *ousia* é independente da outra e isso é compreensível quando se diz que “esta” *ousia* é *separada* “desta” *ousia*, ou seja, não está contida pelos limites ontológicos, ou pelo espaço ontológico que a constitui. No entanto, dizer que a *ousia* detém independência ontológica no sentido de “existência independente” das demais categorias é algo que Aristóteles não poderia aceitar dado que toda *ousia* sensível tem grandeza e se tem grandeza tem peso e dimensões. Dificilmente Aristóteles poderia pensar numa *ousia* da qual não se pudesse afirmar que é grande, que é de tal e tal espessura, que é de tal e tal cor, que tem tal e tal qualidade, quantidade, lugar etc. Talvez fosse possível que ele não nomeasse nenhuma categoria para o Primeiro Movente, por exemplo, como *ousia* imóvel desprovida de lugar, de qualidade ou de quantidade. Seria preciso investigar bem essas relações. Do mesmo modo, não é possível dentro da ontologia de Aristóteles pensar em qualquer das demais categorias fora das *ousiai* sensíveis. Assim, só existe cor, por exemplo, em determinada superfície, ou somente existe a qualidade de ser alto porque se identifica determinada *ousia* que é alta. Nesse sentido, não é possível dizer que as demais categorias existam fora das *ousiai*.

Considerando o embate entre Aristóteles e seus adversários platônicos e cientes da problemática densa que envolve esta pesquisa, pretendemos encontrar uma possível resposta que preencha a lacuna de Z 1 em que Aristóteles não explica a que tipo de separação ele se refere ao afirmar a prioridade temporal da *ousia*. Dizer que a *ousia* é anterior no tempo significa dizer que primeiro vem a *ousia* e, posteriormente, suas atribuições? Mas esta questão colocaria o problema da existência independente da *ousia* em relação às demais categorias, problema que, de certo modo, não cabe no horizonte metafísico aristotélico. O que então significa dizer que a *ousia* é anterior no tempo e que sua justificativa se dá pela característica da “separação”? “*Chôriston*” na passagem de *Metaph. Z 1*, 1028a 33-34 significa separação ontológica, separação local, separação *haplôs*, separação lógica ou separação pelo pensamento? São esses problemas que motivam a análise não somente do próprio texto aristotélico, mas também de

que modo essa passagem problemática foi interpretada ao longo do tempo e qual o estado da questão entre os intérpretes de Aristóteles e, sobretudo, qual é a hipótese que pode melhor solucionar esse impasse.

Dessa maneira, dividimos a dissertação em três partes que possam auxiliar no caminho a ser percorrido com o intuito de esclarecer a discussão. A primeira parte visa fazer um levantamento histórico-interpretativo da passagem de *Metaph. Z 1, 1028a 33-34* com o objetivo de perceber de que modo tal passagem foi lida e interpretada por comentadores e intérpretes relevantes ao longo da história. Dada a impossibilidade de fazer um levantamento detalhado dos principais intérpretes, escolhemos apenas quatro dentre eles com o intuito de contemplar os grandes períodos da história da Filosofia que partem da Antiguidade até os nossos dias. Escolhemos, por via de brevidade, mas também de relevância, explorar a interpretação e o comentário do Pseudo-Alexandre de Afrodísia³ na Antiguidade, os de Averróis e Tomás de Aquino na Idade Média e, na contemporaneidade, aqueles de Gail Fine.

Tido como um dos mais importantes e maiores intérpretes de Aristóteles, Alexandre de Afrodísia não só comentou as obras do Estagirita como também produziu, ele mesmo, conteúdo filosófico próprio e de qualidade. No entanto, no que diz respeito ao comentário do livro Z é sabido que não foi o próprio Alexandre que compôs o texto, mas o bizantino Miguel de Éfeso (1050-1129) que teria elaborado o comentário dos livros E-N. Portanto, o livro Z se situa como comentário provável desse intérprete. Na passagem em que o Ps.-Alexandre comenta a separação da *ousia* e sua relação com as demais categorias, pode haver uma dupla interpretação e leitura. Por um lado, o comentador de Aristóteles, é concorde com o pensamento do Estagirita ao afirmar que não há *ousiai* desprovidas de atributos. No entanto, ao mesmo tempo em que afirma tal ideia, afirma também que as demais categorias, estas sim, são separadas da *ousia*. E o Ps.-Alexandre explica dizendo que tais categorias estão na *ousia* “hoje, outras ontem e outras ainda amanhã”.

Outro intérprete relevante na leitura da passagem em questão é Averróis, o qual exerceu um papel muito importante na difusão da filosofia do Estagirita. Devido à sua relevância, tomamos o seu *Grande Comentário à Metafísica* para examinar de que modo ele interpretou Z 1, 1028a 33-34. Para compreender a perspectiva de Averróis em sua interpretação de Z, é preciso considerar que o comentador árabe faz uma leitura causal-explanatória do livro e considera, além disso, que Z faz um desenvolvimento lógico da *ousia*. Isso ocorre devido a “ruptura” que Averróis identifica no texto da *Metafísica* e o texto das *Categorias*. Para Averróis

³ Doravante Ps.-Alexandre.

o critério explicativo vem primeiro que o critério da existência independente, como defenderá Tomás de Aquino posteriormente. É importante ressaltar que o comentador árabe não nega que os objetos particulares sejam *ousiai* primeiras. Ele apenas enfatiza que a *forma é mais ousia* que aquelas, pois explica por que elas são o que são. Nesse sentido, como poderá ser visto, Averróis é nomeado como “incompatibilista” no sentido de que ele entende o texto de *Metafísica Z* como sendo incompatível com o texto das *Categorias* e sua leitura de *Z* segue o viés causa-explicativo a partir da ideia de *forma*.

No período medieval, será Tomás de Aquino que fará uma maior sistematização do *corpus aristotelicum* tendo em vista a defesa racional da fé cristã. Dada a relevância do Mestre Dominicano não somente no campo filosófico, mas também no da teologia, apresentamos sua interpretação e comentário a respeito da prioridade temporal da *ousia* justificada pelo aspecto da separação. Tomás de Aquino, ao contrário de Averróis, é tido como um “compatibilista” dado que ele considera que *Metafísica Z* segue de perto a ideia do texto das *Categorias*. Em seu comentário à passagem que norteia esta pesquisa, Tomás é aquele que apresenta com mais clareza o critério da existência independente da *ousia* e, inclusive, aponta para a existência de alguma *ousia* sem atributos. Provavelmente, ele pensa no Primeiro Movente.

Mais próximo dos nossos dias, apresentamos a leitura e interpretação que uma intérprete propriamente platônica faz da separação da *ousia* em *Z* 1. Gail Fine aponta igualmente, com algumas nuances, para o critério da existência independente. Em artigo de 1984, “Separation”, Fine explora sobre o tema da separação em Aristóteles examina de que modo este interpretou a suposta separação que Platão, como alega o Estagirita, teria feito das Formas. A ideia apresentada por Fine ao interpretar o texto de Aristóteles parte da tradução usada por ela ao substituir “no tempo” por “na natureza”. Ela entende a prioridade segundo a “natureza” que, conforme o texto de Aristóteles deveria ser “no tempo”, como existência independente, porque ela lê essa passagem junto com a passagem de *Metaph. Δ* 11, 1019a 1-4. Neste texto, Aristóteles diz que algo é anterior *em natureza* e em *ousia* quando pode existir sem as demais coisas. Isso permite a Fine interpretar o texto de Aristóteles como se ele estivesse justamente afirmando isso. Fine junta prioridade natural e separação ontológica e lê a passagem de *Metaph. Z* 1 como existência independente. Ao examinar essas quatro leituras da passagem *Metaph. 1028a* 33-34 pretendemos, na primeira parte, esboçar o estado da questão ao longo da história da filosofia para termos, assim, a consciência do norte interpretativo que foi dado ao longo do tempo por relevantes comentadores e intérpretes.

Na segunda parte, apresentamos a discussão acerca de algumas colocações sobre prioridade e separação dado que a nossa problemática está envolvida por esses dois pontos. Ora,

se Aristóteles afirmara que a prioridade temporal da *ousia* é justificada pelo aspecto da separação é preciso entender as relações entre alguns tipos de prioridade e, do mesmo modo, entre algumas possíveis categorias de separação que possam, portanto, auxiliar na elaboração da hipótese mais razoável que solucione nosso impasse. Dado que na passagem em questão (*Metaph.* 1028a 32-34) aparece a *prioridade* da *ousia* em três aspectos, a saber, segundo a definição, o conhecimento e o tempo, é preciso entender e discutir não somente estes tipos de prioridade – embora Aristóteles explique melhor a prioridade *definicional* e segundo o conhecimento deixando a prioridade *temporal* explicada somente pelo aspecto da separação –, mas também alguns outros tipos de prioridade que aparecem na filosofia do Estagirita com o intuito de abrir a discussão e tentar compreender de que modo podemos entender – sobretudo a *prioridade temporal*. Para isso, faremos uma análise a partir de algumas passagens dos textos aristotélicos e o modo como a maioria dos intérpretes desenvolveu a discussão em torno do tema da prioridade. A segunda parte desta dissertação está subdividida em dois momentos. Na primeira fazemos uma discussão em torno de quatro categorias relevantes de prioridade para esta discussão: prioridade lógica, prioridade em natureza e *ousia* (ou prioridade ontológica), prioridade temporal e prioridade segundo o ato. Pensamos, desse modo, que tais tipos de prioridade podem ser os mais relevantes no tocante à discussão da prioridade da *ousia* e da separação. Fazemos uma análise sucinta de cada tipo de prioridade, sua definição, explicação e compreensão dentro da filosofia de Aristóteles. O principal problema que motiva a discussão acerca de tais tipos de prioridade é a associação direta que a maioria dos intérpretes e comentadores fazem da prioridade temporal de Z 1 com a prioridade em natureza e *ousia* de Δ 11. Já que a prioridade temporal em Z 1 é justificada pelo aspecto da separação, os que defendem que separação diz respeito a existência independente no sentido de “poder existir sem outro” associam tal prioridade com a prioridade ontológica de Δ 11.

No segundo momento da segunda parte, apresentamos a discussão e algumas noções em torno do tema da separação. Dada a amplitude do tema dentro da filosofia platônica e aristotélica, não nos é possível num trabalho desta natureza apresentar as nuances do assunto. Por isso, escolhemos discorrer acerca de quatro categorias de separação que consideramos mais relevantes para a nossa discussão: separação ontológica, separação local, separação pelo pensamento (ou separação noética ou ainda mental) assim como separação de outras *ousiai*. A análise e discussão sucinta desses tipos de separação tem em vista uma resposta plausível a seguinte questão: a que separação Aristóteles se refere na passagem de *Metaph.* 1028a 33-34? Tendo a clareza desses tipos relevantes de separação dentro do pensamento do filósofo de

Estagira, é possível levantar uma hipótese razoável para solucionar o denso impasse com que nos deparamos.

Considerando os preâmbulos e pressupostos que foram expostos nas duas primeiras partes da dissertação, tanto o levantamento histórico-interpretativo feito da passagem-impasse quanto as noções preliminares que envolvem a discussão sobre prioridade e separação e seus tipos mais contundentes, é preciso agora verificar no próprio texto de *Metaph. Z* qual a compreensão que Aristóteles tem de *ousia* para podermos, assim, oferecer um esclarecimento possível acerca da separação da *ousia* presente no início do livro Z. Para esta tarefa reservamos a última parte desta dissertação, com o intuito de analisar os passos dados por Aristóteles no próprio livro Z. Ora, pensamos que é necessário ter em mente o que é a *ousia* para Aristóteles, pois somente desse modo poderemos esclarecer o impasse de Z 1.

Desse modo, na terceira e última parte desta dissertação, fazemos a análise do caminho que o próprio Aristóteles empreende em seu denso e complexo texto. Para isso, percorremos os dezessete capítulos que compõem o livro Z com o intuito de definir o que é a *ousia*. Uma vez que soubermos o que ela é, poderemos levantar uma hipótese plausível que ajude a compreender que separação lhe é própria. Inicialmente, abordamos a discussão em torno da pergunta “τίς ἡ οὐσία?”, pois, de fato, a pergunta “o que é a *ousia*?” (*Metaph.* 1028b 4) pode soar ambígua, porque tanto pode significar “que coisas podem ser chamadas de *ousia*” e ainda “como poderíamos definir ou explicar *ousia*”. Dito de outro modo, fica claro que *ousia* pode tanto ser uma entidade autossubsistente, algo que apontamos e identificamos como tal e tal coisa como também pode ser compreendida como sendo a causa pela qual tal coisa, tem as propriedades que a determinam. Fazemos esta discussão preliminar antes de focarmos na discussão principal em torno dos possíveis candidatos apontados por Aristóteles a receberem o verdadeiro título de *ousia*.

Com efeito, Aristóteles no início de Z 3 aponta quatro itens que podem ser tidos como *ousia*: a essência (τὸ τί ἦν εἶναι), o universal (τὸ καθόλου), o gênero (τὸ γένος) e, em quarto lugar, o subjacente (τὸ ὑποκείμενον). No decorrer dos demais capítulos Aristóteles empreende uma discussão densa ao mesmo tempo em que empreende uma dura crítica aos seus adversários. É o exame que empreendemos de cada um desses itens que vai determinar qual a verdadeira *ousia* e, assim, será mais fácil tentar esclarecer a separação que é própria da *ousia*. Em Z 3 Aristóteles faz a discussão em torno do subjacente e o compreende de três modos: como matéria, como forma e como composto de ambos. Ainda em Z 3, o filósofo coloca dois critérios que são fundamentais para a definição do que é uma *ousia*: algo determinado e separado. Será preciso passar cada item pelo crivo do τὸδε τι e do χωριστὸν. Em Z 4-6 Aristóteles empreende

a discussão em torno da essência numa perspectiva *logikôs* que considera o aspecto da linguagem e da definição que expressa, por sua vez, a essência mesma, segundo Aristóteles. Z 7-9, tido pela maioria dos intérpretes como uma inserção posterior, interrompe a discussão sobre a essência que continua em Z 10-12. Os capítulos 7-9 discorrem sobre a análise da geração e corrupção das *ousiai* sensíveis e é, justamente neste bloco, em que Aristóteles faz a primeira afirmação de que a *forma* é a *ousia* primeira. Z 13-16 além de compor a análise do universal e do gênero também é uma dura crítica à teoria das Formas platônicas. Z 17 fecha o livro com a discussão da *ousia* como causa e princípio.

A partir do exame de cada item assinalado por Aristóteles e tendo chegado à conclusão de que o melhor item que preenche o lugar da verdadeira *ousia* é a *forma*, fazemos no último item da terceira parte da dissertação a apresentação da hipótese de que a separação a que Aristóteles se refere em *Metaph.* 1028a 33-34 é uma separação pelo pensamento, ou ainda uma separação mental ou noética. Não poderia ser uma separação ontológica dado que, se assim o fosse considerando que a *ousia* é a *forma*, Aristóteles cairia no erro que quer combater, a saber, a separação que é a separação ontológica das Formas empreendida pelos platônicos.

Com base em duas importantes passagens presente em H, livro subsequente a Z, e também na *Física* II buscamos fundamentar a hipótese da separação pelo pensamento. Na passagem de H 1042a 26-31 Aristóteles se refere a dois tipos de separação: “logicamente separável”, próprio da *forma* e “separado *haplôs*”, próprio do composto. Isso pode ser um forte indício de que aquela separação de Z 1 seja uma separação pelo pensamento (*kata ton logon*). Já na passagem da *Física* II, 193b 31-35, Aristóteles falando sobre entes matemáticos diz que o matemático os separa pelo pensamento. É plausível admitir, então, que o Estagirita enfatize “*no pensamento*” como se fosse uma espécie de “abstração noética” (do movimento), no caso dos entes matemáticos, dado que ele não concebe os entes matemáticos como substâncias. O que, portanto, significa *separar pelo pensamento*? Em se tratando dos entes matemáticos Aristóteles parece admitir que não é possível separar, por assim dizer, a linha, mas uma linha delimitada por um ponto A e um ponto B. Esta linha determinada pode, pelo pensamento, ser conhecida. O mesmo raciocínio acontece com o tempo em *Física* IV: não é possível conhecer o tempo, mas um intervalo de tempo delimitado por um agora anterior e agora posterior. Pensamos, desse modo, que a densa e complexa, mas também prazerosa escalada ao monte Everest que é o livro Z, como denominou Myles Burnyeat, trouxe a satisfação de acampar com Aristóteles e seus intérpretes e compreender melhor sua filosofia.

2 AS INTERPRETAÇÕES E LEITURAS RELEVANTES DE *METAPH. 1028A 32-B2*

O Livro Z é um dos livros mais complexos e densos da *Metafísica* de Aristóteles, senão o mais difícil. Ele reúne uma reflexão teórico-abstrata sobre o tema da *ousia*⁴, além de ser o primeiro livro que compõe um bloco importante na obra do Estagirita⁵ (Z, H e Θ). Muitos intérpretes já realizaram comentários a Z que se tornaram muito relevantes para compreender melhor o desenvolvimento proposto por Aristóteles, como por exemplo, Myles Burnyeat, Michael Frede e Gunther Patzig além de comentários clássicos como o do Ps.-Alexandre, Averróis e Tomás de Aquino.

O ponto específico dessa dissertação acerca da pesquisa no Livro Z consiste em levantar a discussão acerca da prioridade temporal que é própria da *ousia*. Tal prioridade é justificada pelo aspecto da separação. A dificuldade consiste na ausência de esclarecimento, por parte de Aristóteles, dessa noção de separação. A que tipo de separação o Estagirita está aludindo ao justificar a anterioridade da *ousia* no tempo? E por qual razão ele não se deu ao trabalho de explicá-la como fez com a prioridade quanto à noção e ao conhecimento? Desse modo, o que norteia toda essa dissertação é discutir esse aspecto pontual da *ousia* no Livro Z da *Metafísica* que, de muitos modos, pode parecer inicialmente obscuro.

A passagem em questão é a seguinte:

Mas “primeiro” se diz de muitos modos; não obstante, de qualquer modo, a *ousia* é primeira: tanto pela definição, como também na ordem do conhecimento e do tempo. De fato, **nenhum dos outros predicados é separável, mas apenas ela**. Também pela definição ela é primeira: é necessário que a definição da *ousia* esteja contida na definição de cada um deles. E julgamos conhecer cada coisa sobretudo quando conhecemos *o que ela é* [...], mais do que quando conhecemos *de que quantidade ela é, de que quantidade ela é, ou onde ela está*. (*Metaph.* 1028a 31-38⁶, grifo nosso).

⁴ Inicialmente não traduziremos o termo grego *ὄυσία* por “substância” embora o consideremos o mais razoável. Na Idade Média *ὄυσία* foi traduzido por *substantia* (Cf. AQUINO, 2017). No entanto, *ὄυσία* foi antes *essentia* já que ele é o substantivo abstrato que deriva de *εἶναι*. Pensamos que causa confusão a tradução de *ὄυσία* por essência como faz, por exemplo, Angioni (2005). Este traduz, por sua vez, o termo *τὸ τί ἔστιν* por “o que é” ou “aquilo que o ser é” que optamos traduzir por “quididade” ou mesmo por “essência”. Angioni (2008) desenvolve uma distinção entre *ousia*¹ (o que para ele seria a substância entendida como entidade autossustentada) e *ousia*² (que seria a essência, ou seja, a causa que faz tal coisa ser tal coisa).

⁵ Como se sabe a obra que conhecemos por *Metafísica* não foi escrita linearmente por Aristóteles tampouco ele usa esse termo. Aristóteles usa *filosofia primeira, sabedoria, ciência das causas primeiras, ciência do ser enquanto ser*. Há livros independentes como é o caso, por exemplo, do Livro Δ e Λ e blocos unitários como é o caso dos livros Z, H e Θ.

⁶ A tradução utilizada é a de Lucas Angioni (2005) com modificações. Angioni traduziu alguns livros da *Metafísica* publicados em anos distintos. O livro Z e H são de 2005. Quando a citação for de outro ano de publicação será indicado em nota.

Não pretendemos explicitar em pormenores a prioridade quanto à definição e quanto ao conhecimento, pois não é este o intuito deste trabalho. No entanto, com fins a esclarecer tais noções é preciso entendê-las, ainda que sucintamente. A prioridade, que chamaremos de “*definicional*” (que pode coincidir com uma prioridade lógica⁷), e a prioridade quanto ao conhecimento, são bem explicada por Aristóteles nessa passagem. Com efeito, as ll. 34-36⁸ que explicam a prioridade definicional parecem significar que quando se define algo no *definiendum* “homem”, por exemplo, define-se sua essência ou quiddidade. Mas essa inferência não é tautológica. Pois quando se diz, por exemplo, “*João é músico*”, o ser músico é um acidente e não exprime necessariamente, a quiddidade de João. Já que, “tua essência⁹ não é a essência de ser músico, pois não és músico por ti mesmo. A tua essência, portanto, é aquilo que és por ti mesmo.” (*Metaph.* 1029b 14-15). A compreensão da anterioridade da *ousia* quanto à definição está associada à compreensão da quiddidade ou vice-versa. Pois, se Aristóteles afirma que “[...] há essência de todas as coisas cujo enunciado é definição. E um enunciado é definição não se um nome significa o mesmo que um enunciado [...], mas sim se o enunciado é algo primeiro” (*Metaph.* 1030a 6-9), então pode-se dizer que tanto a definição compreende algo da essência quanto a essência está associada à questão da definição. Contudo, o que Aristóteles supõe é que é a *ousia* que é anterior à definição das demais categorias e não o contrário, dado que para haver definição de qualquer outra determinada categoria é necessário definir a *ousia* subjacente. Sobre este ponto, Ross (1987, p. 172) afirma que isso não é verdade, pois inclusive as diferenças da *ousia* constituem uma qualidade. Sem querer entrar em especificações ou detalhes sobre este ponto, tenha-se no horizonte da discussão o fato de que o Estagirita desenvolve, por assim dizer, de forma a não criar maiores problemas, a prioridade definicional¹⁰.

Quanto à anterioridade da *ousia* no conhecimento, ela se associa, de certo modo, à prioridade definicional. Todavia, essa identificação da prioridade definicional (*lôgoi*) com a prioridade segundo o conhecimento (*gnôsei*) pode ser aparente. Com efeito, Ross afirma que na passagem de *Metaph.* 1028a 31-33 tais prioridades são distintas:

Prioridade λόγῳ e prioridade γνῶσει não são diferenciadas em outro lugar. Em 1038b 27 temos prioridade λόγῳ, χρόνῳ, γενέσει; em Θ 1049b 11 λόγῳ, οὐσία, χρόνῳ; em Ph. 265a 22 φύσει, λόγῳ, χρόνῳ. Em Δ 1018b 31 prioridade

⁷ Esse aspecto da anterioridade da *ousia* quanto à definição, ou prioridade lógica (καὶ λόγῳ) está bem desenvolvido nos capítulos Z 4-6 na análise *logikôs* da *ousia*.

⁸ “Alexandre (de Afrodísia) está provavelmente certo em supor que as ll. 34-36 se referem a λόγῳ [...]”. (ROSS, 1953, p. 161, tradução nossa).

⁹ Angioni traduziu o τὸ τί ἦν εἶναι por “aquilo que o ser é”. Optamos conservar *essência*.

¹⁰ Cf. Z 4-6 sobre o desenvolvimento *logikôs* da *ousia*: “Em primeiro lugar, digamos algo a seu respeito (a essência) de um ponto de vista lógico [...]” (*Metaph.* 1029b 13).

κατὰ τὸν λόγον é uma forma de prioridade τῆ γνώσει; em Θ 1049b 16 ambas são indefinidas. Mas aqui elas parecem ser diferenciadas uma da outra. (ROSS, 1953, p. 161¹¹)

Para ter definição das demais categorias ou predicamentos do ser é necessário, primeiro, definir a *ousia*, assim como, para conhecer as demais categorias ou predicamentos do ser é necessário, antes, conhecer o que a coisa é (sua natureza essencial). Com efeito, Aristóteles diz que: “E julgamos conhecer cada coisa sobretudo quando conhecemos *o que ela é* (o que é o homem ou o fogo), mais do que quando conhecemos *de que qualidade* ela é, *de que quantidade* ela é, ou *onde* ela está.” (*Metaph.* 1028a 38). Neste argumento, a *ousia* não é entendida, digamos, como algo concreto, mas sim como natureza essencial. Nisto consiste aquela distinção que Ross apontou entre a prioridade *lôgoi* da prioridade *gnôsei*, uma tem a ver com a definição não necessária dos demais predicamentos para definir a *ousia* e a outra diz respeito à natureza essencial.

Não é o conhecimento do ser alto ou ser baixo, do estar longe ou estar perto, do correr ou do andar que dirá, fundamentalmente, o que é a coisa em si, mas ao contrário, é a própria coisa na sua *essentia / quidditas* que dirá o que ela é. Dê-se, por exemplo, a proposição “*João é professor*”. Conhece-se João mais pela sua *essentia* ou por ter a qualidade de ser professor? Dito de outro modo, a explicação adequada de por que João tem tal e tal quiddidade não requer a explicação adequada de por que João é professor. Ao contrário, a explicação adequada de por que João tem a qualidade de ser professor requer o princípio de que João tem tal essência, ou seja, a de *ser um animal racional*, isto é, a condição sem a qual lhe seria impossível ser professor.

Quanto à prioridade *lôgoi* e à prioridade *gnôsei* não parece haver grandes dificuldades pelo fato de que Aristóteles explicita tais noções na sequência do argumento em Z. Inclusive, a prioridade *lôgoi* é desenvolvida, embora com outras nuances, em Z 4-6 no que o próprio Aristóteles denomina de “análise *logikôs*”. A maior dificuldade que, como já dissemos, constitui o núcleo e o ponto norteador desta dissertação é a prioridade temporal (*chrôno*) justificada pelo aspecto da separação (*chôriston*). As ll. 33-34 estão mesmo relacionadas à prioridade temporal da *ousia*? É possível responder afirmativamente, pois quando se toma o texto de Aristóteles é notável que as ll. 34-35 se refiram à prioridade definicional e as ll. 36-38 se refiram à prioridade quanto ao conhecimento. Portanto, as ll. 33-34 estão referidas a χρόνος. No entanto, há intérpretes que discordam dessa equivalência da prioridade temporal com a

¹¹ Todas as referências a ROSS, 1953 são tradução nossa.

separação como é o caso, por exemplo, de Alejandro Vigo (2006). A dificuldade, portanto, consiste em compreender melhor o que o Estagirita quis dizer ao afirmar a separação da *ousia*.

Para isso, optamos inicialmente em realizar um levantamento histórico-filosófico das compreensões, leituras e comentários que alguns dos mais relevantes intérpretes realizaram dessa passagem específica, a saber, Z 1, 1028a 33-34. Por conseguinte, os próximos passos consistem num levantamento pontual dessas interpretações ao longo da história. No entanto, esse levantamento não pretende ser exaustivo ou demasiado denso, mas com vistas a compreender e tomar nota da maneira pela qual eles entenderam essa passagem. Escolhemos, por via de brevidade, mas também de relevância, explorar a interpretação e o comentário do Ps.-Alexandre de Afrodísia na Antiguidade, Averróis e Tomás de Aquino na Idade Média e, na contemporaneidade, a compreensão de Gail Fine. Alguns outros intérpretes contemporâneos serão contemplados nas demais partes deste trabalho.

2.1 Ps.-Alexandre de Afrodísia e seu comentário à *Metaph.* 1028a 33-34: a separação da *ousia* justificada pela prioridade temporal

Tido como um dos mais importantes e maiores intérpretes de Aristóteles, Alexandre de Afrodísia não só comentou as obras do Estagirita como também, ele mesmo, produziu conteúdo filosófico próprio e de qualidade. O esboço apresentado aqui será apenas pontual no sentido de tornar presente a interpretação clássica da equivalência da prioridade temporal e da separação da *ousia* que remonta, fundamentalmente, a este intérprete. Desse modo, a leitura que Alexandre faz dessa passagem de *Metafísica Z* torna-se bastante relevante para os objetivos que norteiam esta parte do trabalho.

Como dissemos anteriormente, é importante ressaltar que existe uma hipótese significativamente razoável de que Alexandre de Afrodísia escreveu seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles somente até o Livro Δ. Portanto, o livro Z se situa como comentário desse provável intérprete. Embora não estejamos diante do comentário provável de Alexandre, ele também tem sua importância para a reflexão filosófico-metafísica do tema da *ousia*. Embora tal comentário do qual nos utilizaremos nesta parte não seja atribuído diretamente ao próprio Alexandre, ele tem a sua relevância para a pesquisa filosófica. De acordo com Bonelli (2015, p. 94¹²), “o comentário de Alexandre representa a primeira verdadeira tentativa realizada na antiguidade de compreender ‘a metafísica’ aristotélica, entendida não só como obra, mas

¹² Todas as referências a BONELLI, 2015 são tradução nossa.

também e, sobretudo, como disciplina.” Ainda de acordo com esta pesquisadora italiana, Alexandre de Afrodísia, como peripatético, tem uma análise detalhada do texto aristotélico que considera frase por frase em seu comentário. Além disso, “Alexandre é frequentemente (se não sempre) muito atento, inteligente e esclarecedor nos confrontos das passagens aristotélicas dificilmente compreensíveis, o que não impede que, às vezes, ele proponha uma exegese discutível.” (BONELLI, 2015, p. 97). Diante do comentário autêntico e do comentário espúrio da *Metafísica*, é importante ter em vista a individuação do papel assumido por Alexandre (e pelo Ps.-Alexandre) na história do aristotelismo, como notou Movia, “como momento de passagem do tradicional aristotelismo escolástico para um aristotelismo renovado, que se utiliza da redescoberta da metafísica platônica efetuada pelo médio-platonismo e pelo neoplatonismo.” (MOVIA, 2007, p. 5¹³).

O passo de *Metaph.* 1028a 33-34 que justifica a prioridade temporal da *ousia* pelo aspecto da separação é comentado pelo Ps.-Alexandre do seguinte modo:

E antes de tudo demonstra que é primeira pelo tempo, dizendo: “Na verdade, nenhuma das outras categorias pode ser separada, mas somente a substância¹⁴”. Embora a substância nunca possa existir separadamente das outras categorias (já que nunca existe uma, entre as substâncias sujeitas à geração, que seja privada de qualidade ou quantidade ou de características semelhantes), embora portanto nunca exista separadamente das outras categorias, todavia, porque são dela separadas (algumas estão nela hoje, outras ontem e outras ainda amanhã, e isso se verifica, podendo-se dizer, para cada uma delas), é evidente que essa é, pelo tempo, anterior às outras. De fato, como por exemplo a ânfora é anterior pelo tempo ao vinho que de vez em quando vem a encontrar-se nela, assim a substância é anterior aos acidentes que todo dia estão nela presentes ou ausentes. E é anterior também enquanto remove as outras categorias, mas não é removida delas. (Ps.-ALEX., *In Metaph.* 461, 1-10; 2007, p. 1205¹⁵).

O comentário do Ps.-Alexandre soa repetitivo, mas condensa por assim dizer o entendimento da prioridade temporal. Para o comentador de Aristóteles, o entendimento de que as *ousiai* sensíveis (que ele chama “sujeitas à geração”¹⁶) não podem existir desprovidas de atributos (qualidades ou quantidades) é bastante claro. Isso concorda com o modo como Aristóteles compreende a *ousia*. De fato, soa estranho não atribuir nenhuma característica a uma determinada “*ousia*”, homem, por exemplo. Dizer simplesmente “homem” não

¹³ Todas as referências a MOVIA, 2007 são tradução nossa.

¹⁴ Ps. Alexandre cita as linhas em questão comprovando, por assim dizer, o que Bonelli disse a seu respeito, sobre comentar “*frase dopo frase*”. Cf. *Metaph.* 1028a 33-34

¹⁵ As traduções das passagens do comentário do Ps.-Alexandre são feitas a partir do italiano de Movia, 2007.

¹⁶ “γένεσιν οὐσιῶν” – “[...] fra le sostanze soggette alla generazione” (Trad. Movia, 2007, p. 1204).

corresponde com o modo acertado de dizer a *ousia*. E, neste sentido, ela não existe separadamente das “demais categorias”. Porém, ao mesmo tempo em que o comentador diz, na esteira de Aristóteles, que a *ousia* não existe separadamente das outras categorias, isto é, não existe *ousiai* sensíveis sem atributos, afirma que as demais categorias, estas sim, são separadas da *ousia*. E o Ps.-Alexandre explica dizendo que tais categorias estão na *ousia* “hoje, outras ontem e outras ainda amanhã”¹⁷. Pela interpretação dada, parece haver inicialmente uma compreensão meramente temporal da relação “demais categorias” e “*ousia*”. Ora, dado que as demais categorias são separadas da *ousia* já que estão nela numa sucessão temporal (ontem, hoje e amanhã), podem estar e não estar. Embora isso aconteça ou não, a *ousia* permanece. Nesse sentido, o exegeta explica que a anterioridade cronológica “[...] depende seja do fato que as categorias são recebidas da substância em uma sucessão temporal, seja do fato que essa não falta se lhe faltam alguns dos seus atributos, mas não vice-versa.” (MOVIA, 2007, p. 89).

O exemplo que o Ps.-Alexandre fornece para explicar a anterioridade temporal da *ousia* é o gatilho para dar margem à interpretação da existência independente: “[...] a ânfora é anterior pelo tempo ao vinho que de vez em quando vem a encontrar-se nela, assim a substância é anterior aos acidentes que todo dia estão nela presentes ou ausentes.” (Ps.-ALEX., *In Metaph.* 461, 7-8; 2007, p. 1205). Ora, se a ânfora (*ousia*) é anterior ao vinho (atributo) pelo aspecto temporal, já que está dada, por assim dizer, antes do vinho e este vem a encontrar-se nela podendo estar e não estar, a ânfora (*ousia*) é anterior e, nesse sentido, pode-se dizer que existirá independentemente de o vinho vir a estar nela ou não. Pois, a *ousia* é anterior aos atributos que lhe são conferidos “todo dia” e que estão nela “presentes ou ausentes”. No caso de estarem ausentes, o que acontece com a *ousia*? Deixa de existir ou passa a existir somente no intelecto? Ou continua existindo no mundo? Isso, no entanto, contraria o que o comentador diz, pois não há *ousiai* sem atributos.

A interpretação mais aceita, que remonta justamente ao Ps.-Alexandre é esta que justifica a prioridade da *ousia* no tempo. A leitura que ele faz das ll. 33-34 de *Metaph.* 1028a pode dar margem a concluir que a *ousia* existe independentemente dos atributos lhe estarem presentes ou ausentes. No entanto, alguém poderia levantar a possibilidade de que não tenha sido desse modo que Ps.-Alexandre entendeu a leitura de Aristóteles, pois ao comentar essa passagem ele afirma categoricamente que “[...] nunca existe uma, entre as substâncias sujeitas à geração, que seja privada de qualidade ou quantidade ou de características semelhantes[...]”. (Ps.-ALEX., *In Metaph.* 461, 2-3; 2007, p. 1205). Embora, de fato, a leitura da passagem seja

¹⁷ “[...] μέν ἐστὶ σήμερον ἐν αὐτῇ, ἕτερα δὲ χθὲς καὶ ἄλλα αὔριον, [...]” – “alcune [5] sono in lei oggi, altre ieri e altre ancora domani, [...]”. (Trad. Movia, 2007, p. 1204).

esta, ao utilizar o exemplo da ânfora e do vinho e de compreender que este pode estar e não estar na ânfora (“estão nela **presentes** ou **ausentes**”), é possível conjecturar que Ps.-Alexandre estaria abrindo a reflexão para a posterioridade pensar na justificativa da existência autônoma da *ousia*.

Tomemos como exemplo “homem” e “branco”. Como entende Aristóteles e seu comentador, não é possível dizer somente “homem” sem lhe conferir determinado atributo, seja uma qualidade, quantidade ou qualquer das demais categorias. Do mesmo modo, não é possível dizer simplesmente “branco” fora de uma *ousia*, pois não há a qualidade cromática “branco” sem uma superfície na qual tal qualidade esteja inerente. É o que Aristóteles chamaria de *hypokeimenon* (subjacente). Ora, como entende Giancarlo Movia (2007, p. 89), se faltam os atributos não falta a *ousia*, mas não o contrário, então é possível inferir que a *ousia* poderia ser “dotada” de uma existência independente que lhe é própria. Tomando, novamente o exemplo dado, se faltar a qualidade cromática “branco” ao “homem”, este não deixaria de existir. O contrário não se aplica, pois se falta o “homem” faltam-lhe seus atributos, pois estes só existem na *ousia*, ou num subjacente (*hypokeimenon*).

Embora o ponto do comentário do Ps.-Alexandre não seja especificamente este de afirmar a existência independente, mas tão somente de justificar a prioridade da *ousia* no tempo pelo fato do ser “separada”, legitima-se tal leitura tendo em vista a interpretação tradicional de tal existência independente que a maioria dos intérpretes contemporâneos tenta combater. Com efeito, a leitura do Ps.-Alexandre parece estar mais focada na tentativa de afirmar, na esteira de Aristóteles, que não é possível pensar uma *ousia* privada de características, já que estas não são concebidas separadas daquela e vice-versa. Todavia, quando lida atentamente, a passagem do Ps.-Alexandre dá a entender que sim, as demais categorias são separadas da *ousia* podendo estar hoje, ontem e amanhã presentes nela. Desse modo, as categorias recebidas pela *ousia* lhe pertencem sucessivamente no tempo. Sobre o comentário do Ps.-Alexandre, Ross afirma:

Substância é anterior aos atributos que sucessivamente possui, assim como a jarra é anterior ao vinho que sucessivamente a preenche. [...] Aquilo que pode existir sem outras coisas enquanto elas não podem existir sem que se possa dizer existir antes de outras coisas. (ROSS, 1953, p. 160-161).

Nesse sentido, aquilo que pode existir sem outras coisas seria a *ousia* e tais “outras coisas” não poderiam existir sem ela. O ponto fulcral, desse modo, parece claro, diz respeito à ideia fundamental de que as categorias não podem existir independente da *ousia*, mas esta poderia existir sem aquelas. É problemática a interpretação do Ps.-Alexandre, pois além de dar

margem a pensar na existência independente da *ousia*, levanta a possibilidade de questionar se, de fato, as linhas que justificam a separabilidade da *ousia* justificam mesmo a prioridade temporal. Esta foi, no entanto, a interpretação mais aceita que chegou à contemporaneidade a partir, justamente, deste comentário relevante.

A leitura da passagem de *Metaph.* 1028a 32-34 que identifica a prioridade temporal da *ousia* justificando-a pelo aspecto da separação chegou aos nossos dias “viciada” pelo comentário do Ps.-Alexandre. Ou seja, o comentador associou o aspecto da separação (*chôriston*) à prioridade temporal da *ousia*. Mas será que, de fato, Ps.-Alexandre fez uma interpretação correta de tal passagem? Não se pretende aqui realizar uma análise minuciosa do texto de Aristóteles ou do comentário do Ps.-Alexandre, mas tão somente apresentar uma leitura contemporânea e um modo de interpretar a leitura que o Ps.-Alexandre realizou e que soa bastante razoável.

Para Alejandro Vigo (2006) a interpretação da passagem foi influenciada pelo Ps.-Alexandre de modo decisivo e muito peculiar. Porém tal leitura soa insatisfatória do ponto de vista formal e, conseqüentemente, conduz a sérios problemas de conteúdo. Para Vigo (2006) há dois problemas específicos na interpretação da passagem: um de ordem textual e outro de ordem sistemática¹⁸. Grosso modo, a ideia que Vigo (2006) apresenta, e que soa bastante razoável e consistente, incide no fato de que o Ps.-Alexandre identificou a prioridade temporal da *ousia* com o critério de separabilidade próprio de outro tipo específico de prioridade, a saber, a prioridade ontológica¹⁹. Tal identificação não seria possível, não somente do ponto de vista textual, mas também do ponto de vista sistemático:

Esta simples identificação da prioridade temporal e da prioridade ontológica, definida em termos do critério de separabilidade, é, porém, insustentável, à luz do emprego aristotélico do conceito de prioridade. Não existe, de fato, nenhuma outra passagem dentro do *corpus* no qual Aristóteles refira, sem mais esclarecimentos, o critério de separabilidade à prioridade temporal. Ao contrário, tal critério sempre aparece referido, de um ou outro modo, à prioridade ontológica ou natural²⁰, a qual Aristóteles denomina *πρότον / πρότερον οὐσία* ou φύσει ou inclusive, em alguma ocasião, *τῷ εἶναι*, mas não χρόνῳ. [...] Ao contrário, um exame do uso concreto do conceito de prioridade mostra que o critério de separabilidade, conectado com a prioridade ontológica, nunca é identificado ou confundido, sem mais, com os critérios

¹⁸ Aprofundaremos melhor a posição deste pesquisador na segunda parte desta dissertação.

¹⁹ Os tipos relevantes de prioridade serão discutidos na segunda parte desta dissertação.

²⁰ Segundo Vigo (2006) a prioridade ontológica está como pano de fundo em Z 1. Tal prioridade consiste em afirmar que A é separado de B, já que A pode existir sem que B exista ao mesmo tempo, mas não vice-versa. Tal tipo de prioridade será melhor esclarecida na segunda parte do trabalho.

que governam a atribuição de outras possíveis formas de prioridade. (VIGO, 2006, p. 196-197²¹).

Assim, teria o Ps.-Alexandre feito uma leitura “errada” da passagem *Metaph.* 1028a 32-34? Se os argumentos apresentados por Vigo e por outra série de intérpretes estiverem corretos, é possível ler o texto aristotélico de outro modo, considerando suas nuances e o pano de fundo que o Estagirita tinha em mente. No entanto, tenha-se tal questão no horizonte da discussão sem, no entanto, pretender apresentar uma resposta apressada. Parece que a leitura do Ps.-Alexandre não está totalmente equivocada se se considera o horizonte da questão. Como dito anteriormente, o foco do comentador é fazer a atribuição de que não é possível uma *ousia* existir sem atributos assim como não é possível haver atributos sem a *ousia*. Para Vigo (2006), a questão é esclarecida apontando como alternativa a ideia de que o comentador de Aristóteles fez um uso peculiar da noção de separação. Tal uso aponta para um claro deslocamento de significado: “[...] a noção de separação, entendida agora no sentido verbal e ativo, fica referida não à substância, mas sim para às determinações acidentais, enquanto estas, através da sucessão temporal, *se separam* daquela.” (VIGO, 2006, p. 206). Desse modo, quando o Ps.-Alexandre afirma que as demais categorias são separadas da *ousia*, podendo estar nela “hoje”, “ontem” e “amanhã”, está pensando numa *sucessão temporal* que é própria das determinações acidentais e não da *ousia*. O que seria própria desta seria a permanência: “A substância *permanece* através da série sucessiva de suas determinações acidentais e, com isso, *funda* a possibilidade mesma de tal sucessão. [...] A substância fica excluída tacitamente da ordem da sucessão [...]” (VIGO, 2006, p. 205-206).

Isso significa, portanto, que o critério de separabilidade foi, de certo modo, deslocado da *ousia* para as determinações acidentais que, numa sucessão temporal são, como diz o comentador afrodisiense, separadas da *ousia*. A proposta de leitura de Vigo (2006) considera esses dois polos: *sucessão* e *permanência*. Nesta perspectiva, a leitura do comentário do texto de Aristóteles feita pelo Ps.-Alexandre é possível de ser compreendida. Ainda na opinião de Vigo essa leitura é a que deveria ter sobressaído ao longo da história:

É, sem dúvida, parte de um curioso destino da interpretação do Ps.-Alexandre o fato de que esta, em minha opinião, intuição correta e penetrante das conexões de fundo vinculadas com a atribuição de prioridade temporal para a substância permaneceu em segundo plano, enquanto que a errônea identificação da prioridade temporal com o critério de separabilidade, que lhe deu apoio, tornou-se praticamente canônica na história posterior da interpretação da passagem. (VIGO, 2006, p. 207).

²¹ Todas as referências a VIGO, 2006 são tradução nossa.

Essa possível interpretação, tanto do comentário do Ps.-Alexandre quanto do texto de Aristóteles, soa razoável para os objetivos que aqui se pretende alcançar. Tenha-se, no entanto, a perspectiva de que a leitura feita pelo comentador possa dar margem, igualmente, a pensar na existência independente da *ousia*, leitura esta que alguns intérpretes farão no decorrer da história, como, por exemplo, Tomás de Aquino, e na contemporaneidade, Gail Fine.

Considerando essa perspectiva de Alejandro Vigo, pode-se apontar agora duas dificuldades que poderão ser discutidas mais adiante. A primeira consiste na dificuldade textual da passagem aristotélica de Z 1, 1028a 32-b2 que elenca as três anterioridades da *ousia*. Por exemplo, que harmonia poderia haver entre *chrôno* e *chôriston*? Não há uma desordem na explicação, já que o mais esperado seria que Aristóteles houvesse explicado na ordem como as prioridades aparecem (*lôgoi, gnôsei, chrôno*)²²? Caso não haja uma hipótese que solucione esta “aparente” dificuldade textual, a segunda dificuldade ficaria, por assim dizer, insolúvel já que a leitura do Ps.-Alexandre faz a junção da prioridade temporal com o critério da separação. A interpretação do Ps.-Alexandre poderia ser refeita considerando o aspecto textual de Z 1? Essas questões devem ser levantadas tendo em vista a relevância do tema da *ousia* para a filosofia de Aristóteles. Pensar, de acordo com a proposta de Vigo, que a leitura feita pelo Ps.-Alexandre “pode” ter sido equivocada soa bastante razoável. Para comprovar isto seria preciso voltar aos textos de Aristóteles em que aparece o tema da separação e da prioridade, tarefa que tentaremos empreender nas demais seções desta dissertação. Voltaremos a examinar esta hipótese posteriormente.

Equívocada ou acertada, a leitura do Ps.-Alexandre de Afrodísia chegou à reflexão filosófica contemporânea com reformulações, adaptações e interpretações distintas e influenciou os comentadores posteriores como, por exemplo, Averróis e Tomás de Aquino, assim como os intérpretes contemporâneos. Do mesmo modo, tal leitura permitiu, por assim dizer, levantar a discussão acerca da existência independente²³ da *ousia*, ou seja, esta seria “dotada” de uma existência autônoma e subsistente. Prossigamos com os comentários relevantes da passagem em questão de *Metafísica* Z 1 que foram realizados por expoentes leitores e comentadores de Aristóteles ao longo da história. Isso permite, entre outras coisas,

²² Existem leituras alternativas, como a de Asclépio, por exemplo, Besarion e a edição Andina que modificam o texto aristotélico acrescentando um “καὶ φύσει” antes ou depois do *logôi, gnôsei* e *chrôno*. Tal leitura favoreceria, portanto, a interpretação de que o critério de separabilidade justificaria a ideia de que a *ousia* é anterior “segundo a natureza”.

²³ D. Ross traduziu *chôriston* por “independente” ao invés de “separado”. (ROSS, 1924). Lucas Angioni, embora nas suas traduções utilize o termo “separável”, em nota esclarece que prefere o termo “independente”. (ANGIONI, 2005).

lançar um olhar sobre as diversas leituras do texto de *Metaph. Z 1* considerando, inclusive, o contexto e a época nas quais foram realizadas.

2.2 O critério causal-explicativo de Z no *Grande Comentário à Metafísica* de Averróis

Grosso modo, os textos de Aristóteles (em especial a *Metafísica*) chegaram às mãos do Ocidente graças às traduções que foram realizadas pelos orientais, do grego para o árabe no século VIII d. C. Como era de se esperar, além das traduções feitas, preciosos comentários aos textos gregos também foram traduzidos do árabe para o latim, como por exemplo, o *Grande Comentário* de Averróis (Abu Al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ruchd). Grandes expoentes como Avicena, por exemplo, e Al-Gazali exerceram fundamental tarefa na disseminação, conservação, interpretação e transmissão não somente da cultura filosófica helênica antiga como também de textos importantes como os de Platão, Aristóteles, Teofrasto, apenas para citar alguns exemplos. A filosofia árabe, já nos séculos VII e VIII d. C. é marcada por uma dupla linha de pensamento, uma neoplatônica e outra neo-aristotélica.

Embora Averróis não tenha sido o pioneiro na introdução de Aristóteles no mundo árabe, pois foi Al-Kind (séc. IX d. C.) que chamou a atenção do mundo árabe para o valor do aristotelismo. Ele exerceu um papel muito importante na difusão da filosofia do Estagirita. Devido à sua relevância, tome-se o seu *Grande Comentário à Metafísica*, especificamente na passagem que diz respeito à questão da prioridade temporal da *ousia*, lida na esteira do Ps.-Alexandre que associa tal prioridade ao aspecto da separação. Exporemos brevemente a leitura que o comentador árabe fez da passagem de *Metaph. Z 1*, 1028a 33-34 e faremos alguns apontamentos.

Comentando a passagem em questão Averróis escreve:

E tendo mencionado que a substância é a primeira de todas as coisas de acordo com a definição, na ordem do conhecimento e de acordo com o tempo, Aristóteles dá a razão geral, dizendo: “Na verdade, nenhum dos outros predicados é separado; só ela é”, o que significa: se a substância é anterior de acordo com esses três modos, é porque nenhum dos acidentes existe no estado separado, mas apenas a substância. Isto é o que Aristóteles indica pelas palavras: “Nenhum dos outros predicados é separado”, significando: nenhum dos outros predicados se afirma da substância. E, se Aristóteles diz isso, é porque, no caso de acidentes universais, foi demonstrado que eles falam de um sujeito. (AVERROÈS, 1994, p. 11)²⁴.

²⁴ Todas as referências a AVERROÈS, 1994 são tradução nossa. Transcrevemos na íntegra o comentário em francês, pois somente os livros B, Z e A foram traduzidos do árabe: “Et ayant mentionné que la substance est la première de toutes choses selon la définition, dans l’ordre de la connaissance et selon le temps, Aristote en donne

Nesta perícopo do *Grande Comentário* Averróis deixa bastante claro aquilo que, de fato, Aristóteles considerava importante e fundamental na sua teoria da *ousia* na *Metafísica*: os acidentes só existem na *ousia*, entendida como “substância”, para utilizar o termo que Averróis emprega. Com efeito, não é possível afirmar que a qualidade de ser alto, por exemplo, exista independentemente ou fora de um sujeito que detenha tal qualidade. Não é possível encontrar o “alto” em si mesmo, mas, como afirma Aristóteles e também Averróis, os acidentes falam de um sujeito, algo subjacente (*hypokeimenon*). Diferentemente da leitura do Ps.-Alexandre, que afirma que as demais categorias são separadas da “substância” pois podem estar nela “hoje, ontem e amanhã”, já que o aspecto da sucessão temporal sobressai, Averróis interpreta mais literalmente o texto de Aristóteles e conclui que não é possível nenhum acidente ser separado. Obviamente, o foco do comentador árabe é distinto do comentador bizantino. Para aquele, as *ousiai* sensíveis são mais reais que os acidentes. Elas explicam, ou seja, são a causa da existência dos acidentes já que não dependem deles para existir. Isso não significa que o Ps.-Alexandre pense de modo contrário, mas na perspectiva de Vigo (2006) a nuance está na sucessão temporal dos acidentes.

Para compreender a perspectiva de Averróis que envolve sua interpretação de Z, é preciso considerar que o comentador árabe faz uma leitura causal-explanatória do livro e considera, além disso, que Z faz uma abordagem lógica da *ousia*. Isso ocorre devido a “ruptura” que Averróis faz entre o texto da *Metafísica* e o texto das *Categorias*. Não entraremos em detalhes mais aprofundados sobre a interpretação que Averróis faz do livro Z como um todo, mas apontaremos alguns aspectos relevantes.

Galluzzo (2009) nomeia Averróis um “incompatibilista”, pois para este o foco que estava presente na discussão da *ousia* em *Categorias* pode até ser o mesmo que o de Z, porém com uma nuance específica. De acordo com Galluzzo, “[...] para Averróis *Metaph. Z* começa de onde as *Categorias* pararam e propõe um novo tipo de interpretação, que focaliza principalmente a noção de causa ou explicação.” (GALLUZZO, 2009, p. 168²⁵). Se para os “compatibilistas”, como nomeia Galluzzo, ser a “*ousia* de” algo e ser uma “*ousia*” são duas maneiras diferentes de ser *ousia*, mas que não entram em conflito entre si, para os

la raison générale, em disant: ‘Em effet, aucun des autres prédicats n’est séparé; elle seule l’est’, ce qui signifie: si la substance est antérieure selon ces trois modes, c’est parce qu’aucun des accidents n’existe à l’état séparé, mais seulement la substance. C’est ce qu’Aristote indique par les mots: ‘Aucun des autres prédicats n’est séparé’, voulant dire: aucun des autres prédicats s’affirmant de la substance. Et, si Aristote dit cela, c’est parce que, s’agissant des accidents universels, il a été démontré qu’elles se disent d’un sujet.’ (AVERROËS, 1994, p. 11).

²⁵ Todas as referências a GALLUZZO, 2009 são tradução nossa.

“incompatibilistas” como Averróis, existe apenas um sentido de *ousia*, isto é, o sentido absoluto, aquele que *explica* porque determinado objeto é o que é, ou seja, “a *forma*”. Nesta perspectiva, para Averróis o critério explicativo vem primeiro que o critério da existência independente, como defenderá Tomás de Aquino posteriormente.

Para entender melhor essa discussão, tomemos uma passagem das *Categorias* em que Aristóteles define a *ousia*:

Ousia – aquilo a que chamamos *ousia* de modo mais próprio, primeiro e principal – é aquilo que nem é dito de algum sujeito nem existe em algum sujeito, como, por exemplo, um certo homem ou um certo cavalo. Chamam-se *ousiai* segundas as espécies a que as coisas primeiramente chamadas *ousiai* pertencem e também os gêneros dessas espécies. Por exemplo, um certo homem pertence à espécie homem, e animal é o gênero da espécie; por conseguinte, homem e animal são chamados *ousiai* segundas. [...]. Além disso, é porque as *ousiai* primeiras são sujeitos de todas as outras coisas, e todas as outras coisas ou se predicam delas ou existem nelas, que elas são principalmente chamadas *ousiai*. (*Cat.* 5, 2a 11-17-2b 15²⁶).

Neste texto das *Categorias* é claro o sentido que Aristóteles dá à *ousia*, ou seja, o de que as *ousiai* primeiras são os objetos básicos do mundo dos quais dependem, por assim dizer, a existência de tudo mais. Se tais *ousiai* não existissem nada mais existiria no mundo, afirma Aristóteles. De fato, todas as propriedades acidentais ou os tipos naturais aos quais pertencem dependem exclusivamente da existência de tais *ousiai*. Por exemplo, o gênero animal se depreende da espécie “ser humano” que, por sua vez, depreende-se deste homem particular. Este é, então, a *ousia* primeira da qual dependem as demais coisas que são ditas dele. Portanto, nas *Categorias* as *ousiai* são analisadas em termos que não consideram seus constituintes fundamentais. Isso muda completamente quando se passa a investigar o mesmo assunto nos livros centrais da *Metafísica* (Z-H-Θ), sobretudo no caso do livro Z. De acordo com Galluzzo, “em *Metaph. Z* Aristóteles já não considera os objetos sensíveis como sendo totalidades não analisáveis, mas sim como coisas que podem ser analisadas em matéria e forma.” (GALLUZZO, 2009, p. 158). Essas duas propriedades são o ponto central do debate acirrado entre os historiadores da filosofia antiga e, também, dos intérpretes de Aristóteles. E é, justamente, este ponto que Averróis considera importante na sua interpretação de Z.

Em que sentido, portanto, Galluzzo afirma que Averróis é incompatibilista? Ora, se parece claro que o foco da discussão da *ousia* muda das *Categorias* para os livros centrais da *Metafísica*, sobretudo em Z e, considerando aquelas duas propriedades fundamentais, a saber

²⁶ Tradução de Ricardo Santos (1995).

matéria e forma, Averróis aposta no ponto do critério explicativo da substancialidade presente em Z. Isso significa dizer que, o comentador árabe mantém que é a *forma* que é mais *ousia* que os objetos particulares dos quais é a forma. Nessa perspectiva, é possível dizer, portanto, que Averróis estabelece uma espécie de “ruptura” entre o texto das *Categorias* e a *Metafísica*, sobretudo no que diz respeito ao foco, pois ele entende que em Z a análise da *ousia* é realizada em termos causais que explicam que é a *forma* que detém o título de “*ousia* primeira” e, desse modo, na opinião de Galluzzo, ele torna-se um “incompatibilista” “na medida em que sustenta que a ontologia de Z substitui a que Aristóteles propõe nas *Categorias* e, portanto, é incompatível com ela.” (GALLUZZO, 2009, p. 162). Desse modo, o ponto fulcral da interpretação que Averróis faz do livro Z está na *forma*.

No entanto, quando olhamos o texto de Z encontramos a afirmação de Aristóteles de que a forma é também “*ousia*²⁷ primeira” (*Metaph.* 1032b 1-2). Ou seja, encontramos um (aparente) impasse. Por um lado, a forma é a *ousia* de objetos sensíveis específicos (compostos de matéria e forma). Por outro, a forma mesma é a *ousia* em si. Aristóteles faz a afirmação de que a forma é a *ousia* dos objetos sensíveis várias vezes em Z²⁸ e isso significa dizer que a forma é o que explica por que um objeto sensível é uma *ousia*. Dito de outro modo, é a forma que faz tal coisa ser o que ela é. O impasse maior consiste na afirmação de que a forma também é uma *ousia* em si mesma. Isso significa dizer, conforme Galluzzo, “que o fato de que a forma é a substância de um objeto sensível permite concluir que a forma é uma substância exatamente no mesmo sentido que dizemos que o objeto sensível possui forma é uma substância” (GALLUZZO, 2009, p. 161). Isso é possível, conforme entende Galluzzo, por meio do critério explicativo de substancialidade, isto é, “[...] como a forma explica por que um objeto sensível é o tipo de substância que é, a própria forma deve ser mais uma substância do que os objetos sensíveis cuja substancialidade explica.” (GALLUZZO, 2009, p. 162).

Essa é a linha que Averróis percorre. Não entremos, no entanto, em detalhes sobre esta discussão dado que, na terceira parte deste trabalho, exploraremos melhor essas posições sobre a *forma*. O importante é perceber que a posição que o comentador árabe assume frente a esse (aparente) problema, como já assinalado, é a posição do critério explicativo. Pois, como notou Galluzzo,

Embora objetos particulares sejam analisados em matéria e forma, a forma é o constituinte ontológico que é principalmente ou, possivelmente, o único responsável por determinados objetos terem o caráter substancial que eles têm.

²⁷ Angioni traduziu οὐσία por essência. Sempre conservamos o grego transliterado *ousia*.

²⁸ *Metaph.* Z 7, 1032b 1-2; 10,1035b 15-17; 1037a 29-31; 1041b 8-9.

Formas, pode-se pensar, simplesmente substituem objetos particulares no papel de substâncias primárias que elas desempenham nas *Categorias*. (GALLUZZO, 2009, p. 142).

Portanto, nesse sentido, Averróis opera um afastamento, por assim dizer, da ontologia presente nas *Categorias* em relação ao livro Z da *Metafísica*. Os objetos particulares continuam sendo *ousiai* primeiras, mas a forma é mais *ousia* que eles. Isso é relativamente importante para compreender a leitura que o comentador árabe faz do texto e da teoria aristotélica, pois terá influência na leitura posterior de Tomás de Aquino.

Voltando ao *Grande Comentário* de Averróis, parece bem claro que o comentador árabe entende que no caso dos acidentes não é possível dizê-los à parte da *ousia*, pois “[...] nenhum dos outros predicados se afirma da substância. E, se Aristóteles diz isso, é porque, no caso de acidentes universais, foi demonstrado que eles falam de um sujeito.” (AVERROËS, 1994, p. 11²⁹). Com efeito, qualquer acidente é dito da *ousia* e, por isso mesmo, não pode ser separado desta. O tratamento que Averróis dá à relação entre *ousia* e acidentes parte de *Metaph. Z 1*. Galluzzo o explica:

As substâncias, explica Averróis³⁰, são anteriores no ser, ou seja, mais reais do que os acidentes, porque são as causas da sua existência. Presumivelmente, as substâncias são as causas da existência de acidentes porque as substâncias não dependem de acidentes da forma que os acidentes dependem delas e, portanto, explica em algum sentido porque os acidentes existem. (GALLUZZO, 2013, p. 144³¹).

Afirmar que as *ousiai* são as causas da existência dos acidentes está em plena sintonia com o entendimento que Averróis tem de Z, ou seja, com o princípio causal explicativo de substancialidade, aquele que diz que a *forma* é a *ousia* primeira, que explica porque tal coisa é o que é. Porém, afirmar que a *ousia* é a causa explicativa da existência dos acidentes pressupõe que ela tenha uma pré-existência. Isso seguiria a mesma linha interpretativa da existência independente da *ousia*. E, com efeito, é desse modo que Galluzzo entende o aspecto da separabilidade que justifica a prioridade temporal. Não estamos analisando a leitura que

²⁹ “[...] aucun des autres prédicats s’affirmant de la substance. Et, si Aristote dit cela, c’est parce que, s’agissant des accidents universels, il a été démontré qu’elles se disent d’un sujet.” (AVERROËS, 1994, p. 11).

³⁰ No texto em inglês da obra de Galluzzo (2013) há a citação do comentário de Averróis que, no entanto, é inacessível para nós. A referência do texto de Averróis contido no final do volume *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle’s Metaphysics* (2013) é a seguinte: “*In Metaph. = Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber, in Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. VIII (Venice: 1562).

³¹ Todas as referências a GALLUZZO, 2013 são tradução nossa.

Galluzzo faz de *Metaph.* 1028a 33-34 e, sim, a interpretação de Averróis. Porém, é possível que Galluzzo faça uma leitura viciada do comentário de Averróis se o intérprete entender a separabilidade da *ousia* em termos de existência independente. Galluzzo afirma, com efeito:

No presente contexto, entretanto, ser separável parece indicar algum tipo de existência independente e autônoma. As substâncias são separáveis porque não dependem de acidentes para sua existência, enquanto os acidentes dependem de substâncias e, portanto, não são separáveis. (GALLUZZO, 2013, p. 38).

Embora, como já dissemos, não pretendamos analisar a posição de Galluzzo no aspecto da separabilidade da *ousia*, mas tenha-se presente que ele entende a separação a partir do aspecto da existência independente. Sua leitura é baseada, sobretudo nas *Categorias* quando Aristóteles afirma que a *ousia* permanece idêntica apesar de receber qualificações contrárias (*Cat.* 5, 4a 10-b19)³².

Sobre as ll. 33-34 de *Metaph.* 1028a que justificam a prioridade temporal da *ousia* pela separação, Averróis escreve:

Por último, se a substância é anterior de acordo com o tempo, é porque, se o acidente vem depois do corpo em que reside, é evidente que este corpo é cronologicamente anterior a ele. E se é um acidente não separado da coisa em que ocorre, então necessariamente, a substância subjacente a esta coisa é anterior à coisa e aos acidentes que lhe são concomitantes; por exemplo, o sujeito de onde vem o fogo é anterior à forma do fogo e ao calor. (AVERROËS, 1994, p. 12³³).

Quando Averróis comenta a passagem, levanta a condição dos acidentes não serem separados da coisa em que ocorrem. Considerando que tais acidentes não sejam separados da *ousia*, como de fato não o são, pois o comentador árabe já o dissera anteriormente, esta lhes é anterior. Quando Averróis diz que “o sujeito de onde vem o fogo é anterior à forma do fogo e ao calor” parece entender que a existência precede a essência, ou precede à *forma*. Ora, se para

³² “Como consequência, duas substâncias particulares diferentes não têm acidentes em comum. É claro, eles ainda podem ter o mesmo tipo de propriedade accidental (podem ser, por exemplo, ambos pálidos), mas não têm numericamente o mesmo acidente. A palidez de Sócrates é diferente da palidez de Cálias, simplesmente porque as duas palidezes são propriedades de duas substâncias diferentes, mesmo que sejam exatamente do mesmo tom de palidez.” (GALLUZZO, 2013, p. 38).

³³ Transcrevemos o comentário em francês: “Enfin, si la substance est antérieure selon le temps, c’est parce que, si l’accident vient à être postérieurement au corps dans lequel il réside, il est donc évident que ce corps lui est chronologiquement antérieur. Et s’il s’agit d’un accident non séparé de la chose à laquelle il survient, nécessairement donc, la substance, qui sous-tend cette chose est antérieure et à la chose et aux accidents qui lui sont concomitants; par exemple, le sujet dont provient le feu est antérieur et à la forme du feu et à la chaleur.” (AVERROËS, 1994, p. 12).

Averróis o entendimento do livro Z parte do pressuposto do aspecto causal explicativo do princípio de substancialidade, seria a *forma* como *ousia* das *ousiai* sensíveis que explica “por que tais substâncias são substâncias e, portanto, é mais substância do que as substâncias sensíveis cuja substancialidade explica.” (GALLUZZO, 2013, p. 144). Porém, quando lemos o comentário de Averróis de *Metaph. Z* 1028a 33-34 ele dá a entender que a existência do sujeito precede à *forma*. Contudo, é importante ressaltar que o comentador árabe não nega que os objetos particulares sejam *ousiai* primeiras. Ele apenas enfatiza que a forma é *mais ousia* que aquelas, pois explica por que elas são o que são.

Com efeito, como poderia se pensar, de acordo com o comentário de Averróis, em formas que explicam por que tal coisa é tal coisa a não ser nas próprias coisas? Se isso ocorresse, Averróis estaria traindo o pensamento do filósofo que comenta e cairia num platonismo que Aristóteles refuta veementemente em Z. De fato, *Metaph. Z* “gasta algum tempo rejeitando a doutrina da substância de Platão, ou seja, a visão de que as substâncias verdadeiras são Formas separadas.” (GALLUZZO, 2013, p. 151). Por isso mesmo que, para ser fiel ao pensamento aristotélico, Averróis postula em seu comentário que a *ousia* é anterior inclusive à *forma* ao dar o exemplo do fogo: “o sujeito de onde vem o fogo é anterior à forma do fogo e ao calor”. (AVERROËS, 1994, p. 12). Averróis, seguindo Aristóteles, não acredita que as Formas platônicas sejam suficientes e úteis para *explicar* como as coisas sensíveis surgem ou por que possuem as características que possuem.

É importante, igualmente, perceber a noção que Averróis tem de “sujeito” como sendo aquilo que é anterior. Sujeito e subjacente são termos que traduzem ὑποκείμενον e Averróis os toma para nomear um tipo particular de entidade, ou seja, a *ousia* particular composta de matéria e forma. Galluzzo afirma que Averróis sugere que o sujeito também desempenha o papel de critério para destacar a *ousia* de objetos sensíveis específicos:

Pode-se pensar que o constituinte ontológico de substâncias sensíveis que desempenha o papel de sujeito de suas propriedades é também a substância de substâncias sensíveis e, portanto, a causa de sua substancialidade: uma substância sensível é uma substância porque um de seus constituintes (por exemplo, a matéria) subjaz todas as suas propriedades e, portanto, é o sujeito delas. Esta é precisamente a sugestão que Aristóteles explora em Z 3. (GALLUZZO, 2013, p. 154).

O ponto consiste em revelar a substancialidade dos objetos sensíveis, isto é, o constituinte ontológico que exerce a função causal-explicativa dos objetos sensíveis serem *ousiai*. Como vimos, para Averróis a *forma* exerce tal função explicativa. Portanto, o

comentário que Averróis faz do aspecto prioritário da *ousia* com relação ao tempo justificado pelo aspecto da separação está, direta ou indiretamente, associada com sua leitura do livro Z da *Metafísica*. Isso coloca o *Grande Comentário* num patamar importante da reflexão filosófico-metafísica do Estagirita dada sua relevância posteriormente. Com efeito, Tomás de Aquino tomará o comentário de Averróis como base para sua leitura apontando nuances distintas.

A perspectiva de Averróis é, portanto, a de que a separabilidade da *ousia* tem mais a ver com o aspecto do sujeito e, sobretudo, da forma como critério explicativo da *ousia* dos objetos sensíveis. Numa leitura apressada, é possível dizer que o comentador árabe está levemente sintonizado com a interpretação do Ps.-Alexandre no que diz respeito ao aspecto cronológico: primeiro vem a *ousia*, depois os acidentes. Tal sintonia é, no entanto, distinta no aspecto do sujeito como critério de substancialidade assim como a *forma*. É notável, também, que a prioridade temporal esteja associada com o aspecto da separabilidade no comentário de Averróis.

A leitura que os comentadores fizeram, ao longo da história, da prioridade temporal e da separabilidade é devida ao comentário do Ps.-Alexandre que, supostamente, Averróis conhecia. Se, por um lado, Averróis entendeu Z a partir do critério causal-explicativo, Tomás de Aquino entenderá, fortemente, a partir do critério da existência independente. Talvez se deva ao Aquinate a arraigada interpretação da existência independente, considerando os aspectos históricos e interpretativos que influenciaram o comentário do Mestre Dominicano.

2.3 O critério da existência independente da *ousia* no *Comentário à Metafísica* de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (1225-1274) foi, sem dúvida, o mais influente comentador de Aristóteles do seu tempo. Comentários ao *De Anima*, por exemplo, à *Ética a Nicômaco*, *De Interpretatione*, *De Caelo* e *Metafísica* se tornaram referenciais de interpretação e leitura posterior. Tomás de Aquino tinha por objetivo, entre outras coisas, organizar os argumentos racionais da filosofia aristotélica em defesa da fé cristã. Tomás de Aquino se utilizou das traduções feitas por Guilherme de Moerbeke e, porque não ousar afirmar, também das leituras e interpretações que o comentador árabe realizou de tais textos³⁴. Seus comentários não só se

³⁴ “O *Grande Comentário* de Averróis é, de fato, uma das principais fontes da *Expositio Metaphysicorum* de Aquino. Tomás de Aquino usa extensamente Averróis para a interpretação de pontos de detalhe, bem como para a compreensão de seções maiores. Apesar disso, Tomás de Aquino nunca hesita em separar-se de Averróis, criticando-o explicitamente ou simplesmente apresentando uma leitura diferente do texto de Aristóteles.” (GALLUZZO, 2009, pp. 159-160).

tornaram célebres na história da Filosofia Medieval como também fundamentaram ainda mais a Filosofia e Teologia Escolásticas. Obviamente, o viés interpretativo de Tomás de Aquino tem como pressuposto a fé cristã, sobretudo num tempo em que a cristandade regia a vida e o pensamento dos indivíduos. Por isso mesmo, não é estranho ao leitor dos comentários do Mestre Dominicano encontrar em seus textos argumentos que conduzem à defesa da fé cristã católica. Não obstante esse viés, o *Comentário à Metafísica* de Tomás de Aquino se tornou célebre e ainda hoje é um referencial histórico-filosófico do texto do Estagirita na Idade Média.

Portanto, dada a relevância deste mestre filosófico e teológico, faremos uma sucinta exposição da interpretação de *Metaph. Z* 1, 1028a 32-b2, sobretudo das ll. 33-34 que justificam a prioridade temporal da *ousia* pelo aspecto da separação. De que modo Tomás de Aquino entendeu e comentou essa passagem da *Metafísica*? Qual sua leitura de fundo do livro *Z*? Segue o comentário específico de Tomás de Aquino da passagem das ll. 33-34 sobre a prioridade temporal e separação da *ousia*. A partir dele faremos os apontamentos necessários para compreender a interpretação que o Aquinate faz de *Z*:

E que é primeira no tempo prova dizendo que nenhum dos outros predicamentos é separável da substância, só a substância é separável dos outros. **Nenhum acidente existe sem a substância, mas alguma substância existe sem acidente.** Assim, é evidente que **nem sempre quando existe a substância, há o acidente, mas o inverso.** E, por essa razão, a substância é anterior no tempo. (AQUINO, 2017, p. 264³⁵, grifo nosso).

Tomás de Aquino também segue literalmente Aristóteles ao lê-lo sobre a impossibilidade de haver acidentes fora das *ousiai*, mas postula a possibilidade de encontrar alguma “*substantia*” (para utilizar o termo tomista) sem acidente. Imediatamente, considerando o viés cristão de Tomás, poder-se-ia afirmar que ele pensa no Primeiro Movente que Aristóteles apresenta no Livro Λ , porém com significativas diferenças, obviamente. Com efeito, Reale (2002, p. 329) afirma que “Tomás pensa, evidentemente, nas *substâncias divinas*”. Se não considerarmos este aspecto filo-teológico de Tomás, poderíamos dizer que ele fez uma interpretação equivocada da prioridade temporal da *ousia* e da separação já que no livro *Z* Aristóteles aborda sua reflexão sobre a *ousia* sensível e não sobre a *ousia* imóvel ou

³⁵ A tradução é de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga (2017). Transcrevemos o original em latim de Tomás de Aquino: “Et quod sit prima tempore aliis, ex hoc probatur, quod nullum aliorum praedicamentorum est separabile a substantia, sola autem substantia est separabilis ab aliis: nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente. Et sic patet, quod non quando cumque est substantia, est accidens, sed e contrario: et propter hoc substantia est prior tempore.” (*Exp. Metaph.*, Lib VII, lect. 1, n. 1257). As passagens latinas foram retiradas da obra digital traduzida por Joseph Kenny, Chicago: 1961. Disponível em: <https://dhspriority.org/thomas/Metaphysics.htm>.

suprassensível³⁶. Parece que Tomás de Aquino entende que nem sempre quando existe a “*substantia*” existe o acidente (*accidente*)³⁷, mas sempre que existe o acidente existe a “*substantia*”. E, conseqüentemente, é possível postular a existência independente e autônoma da *ousia* como, de fato, Tomás de Aquino faz.

Se Averróis foi nomeado de “incompatibilista” por romper com as *Categorias* no que tange à reflexão de que a *forma* é mais *ousia* que os objetos sensíveis, pois explica porque são o que são, Tomás de Aquino é um “compatibilista” por seguir muito de perto o esquema das *Categorias*. Dito de outro modo, a interpretação da ontologia que Tomás de Aquino realiza de Z é feita à luz da ontologia presente nas *Categorias*. Contudo, em um ponto específico Tomás concorda com Averróis: a investigação de Z também é causal, ou seja, Z investiga as causas e princípios dos objetos sensíveis, aqueles que as *Categorias* descrevem como “*πρώτη οὐσία*”. Nesse sentido, “a investigação causal de Z consiste basicamente em examinar a estrutura interna de objetos sensíveis e determinar qual de seus constituintes ontológicos é o único responsável por seus caracteres fundamentais e, em particular, pelo fato de que eles são substâncias.” (GALLUZZO, 2009, p. 160). Seguindo a leitura de Averróis, Tomás concorda que Z também é sobre a *ousia* dos objetos sensíveis.

Todavia, o ponto fundamental de divergência entre Averróis e Tomás de Aquino está em considerar a *forma* como o princípio explicativo dos objetos sensíveis, ideia tal que o comentador árabe defende na sua interpretação e que, fundamentalmente, estabelece uma junção entre o sentido absoluto do termo “*ousia*” e o sentido da expressão “*ousia* de” alguma coisa. Isso quer dizer que, para Averróis, só há um sentido de *ousia*, um sentido absoluto do termo. Como veremos, para Tomás de Aquino esse sentido único do termo não existe, mas são divergentes sem, no entanto, entrarem em conflito.

Aristóteles nunca nega no decorrer de sua exposição em Z que objetos sensíveis sejam *ousiai*: “Reputa-se que ‘*ousia*’ atribui-se de maneira mais evidente aos corpos. Por isso afirmamos ser *ousiai* os animais, as plantas e suas partes, assim como os corpos naturais, isto é, fogo, água, terra e cada um deste tipo [...]” (*Metaph.* 1028b 8-10). Mas o Estagirita também afirma que a *forma* é a *ousia* dos objetos sensíveis específicos, aqueles compostos de matéria e forma: “Por ‘forma’ quero dizer a essência de cada coisa e a *ousia* primeira.” (*Metaph.* 1032b 1-2). Então, por um lado temos os objetos sensíveis que são *ousiai* e, por outro, temos a *forma* que é a *ousia* de tais objetos. Como vimos anteriormente, Averróis defende que a *forma* é mais *ousia* que os objetos sensíveis (corpos) porque explica porque são o que são e, nessa

³⁶ Embora acreditemos que Z possa ser um “preâmbulo” de Λ.

³⁷ Em grego συμβεβηκός

perspectiva, só há um sentido absoluto de *ousia*. Pois, “o fato de que a forma é a substância de objetos sensíveis específicos implica que ela é também uma substância no mesmo sentido que o objeto sensível do qual é a forma.” (GALLUZZO, 2009, p. 169). Se por um lado Averróis concede a passagem da afirmação de que “a forma é a *ousia* de um objeto sensível” para a afirmação de que ela é também *ousia* no mesmo sentido que o objeto ao qual explica porque é o que é, para Tomás de Aquino isso não é possível, pois

De acordo com o entendimento de Tomás de Aquino, o uso absoluto de “substância” e a noção de “substância de” introduzem dois sentidos irreduzivelmente diferentes de “substância” que atuam em diferentes níveis e nunca entram em conflito um com o outro. A noção de “substância” no sentido absoluto se aplica a objetos e, em particular, àqueles objetos que podem ser considerados básicos ou fundamentais. A noção de “substância de”, ao contrário, aplica-se aos princípios dos objetos fundamentais. [...] Ele sustenta que a noção de “substância de” é derivada com relação ao de “substância” no sentido absoluto e assim introduz um sentido secundário de ser substância. (GALLUZZO, 2009, p. 179-180).

Em outras palavras, isso significa dizer que a *forma* não é *ousia* mais que os objetos sensíveis, mas é a “*ousia* de” tais objetos, ou seja, um princípio interno que depende exclusivamente da existência dos objetos particulares que Aristóteles considera como *πρώτη οὐσία*. Assim, a *forma* para Tomás de Aquino não é um objeto autônomo e independente, mas um princípio interno de um objeto independente, de uma *ousia chōriston*. É importante entender, portanto, que para o Mestre Dominicano, a “*substantia*” à qual ele se refere em seu comentário de *Metaph.* 1028a 33-34 é a “*substantia*” composta de matéria e forma (*x* é uma *substantia*, por exemplo) e isso significa dizer que é um objeto autônomo e independente. Se para Averróis o que importa é o princípio causal-explicativo, para Tomás de Aquino é mais relevante o princípio existencial, pois a partir da existência independente é que se pode falar do princípio causal já que este depende daquele. Isso ajuda a compreender o seu comentário que corrobora a ideia da existência independente (a *substantia* existe independentemente de seus atributos).

Dois critérios corroboram a leitura que Tomás de Aquino realiza da existência independente da *ousia*. Critérios que o próprio Aristóteles estabelece em Z 3: “O separado e algo determinado³⁸ pertencem à *ousia* [...]”. (*Metaph.* 1029a 27-28³⁹). O que significa “ser separado” e ser “algo determinado”? Há grande divergência entre os intérpretes sobre essas

³⁸ Preferimos “algo determinado” a “um certo isto” como traduz Angioni.

³⁹ “ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τότε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ”.

duas “condições” para que algo seja considerado como *ousia*. Vejamos o que o Mestre Dominicano entende, primeiramente, pela noção de *tode ti*:

Essas duas propriedades, a de ser separável e ser este algo, não convém à matéria. A matéria não pode existir por si sem a forma pela qual é ente em ato, sendo em si só potência. A matéria também não é este algo, exceto pela forma pela qual se torna ente em ato. Daí que ser este algo compete mais ao composto. (AQUINO, 2017, p. 278⁴⁰).

Grosso modo, *tode ti* é este algo determinado, o que, por exemplo, apontamos e dizemos “este homem aqui”, essa coisa determinadíssima, peculiar, individual. No comentário de Tomás emerge que apenas o composto é *hoc aliquid (tode ti)* no sentido primário do termo, da mesma maneira que, como visto, o composto é *ousia* no sentido primário. Tomás faz tal comentário para combater, entre outras coisas, a ideia equivocada de que apenas a matéria é *ousia*. Com efeito, quando lemos a passagem de Z 3 (na verdade, numa leitura equivocada dessa passagem) identificamos que a matéria pode ser *ousia*: “[...] por isso, a forma e o conjunto de ambas seriam reputáveis como *ousia* mais do que a matéria.” (*Metaph.* 1029a 29-30). Nem Tomás de Aquino e muito menos Aristóteles podem concordar que a matéria possa ser *ousia* em sentido exclusivo. Reale comentando a passagem afirma:

O Estagirita, com efeito, não quer dizer que o substrato no sentido de matéria não tem nenhum título para ser considerado, de algum modo, substância, mas, propriamente falando, ele pretende dizer que o substrato material não pode sozinho ser considerado substância e, muito menos, maximamente substância. [...] trata-se apenas de um aspecto da substância e Aristóteles o reconhece perfeitamente, ao mesmo tempo em que delimita seu alcance, pondo em evidência como a substância deve ter, além desta, também ulteriores características. (REALE, 2002, p. 338).

Isso torna clara a compreensão de que a matéria não pode ser *ousia* exclusivamente, pois lhe faltam os principais atributos, isto é, ser *chôriston* e *tode ti*. É neste sentido que Tomás de Aquino defende a primazia do composto, pois este sendo a “junção” de matéria e forma, pode ser tido como *tode ti* seguindo sua leitura unitária das *Categorias* e *Metafísica*. Isso conduz à noção tomista de “separação”. Nesse sentido, Tomás de Aquino segue muito de perto

⁴⁰ Transcrevemos o comentário de Tomás em latim: “Haec autem duo, scilicet esse separabile et esse hoc aliquid, non conveniunt materiae. Materia enim non potest per se existere sine forma per quam est ens actu, cum de se sit in potentia tantum; ipsa etiam non est hoc aliquid nisi per formam per quam fit actu. Unde esse hoc aliquid maxime competit composito.” (*Exp. Metaph.*, Lib VII, lect. 2, n. 1292).

Aristóteles quando pensa que as *ousiai* primárias são sujeitos de predicação, mas também são *tode ti e chôriston*. Com efeito, o Mestre Dominicano assevera:

São duas as propriedades que mais propriamente parecem ser da substância. A primeira é a de ser separável. Ora, o acidente não se separa da substância, mas **a substância pode se separar do acidente**. A segunda é que a substância é “este algo” demonstrado. Os outros gêneros não significam “este algo”. (AQUINO, 2017, p. 277⁴¹, grifo nosso).

Essa passagem do comentário de Tomás de Aquino ao texto de *Metaph. Z 3, 1029a 27-30* é paralela com o seu comentário sobre a prioridade temporal da *ousia* em *Z 1*. Ele, por assim dizer, reafirma o que já dissera sobre a “*substantia*” ser anterior no tempo porque é a única capaz de existência separada. E isso implica, novamente, em dizer que é possível encontrar alguma *ousia* separada de seus respectivos acidentes. Aqui é posta a noção que Tomás de Aquino tem de “separação”. Na opinião de Gabriele Galluzzo, o entendimento que o Mestre Dominicano tem de *tode ti e chôriston* endossa o critério de existência independente. “Para Aquino, ser separável significa poder existir em si e não em virtude de algo mais. A separabilidade rege tanto a relação entre substância e acidente quanto aquela entre substância sensível particular e seus constituintes ontológicos.” (GALLUZZO, 2009, p. 182). Os intérpretes são unânimes em defender a separação da *ousia* em termos ontológicos, com nuances relevantes⁴². Em que sentido, portanto, Tomás de Aquino parece entender, de fato, a separação? A leitura interpretativa que Galluzzo realiza do comentário do Aquinate parece bastante razoável e, direta ou indiretamente, segue a leitura do comentário do Ps.-Alexandre:

[...] uma substância sensível particular é separável de seus acidentes, isto é, existe independentemente de seus acidentes, não porque pode existir sem acidentes – o que não pode acontecer – mas porque não há nenhum acidente específico que uma determinada substância deve necessariamente possuir. Uma substância de fato muda seus acidentes – mesmo todos os seus acidentes – com o passar do tempo e, portanto, não há nenhum acidente em particular que ela deva possuir para ser a substância que é. Pode ter qualquer outro acidente e ainda permanecer a substância que é. Cada acidente particular, ao contrário, não é separável da substância em que ele é inerente, porque para existir, deve existir na substância particular em que existe e não em outra. (GALLUZZO, 2009, p.182-183).

⁴¹ Transcrevemos em latim “Duo enim sunt, quae maxime propria videntur esse substantiae: quorum unum est, quod sit separabilis. Accidens enim non separatur a substantia, sed substantia potest separari ab accidente. Aliud est, quod substantia est hoc aliquid demonstratum. Alia enim genera non significant hoc aliquid.” (*Exp. Metaph.*, Lib VII, lect. 2, n. 1291).

⁴² Abordaremos melhor sobre separabilidade e suas implicações no próximo capítulo desta dissertação.

Por isso mesmo que a matéria, como Aristóteles em *Z* e Aquino em seu comentário disseram anteriormente, não pode ser *chôrison* já que ela não pode existir sem a *forma* que lhe dá estrutura e organização. Somente o objeto sensível como um todo (composto de matéria e forma) é capaz, para Tomás de Aquino, de existir de modo independente. E a *forma* somente não pode ser capaz de existência separada? “A forma também não é separável e este algo, todavia por meio dela o composto se torna ente em ato, podendo ser assim separável e este algo.” (AQUINO, 2017, p. 278⁴³). Portanto, a forma não é separável no sentido especificado porque apenas existe em um substrato material⁴⁴. “O comentário de Tomás de Aquino implica claramente que, estritamente falando, a forma não é *separável* e *tode ti*, só o composto é separável e *tode ti* no sentido estrito do termo.” (GALLUZZO, 2007, p. 446⁴⁵).

É notável, portanto, que Tomás de Aquino prioriza o composto como *ousia* primeira seguindo sua visão “compatibilista” com o texto das *Categorias* que, de certo modo, não rompe com *Z* da *Metafísica*. Sem pretender aprofundar as interpretações complexas e digressivas do arcabouço filosófico no período medieval, esse levantamento quer pontuar especificamente o modo como a passagem da prioridade temporal da *ousia* que é justificada pelo aspecto da separação foi interpretada pelos comentadores mais relevantes. Como dito anteriormente, Tomás de Aquino se utiliza dos argumentos da reflexão filosófica aristotélica para endossar o aspecto racional da fé cristã. Por isso, não deve causar espanto que o Mestre da Escolástica entenda as “*substantiae*” separadas como “*substantiae*” divinas ou angelicais, para utilizar um termo teológico. Para chegar a esta afirmação é preciso dizer uma palavra sobre “*substantiae*” separadas e sua essência. Elas são idênticas. Tomás de Aquino afirma:

Segue-se, porém, que as substâncias, que são **formas subsistentes por si**, não têm algum princípio pelo qual são individuadas, que seja extrínseco à noção da coisa ou da espécie, que significa a sua quiddidade. E, por isso, nestas substâncias é verdade que qualquer uma delas **é a sua própria essência**. (AQUINO, 2017, p. 389⁴⁶, grifo nosso).

Ou seja, “*substantiae*” separadas são essências que não necessitam de nada para subsistir. Apenas possuem a essência. Diferentemente, as *ousiai* sensíveis são também

⁴³ “Forma autem, esti non sit separabilis, et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid.” (*Exp. Metaph.*, Lib VII, lect. 2, n. 1293).

⁴⁴ Com efeito, Aristóteles em *Metaph.* H 1, 1042a 29 afirma sobre o composto de matéria e forma: “[...] do qual unicamente há geração e corrupção, e que é **separado sem mais**.” (grifo nosso – “χωριστὸν ἀπλῶς”).

⁴⁵ Todas as referências a GALLUZZO, 2007 são tradução nossa.

⁴⁶ “Relinquitur autem quod illae substantiae quae sunt formae tantum subsistentes, non habent aliquid per quod individuentur, quod sit extra rationem rei vel speciei significantem quod quid est. Et ideo in illis simpliciter verum est, quod quaelibet illarum est suum quod quid erat esse.” (*Exp Metaph.*, Lib VII, lect. 11, n. 1536).

essências mais a matéria individual é aquilo em que a essência subsiste. Aquelas subsistem *per se*, sem matéria, são formas puras. E se são idênticas à sua essência, esta também é forma pura. Desse modo,

[...] na medida em que não existem em algo externo a elas, não podem ser multiplicadas. Cada uma delas, portanto, representa um exemplo único de uma essência e espécie diferentes. Isso não significa, entretanto, que substâncias separadas sejam universais. Pelo contrário, Aquino insiste que substâncias separadas são indivíduos. Afinal, são substâncias angelicais, capazes de atos de inteligência e volição. E esses atos pertencem apenas a indivíduos. (GALLUZZO, 2007, p. 469-470).

Assim, entende-se em que aspecto as “*substantiae*” separadas são divinas. Toda a reflexão tomista sobre este ponto acaba desembocando numa reflexão teológica e antropológica com bases na filosofia aristotélica. Com efeito, Tomás de Aquino, posteriormente, discorrendo sobre formas particulares e, no caso específico da alma humana, harmoniza filosofia e teologia. Não entraremos em detalhes aqui acerca de que modo a alma humana satisfaz o critério de existir *per se* (condição para ser *tode ti e chôriston*), pois fugiria à real intenção desta seção. Sucintamente, se a alma humana é capaz de subsistir *per se* não dependendo do corpo à qual estava unida, isso se deve, na visão tomista, ao modo como ela foi criada por Deus. Pois, “as formas das outras substâncias sensíveis não são objeto de um ato direto de criação por parte de Deus. Em outras palavras, elas são criadas apenas porque o composto de que elas são formas é criado.” (GALLUZZO, 2007, p. 478). Embora Tomás de Aquino defenda que a alma não depende do corpo, ao mesmo tempo deve manter certa relação especial com ele, pois no dia da ressurreição ela, a alma, será reunida ao corpo e àquele corpo particular.

Todos esses apontamos que foram feitos permitem concluir que, embora Tomás de Aquino siga bem de perto a leitura que faz de Aristóteles, sobretudo quanto à relação entre *ousia* e seus acidentes, e dada sua intenção de estabelecer bases racionais à fé cristã, sua interpretação da existência independente da *ousia* como composto de matéria e forma é patente. Conforme alguns comentadores afirmaram, muito provavelmente o Mestre da Escolástica pensava diretamente nas *substantiae* imóveis, divinas e, em último caso, no Primeiro Movente. Sua interpretação da passagem de Z 1 1028a 33-34 sobre a separação da *ousia*, quando feita sem considerar seus aspectos mais densos e apontamentos diversos, de fato, dá margem a concluir que Aquino postula algum tipo de *ousia* capaz de existir sem acidentes e isso, para ele, significa “existência independente”, separada e autônoma.

2.4 Uma interpretação moderna: Gail Fine e a separação como existência independente

Para não refletirmos ou tomarmos apenas e tão somente leituras, comentários e interpretações clássicas do texto metafísico de Aristóteles, apresentaremos uma abordagem contemporânea, mas não menos importante para nossos propósitos. Do que se suponha ser a Antiguidade, passando pela Idade Média pretendemos realizar um salto para o final do século XX com fins a apresentar outra leitura de Aristóteles sobre a prioridade temporal da *ousia* justificada pelo aspecto da separação que se assemelha com a interpretação tomista. Tal leitura, no entanto, pode ser considerada a que mais insiste na existência independente da *ousia*. Se a interpretação do Ps.-Alexandre, de Averróis, por ora, parecem ser um pouco “veladas” quanto à existência independente (a de Tomás de Aquino é mais explícita), a abordagem e o entendimento que Gail Fine tem da passagem de *Metaph. Z 1, 1028a 32-b2* pode ser tida como a mais nítida leitura da existência autônoma ou independente da *ousia* dos últimos anos.

Gail Fine é uma renomada pesquisadora de Filosofia Antiga cuja pesquisa está especialmente focada em Platão. Seu trabalho pode ser desconhecido para alguns, mas ela desenvolve pesquisa na Filosofia Antiga com ênfase em Platão. Seu primeiro livro foi “On Ideas: Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms” (1993) que aborda as críticas que o Estagirita teria feito à teoria das Formas de Platão em seu tratado “perdido” *Sobre as Ideias*⁴⁷. Em outra publicação, “Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays” (2004), Fine reuniu quinze artigos importantes sobre filosofia antiga, entre eles um texto relevante intitulado “Separation” (1984), publicado inicialmente na *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (vol. 2 – 1984). É precisamente neste artigo que Fine aponta o aspecto da separação da *ousia* na *Metaph. Z 1* a partir da compreensão da existência independente. Apresentaremos brevemente sua leitura com a finalidade de corroborar a ideia da separação da *ousia* como existência independente e que tal ideia permanece, de certo modo, presente em uma intérprete contemporânea da *Metafísica* de Aristóteles.

Em seu artigo “Separation” (1984), Fine faz uma exploração sobre o tema da separação em Aristóteles e de que modo este interpretou a suposta separação que Platão, como alega o Estagirita, teria feito das Formas. O intuito da pesquisadora é defender quatro pontos principais, a saber: a separação que Aristóteles normalmente tem em mente em conexão com as formas é a capacidade de existência independente; que Aristóteles provavelmente está correto em dizer que pelo menos algumas Formas, em alguns diálogos platônicos, são separadas; que o relato de

⁴⁷ Sobre este tratado aristotélico restaram apenas fragmentos apontados por Alexandre de Afrodísia em seu comentário à *Metafísica*.

Aristóteles sobre a base da separação é incorreto, pois ele argumenta que Platão se move da afirmação de que as Formas são *ousiai* para a conclusão de que elas são separadas; e, por fim, que Aristóteles provavelmente está correto ao dizer que Sócrates não está comprometido com a separação (*Metaph.* M 1078b 30-31). Por causa da brevidade nos deteremos especificamente sobre a primeira dessas quatro posições.

Fine discute as variedades de separação e aponta, especificamente, três tipos em Aristóteles⁴⁸: a separação local, definicional e ontológica. Para falar sobre a separação local ela cita uma passagem da *Física* em que Aristóteles afirma: “Digo ‘juntas segundo o lugar’ todas as coisas que estão em um lugar único primeiro, ‘separadas’ todas aquelas que estão em um lugar diferente”. (*Ph.* 226b 21-23⁴⁹). Ou seja, dado A e B, eles são separados um do outro quando estão em lugares diferentes (separação local). Citando uma passagem da *Metafísica* H 1, 1042a 29⁵⁰, Fine aponta a separação definicional: A é definicionalmente separado de B apenas no caso de A poder ser definido sem a menção de B. Por enquanto não há dificuldades nesses dois tipos de separação que, outrossim, discutiremos adiante. A maior dificuldade se instaura na separação que Fine chama de “ontológica”. E é precisamente neste tipo de separação que a autora fala de existência independente. Vejamos a sua leitura:

Aristóteles também usa “*chôris*” e seus cognatos para indicar capacidade de existência independente (EI). Na *Metaph.* Z 1, 1028a 31-b2, por exemplo, ele diz que a substância é anterior de três maneiras: **pela natureza**, pela definição e pelo conhecimento. Ele explica a prioridade natural da substância dizendo que “das outras categorias, nenhuma é separada (*chôriston*), mas apenas ela.” (1028a 33-4). “Separado” não é explicado [...]. (FINE, 2004, p. 255-256⁵¹, grifo nosso).

Inicialmente, numa leitura rápida da menção que Gail Fine faz do texto aristotélico, pode passar despercebido que a intérprete substituiu “*no tempo*” (καὶ χρόνῳ) por “*na natureza*” (καὶ φύσει). Por que Fine fez tal substituição? Em uma nota, Fine diz o seguinte: “Em 1028a 32-8 eu leio: *kai physei kai lôgo(i) kai gnose* – adicionando ‘*physei*’ e apagando o ‘*cronô(i)*’ do texto de Jaeger. Esta emenda é, no entanto, desnecessária para o meu argumento.” (FINE, 2004, p. 256, nota 18). Poder-se-ia levantar a seguinte questão: se a emenda no texto não se tornou necessária para o argumento de Fine porque ela utilizou tal emenda? Se ela “apagou” o *chronô*

⁴⁸ Sobre o tema da separação propriamente dito discutiremos no próximo capítulo em que esses tipos de separação irão reaparecer.

⁴⁹ Tradução da edição francesa de Pierre Pellegrin (2002).

⁵⁰ Nesta passagem não encontramos no grego o correspondente apontado por Gail Fine no texto da *Metafísica* (*chôriston logôi*). Encontramos somente *chôriston estin* (1042a 29) e *chôriston haplôs* (*Metaph.* 1042a 30).

⁵¹ Todas as referências a FINE, 2004 são tradução nossa.

do texto de Jeager, qual texto base ela utilizou para fazer a substituição de *chronô* por *physei*? Como veremos, a substituição não foi de todo desnecessária para Fine.

Em primeiro lugar, Defour (1999) faz notar uma velha controvérsia sobre a passagem no que diz respeito ao comentário de Asclépio. Este, com efeito, acrescenta o “καὶ φύσει” (*kai physei*) na lista das “prioridades” da *ousia*. Deve-se manter esta adição?

Se mantivermos isso, Aristóteles lista quatro itens e explica apenas três: 1 / “De fato, por um lado, nenhuma das outras categorias é separada, mas apenas aquela da substância. 2 / Por outro lado, também é primeira logicamente, porque na definição de cada ser está necessariamente contido o da substância. 3 / Finalmente, acreditamos que sabemos tudo mais perfeitamente quando sabemos o que é”. (*Metaph.* 1028a 34-37). É por isso que alguns comentadores e, entre eles Fine, substituem o χρόνος por φύσει. Eles consideram, portanto, que φύσει corresponde melhor à explicação que é fornecida: “...nenhuma das outras categorias é separada, mas apenas a substância.” (DEFOUR, 1999, p. 51⁵²).

Fine, segundo entendemos, não substituiu *chronô* por *physei* aleatoriamente ou sem nenhuma intenção, embora ela afirme que a adição não afeta seu argumento. Ela entende a prioridade segundo a natureza que, conforme o texto de Aristóteles deveria ser “temporal”, como existência independente porque ela faz a junção com a passagem de *Metaph.* Δ 11, 1019a 1-4 em que Aristóteles diz: “Denominam-se anteriores por sua natureza e *ousia* as coisas que **podem ser sem outras**, embora estas outras não possam ser elas, distinção da qual Platão se utilizou.” (*Metaph.* 1019a 3-4⁵³, grifo nosso). Dado que na passagem sobre a separação da *ousia* (*Metaph.* 1028a 33-34) Fine utilizou φύσει ao invés de χρόνος⁵⁴ e, dado que na passagem que acabamos de citar de Δ 11 Aristóteles fala da prioridade segundo a natureza, a intérprete faz a junção das duas leituras e conclui:

Aristóteles diz que A é naturalmente anterior a B apenas no caso de A poder existir sem B, mas não inversamente; em Z, ele diz que a substância é naturalmente anterior a outras coisas, porque só ela é separada. Assumindo que a prioridade natural tem o mesmo sentido nas duas passagens, segue-se que A é separado de B apenas no caso de A poder existir sem, independentemente de B. Outro tipo de separação, então, é a capacidade de existência independente (EI), ou o que eu irei também chamar de separação ontológica. Esse é o tipo relevante de separação em conexão com a prioridade

⁵² Todas as referências a DEFOUR, 1999 são tradução nossa.

⁵³ Tradução do livro V de Angioni (2017). Esse tipo de prioridade (em existência) abordaremos no próximo capítulo.

⁵⁴ “No começo apenas Asclépio modifica a enumeração de Z 1 pela adição de um φύσει. Sua autoridade é reduzida a muito pouco, porque ele é o único portador desta versão do texto. Esta adição é, provavelmente, uma glossa que algum comentador embaraçado inseriu antes da explicação de χρόνος.” (DEFOUR, 1999, p. 52, tradução nossa).

natural da substância que está associada a Platão; e é dito que é o tipo relevante de prioridade. (FINE, 2004, p. 256).

Desse modo, Fine junta prioridade natural e separação ontológica e lê a passagem de *Metaph. Z* 1, 1028a 32-34 como existência independente. Seus propósitos estão, claramente, relacionados com a crítica que o Estagirita empreende à teoria das Formas de Platão e a afirmação de que este separou as formas. Fine cita, igualmente, outras passagens da *Metafísica* sobre separação e as lê como existência independente. Por exemplo, *Metaph. A* 6, 987a 32-37; *M* 4, 1078b 9-1079a 4; *M* 9, 1086a 31-b11. Não analisaremos aqui tais passagens, pois fugiria do objetivo deste capítulo que é tão somente fazer uma espécie de levantamento das interpretações da passagem-problema que norteia esta dissertação.

Sinteticamente, o ponto que Fine explora com tais passagens é a análise do argumento de Aristóteles sobre a teoria das Formas de Platão considerando a separação e o argumento heraclítico do fluxo. A crítica aristotélica consiste, grosso modo, em dizer que o maior equívoco de Platão teria sido o de separar as essências (ou Formas) inteligíveis dos particulares sensíveis. Isso acabou gerando um impasse para o conhecimento. O problema, para Aristóteles, seria resolvido eliminando a separação, pois as essências (formas) universais deveriam ser ínsitas, isto é, implantadas na natureza e não separadas dos particulares sensíveis. Só assim seria possível o conhecimento. Fine remete separação tanto de uma perspectiva definicional quanto da noção de existência independente. Esta seria, na visão aristotélica, a mais importante em Platão com relação aos sensíveis, dado que conduz à impossibilidade do conhecimento justamente por causa da separação dos sensíveis.

Toda essa discussão que Fine endossa tem como pano de fundo a concepção distinta de *ousia* que Aristóteles tem em relação ao seu mestre⁵⁵. De fato, para Aristóteles a principal característica da *ousia* é a capacidade de ser separada. Isso significa, constituir-se como *ousia* básica. Já para Platão, “[...] a noção de *ousia* parece atender apenas à exigência de constituir algo básico para o conhecimento dos particulares sensíveis, não implicando, necessariamente, ser separável ou estar separada dos sensíveis no plano ontológico.” (MONTENEGRO, 2014, p. 74). Essa diferença constitui o cerne, por assim dizer, do ponto de vista de Aristóteles com relação à teoria das Formas. Há quem critique Aristóteles por ter feito uma leitura da teoria platônica moldando-a conforme suas próprias posições. Nas passagens do texto de Aristóteles

⁵⁵ “[...] os critérios de substância de Aristóteles são controversos, e não está claro que Platão aceite ou esteja comprometido com eles. [...] Ao contrário de Aristóteles, Platão nunca faz disso uma característica definidora da *ousia* que seja separada. Sempre que ele caracteriza o reino da *ousia*, ele menciona – não a separação, mas – a imutabilidade, a eternidade, a inacessibilidade à percepção sensível, sendo básica para um conhecimento e definição, e assim por diante. Nenhum desses recursos requer separação.” (FINE, 2004, p. 285).

sobre as quais Fine empreende uma investigação detalhada, a saber, *Metaph. A 6*, 987a 32-37; *M 4*, 1078b 9-1079a 4; *M 9*, 1086a 31-b11,

Em nenhuma delas Aristóteles [...] nada refere sobre o caráter atemporal e não espacial das ideias, nem tampouco sobre elas funcionarem como paradigma para os particulares sensíveis. Para Fine, isto sugere que Aristóteles não considera essas supostas características como sendo importantes para se entender o contexto em que a Teoria das Formas emerge na filosofia platônica. Antes, é para fazer frente ao fluxismo heraclítico que ele associa a formulação da teoria platônica das ideias, tal que o sentido de separação que interessa a Aristóteles imputar à mesma, consiste, [...], na separação enquanto existência independente. (MONTENEGRO, 2014, p. 74).

Portanto, a posição de Aristóteles, conforme Fine, compromete Platão com o tema da separação. Por um lado, de acordo com a comentadora, o Estagirita está correto ao apontar a fundamentação da substancialidade das formas no argumento heraclítico do fluxo, mas, por outro, está incorreto quando acredita que Platão liga separação à *ousia* (FINE, 2004, p. 285). Sem a pretensão de explorar em detalhes a posição e o desenvolvimento da ideia que Fine adota em seu artigo “Separation” (1984), o importante é notar que a interpretação que a comentadora dá a respeito da passagem-problema, *Metaph. Z 1* 1028a 32-b2, é a leitura da separação da *ousia* como existência independente. Se seu objetivo é simplesmente endossar o argumento de que Aristóteles entendeu de modo equivocado a teoria das Formas de Platão a partir do aspecto da separação, embora ela defenda que é muito difícil perceber em Platão um tema específico da separação, não haveria necessidade de substituir $\chi\rho\acute{o}\nu\varphi$ por $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$. Porém, se seu objetivo central for o de endossar que, de fato, as formas de Platão estão associadas ao aspecto da existência independente (separadas dos particulares sensíveis, algo que Aristóteles não poderia aceitar) a substituição de $\chi\rho\acute{o}\nu\varphi$ por $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$, de certo modo, favorece seu argumento.

Tentamos, portanto, esboçar nesta primeira parte as maneiras mais relevantes, ao longo da história, que a passagem de *Z 1*, 1028a 33-b2 foi lida e interpretada. Percebe-se claramente que a leitura feita pelo Ps.-Alexandre, em que ele faz a equivalência da prioridade temporal da *ousia* com a separação, influenciou os intérpretes posteriores. Com efeito, até os dias modernos essa leitura ainda é feita. Caberia analisar se o comentador de Afrodísia fez uma associação equivocada da prioridade temporal com a separação, e verificar, nos textos aristotélicos, se tal leitura é possível. Além disso, os quatro comentários principais aqui apresentados endossam, por assim dizer, de um modo direto ou indireto, a leitura da existência independente da *ousia* pelo aspecto da separação. Para não correremos o risco de ler Aristóteles de modo anacrônico e discrepante foi preciso perceber de que modo a passagem foi lida pelos principais intérpretes.

Tendo como base os principais comentários e interpretações, será possível delimitar a compreensão sobre a prioridade da *ousia* e a separação, no próprio texto de Aristóteles, tarefa que será empreendida no próximo capítulo.

3 ALGUMAS NOÇÕES DE PRIORIDADE E SEPARAÇÃO NA *METAFÍSICA*

A passagem da *Metafísica* que é a motivação central desta pesquisa é a que Aristóteles afirma a *prioridade da ousia* (*Metaph. Z 1, 1028a 32-34*). Esta, como visto, é anterior/primeira em três sentidos: pela definição, pelo conhecimento e pelo tempo. Com efeito, em Aristóteles a *ousia* é anterior em todos esses sentidos relevantes. Desse modo, não somente por esta passagem em Z, mas também pela ocorrência em alguns outros livros da *Metafísica* e outros escritos de Aristóteles, que o tema da prioridade é bastante relevante para a filosofia aristotélica. Dada a importância do tema da prioridade, e para melhor compreender a prioridade da *ousia* em Z 1, abordaremos nesta seção tal tema, ou melhor, alguns sentidos relevantes de prioridade que aparecem na filosofia aristotélica. Outrossim, dado que a separação justifica a prioridade temporal da *ousia* e este é o ponto fulcral desta pesquisa, discutiremos alguns aspectos gerais e específicos sobre separação.

A prioridade da *ousia* na passagem em questão (*Metaph. Z 1, 1028a 32-34*) aparece como a prioridade que chamaremos de *definicional*, prioridade no conhecimento e prioridade temporal. No entanto, é preciso percorrer alguns outros sentidos relevantes de prioridade presentes em outras passagens que possam ajudar a compreender melhor, sobretudo a prioridade temporal. Será que, de fato, a prioridade temporal se equaciona com o aspecto da separação? Ou então, o aspecto da separação explica suficientemente a prioridade temporal? O que dizer sobre a interpretação padrão que associa a prioridade temporal e a separação com a prioridade em natureza e *ousia* presente em Δ 11, 1019a 1-4? Com fins a esclarecer melhor a prioridade da *ousia* e sua separação, dividiremos esta seção em duas partes.

Na primeira parte, discutiremos alguns sentidos relevantes de prioridade, tais como, prioridade lógica, prioridade em natureza e *ousia* (ou prioridade ontológica), prioridade temporal e prioridade segundo o ato⁵⁶. Na segunda parte abordaremos alguns aspectos sobre o tema da separação e seus sentidos mais relevantes, como por exemplo, separação ontológica, separação local, separação pelo pensamento assim como separação de outras *ousiai*. As discussões apresentadas terão por apoio o texto aristotélico e as leituras de intérpretes e comentadores que ajudarão a esclarecer e lançar bases para as possíveis conclusões posteriores desta pesquisa.

⁵⁶ Não é possível, outrossim, abordar os vários aspectos do tema da prioridade em Aristóteles num trabalho desta natureza e, por isso mesmo, selecionamos os mencionados que, acreditamos, serem os mais relevantes no estudo sobre a *ousia* aqui empreendido.

3.1 Prioridade em Aristóteles: κατὰ τὸν λόγον

A prioridade lógica é relevante para pensar o status ontológico e a primazia da *ousia* que Aristóteles lhe dá, sobretudo em Z 1. Com efeito, na passagem cujo comentário ou cuja exegese é, fundamentalmente, o escopo deste trabalho, Aristóteles faz a afirmação de que a *ousia* é anterior também pela definição, ou pela noção, ou ainda é anterior logicamente no sentido linguístico. E ele explica o por que “Também pela definição⁵⁷ ela é primeira: é necessário que a definição da *ousia* esteja contida na definição de cada um deles (dos demais predicados)”. (*Metaph.* 1028a 35-36). Grosso modo, Aristóteles pensa que a definição de branco, por exemplo, só pode ser dada a partir da definição de algo que detenha tal cor, ou seja, uma *ousia* e, nesse sentido, a *ousia* é primeira na definição⁵⁸. A prioridade definicional é apresentada do seguinte modo:

(i₂) A pode ser definido independentemente de B, por um enunciado *definiens* em que o termo B não é mencionado nem está implicitamente contido; (ii₂) B não pode ser definido independentemente de A, ao contrário, o enunciado definatório de B inclui A como um de seus termos. (ANGIONI, 2010, p. 82).

A definição de ser humano, por exemplo, não precisa necessariamente mencionar que ele é branco, alto, ou está sentado ou de pé etc. Ao contrário, estas qualidades não podem ser definidas independentemente de um ser humano ou de outra *ousia* qualquer, pois o enunciado que as define inclui um ὑποκείμενον, no caso, um ser humano determinado. A ideia da prioridade *definicional* parte do pressuposto de que A deve estar contido no enunciado que define B, mas não inversamente e, nesse sentido, A é anterior a B. Isso é bem elucidado pelas duas condições expostas acima por Angioni (2010). Quando Aristóteles diz que a *ousia* é anterior pela definição, poderíamos compreender que a definição correta ou exata de um concomitante, ou de um acidente, deve incluir necessariamente uma *ousia* como subjacente. Interpretando essa passagem sobre tal prioridade (*Metaph.* 1028a 35-36), Ps.-Alexandre diz o seguinte:

Se, de fato, as coisas tomadas pela definição de algo são anteriores pela noção ao objeto definido (na noção de arbitrado vem tomado o nariz, e o sangue

⁵⁷ O termo utilizado por Aristóteles é λόγος e não ὀρισμός. Com efeito, Lucas Angioni fará uma distinção entre prioridade lógica e prioridade definicional que apontaremos adiante. A tradução do termo λόγος é multifacetada e optamos seguir a tradução de Martínez (1994) e Lucas que colocam λόγος como “definição”. Reale (1993) traduz por “noção”.

⁵⁸ O bloco de capítulos Z 4-6 é destinado a fazer uma análise lógica da essência que envolve também a ideia de “definição”. Tal análise se estende até o capítulo 12 com uma digressão feita em 7-9.

naquela da ira⁵⁹) é claro que também pela noção a substância é anterior aos acidentes. Mas não somente pelo arbitrariedade e pelo sangue as coisas são assim, mas, como dirá adiante, ao definir branco e outras coisas, por termos formulado suas definições de modo incorreto e inexato, em sua definição não apreendemos a substância; na verdade, se se formulasse com exatidão, na sua definição apreenderíamos a essência. (PS.-ALEX. *In Metaph.* 461, 11-19, p. 1205⁶⁰).

Note-se que Ps.-Alexandre fala de “substância” e de “essência” como se fossem dois conceitos distintos. Se compreendermos assim, é plausível pensar que numa definição correta ou exata apreenderíamos a essência de uma *ousia*. Aristóteles vai desenvolver melhor algumas questões relativas à definição em capítulos posteriores de Z. Aqui nos interessa compreender em que consiste, fundamentalmente, afirmar que algo é anterior pela definição a outra coisa. De modo geral, na definição de qualquer acidente deve ser posto seu subjacente próprio, sua *ousia* determinada. Nesse sentido, é compreensível a leitura que Tomás de Aquino faz da passagem: “Assim como ‘animal’ é anterior a ‘homem’ na definição, porque a definição de animal é posta na definição de homem, pela mesma razão a substância é anterior na definição aos acidentes.” (AQUINO, 2017, p. 264⁶¹).

Angioni (2010), contudo, faz notar que esse tipo de prioridade (*definicional*) não se confunde com a prioridade *lógica*. Na verdade, ambas não podem ser reduzidas a um mesmo tipo de prioridade, embora a *definicional* envolva, de certo modo, a prioridade *lógica*. Elucidemos esta distinção.

Em *Cat.* 12 o Estagirita aponta o segundo sentido no qual se diz que algo é anterior: “Segundo, o que não reciproca quanto à consecução do ser. Por exemplo, um é anterior a dois. Pois, se existem dois, segue-se de imediato que existe um; enquanto, se existe um, não existem necessariamente dois. [...] aquilo a partir do qual a existência não reciproca parece ser anterior.” (*Cat.* 14a 30-35⁶²). Aristóteles parece estar afirmando, entre outras coisas, a implicação de duas proposições no estilo “se *S* então *P*” ($S \rightarrow P$). Mas, do mesmo modo, há uma relação de implicação do ser ou da existência, e é este sentido específico que mais interessa aqui dado que é o que Aristóteles afirma explicitamente na passagem. Nesta perspectiva, o ser de *dois* implica, necessariamente, o ser de *um* assim como o ser de *quatro* implica o ser de *três* e o ser de *dois*,

⁵⁹ Essa ideia da definição da raiva associada ao sangue está presente no *De An.* 403a 31 b1 quando Aristóteles diz: “Ora o físico e o dialético definiriam de forma diferente cada uma destas afecções, como, por exemplo, o que é a ira. O último defini-la-ia como um desejo de vingança, ou algo deste tipo; o primeiro, como a ebulição do sangue ou de alguma coisa quente à volta do coração.” (Tradução de Ana Maria Lóio, 2010).

⁶⁰ A tradução é feita do italiano de Giacarlo Movia, 2007.

⁶¹ Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga.

⁶² Tradução de Ricardo Santos (1995).

mas o contrário não se aplica, pois, o ser de *um* não implica no ser de *dois*. Um termo “implica” na existência outro termo se este não pode ser o caso sem que o outro seja o caso, ou seja, o outro deve lhe seguir necessariamente. Dito de outro modo, x é A implica necessariamente em x é B, mas não vice-versa. Para exemplificar sua distinção, Angioni compara as relações de prioridade entre os termos *animal* e *mortal* e os refere a um sujeito único x :

Deve-se averiguar se a verdade da predicação “ x é animal” *implica* (no sentido de não pode ser separada de) a verdade da predicação “ x é mortal”, bem como, inversamente [...]. Ora, é claro que a verdade da predicação “ x é animal” *implica* na verdade da predicação “ x é mortal”, pois não pode existir x que, sendo animal, não seja mortal. No entanto, a verdade da predicação “ x é mortal” *não implica* a verdade da predicação “ x é animal”, porque “ x é mortal” pode ser verdadeiramente independente da verdade de “ x é animal” (isso ocorre, obviamente, quando x é uma planta). O resultado dessa comparação é que “mortal” é anterior a “animal”. É a esse tipo de prioridade que me refiro quando uso a expressão “prioridade *lógica*”. (ANGIONI, 2010, p. 78).

Isso significa dizer que o item que é “anterior”, no caso *mortal*, é logicamente independente do item que lhe é posterior, no caso *animal*. Portanto, dizemos que uma coisa é anterior *logicamente* a outra se (1) o item anterior é *logicamente* independente do item posterior e (2) a verdade da atribuição a um dado sujeito é condição para atribuir verdadeiramente a esse mesmo sujeito o item que lhe é posterior. É *logicamente* anterior no sentido de que “as condições que tornam verdadeira a atribuição do termo ‘mortal’ a um dado sujeito não dependem das condições que tornariam verdadeiro atribuir ‘animal’ a esse mesmo sujeito”. (ANGIONI, 2010, p. 79). Resta saber se quando Aristóteles afirma que a *ousia* é anterior segundo a definição ($\lambda\acute{o}\gamma\omega$) ele tem em mente a prioridade que antes denominamos de *definicional* ou esta que Angioni elucida como *lógica*.

Aristóteles parece utilizar termos como $\lambda\acute{o}\gamma\omega$ (*Metaph.* 1028a 32-34) ou $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\tau\acute{o}\nu$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$ (*Metaph.* 1018b 34-37) para designar a prioridade *lógica*. O problema que se avoluma aqui é que essas mesmas expressões parecem indicar, igualmente, a prioridade *definicional*. Contudo, se a passagem de *Cat.* 12 aponta para uma prioridade *lógica*, lá Aristóteles não utiliza $\lambda\acute{o}\gamma\omega$ ou termos semelhantes, mas emprega a expressão *akolouthêsis tou einai* para a consecução do ser (“o que não reciproca quanto à consecução do ser”). Desse modo, é plausível supor que o Estagirita distinguisse entre esses dois tipos de prioridade. Mas em que sentido elas não se confundem?

A prioridade *definicional* diz que A pode ser definido independentemente de B por um enunciado em que B não está contido, mas não o contrário. A prioridade *lógica* implica que, de dois itens atribuídos a um sujeito comum, o item anterior independe do posterior e a verdade

da atribuição a um dado sujeito é condição para atribuir verdadeiramente a esse mesmo sujeito o item que lhe é posterior, mas não o contrário. Angioni explica porque a prioridade *lógica* não pode ser confundida com a prioridade *definicional*:

Suponha-se, por exemplo, que o elemento fogo seja definido pela propriedade de repousar em seu lugar natural, que é o alto, ou a posição extrema na esfera sublunar: “fogo é (df.) o elemento que repousa no alto como em seu lugar natural”. Se a prioridade lógica acompanhasse todos os casos de prioridade definicional, seria preciso que a verdade de “*x* repousa no alto como em seu lugar natural” *sempre* se seguisse da verdade de “*x* é fogo”. No entanto, essa consequência não se verifica em parte significativa dos casos: há quantidade bem considerável do elemento fogo que não está a repousar, em dado momento, no alto, isto é, na posição mais exterior da esfera sublunar. (ANGIONI, 2010, p. 83).

O mesmo acontece com o exemplo que o próprio Aristóteles dá do serrote em *Ph.* 200a 5-8. Poderíamos definir serrote como “artefato de ferro feito para serrar madeira”, por exemplo. A verdade de “*x* é serrote” se segue da verdade “*x* é de ferro”. Se a prioridade *lógica* implicasse na prioridade *definicional* em todos os casos isso deveria sempre ser verdade. Contudo, verifica-se que há muitas coisas de ferro que não são serrotes para serrar madeira, como por exemplo, uma panela de ferro. Aristóteles na *Física* concebeu que todos os artefatos, assim como os entes naturais, fossem definidos por suas funções: “Pois bem, aquilo que é necessário se dá sob hipótese, mas não como acabamento, pois é na matéria que está aquilo que é necessário, e o *em vista de quê* está na definição.” (*Ph.* 200a 13-14⁶³). A finalidade de algo deve, por assim dizer, estar incluída na sua definição.

Ora, se a prioridade *lógica* não deve ser confundida com a prioridade *definicional*, como sugere Angioni, a qual prioridade o Estagirita se refere em *Metaph.* 1028a 35-36? É plausível supor que Aristóteles esteja apontando nessa passagem para a prioridade *definicional*, ou seja, para aquela em que é possível definir a *ousia* sensível sem mencionar seus atributos em sua definição. Dito de outro modo, *A* é definido independentemente de *B*, mas *B* não pode ser definido sem *A*, pois sua definição inclui *A* necessariamente. Por exemplo, tomemos ser humano como *ousia* determinada que tenha a seguinte definição: “ser humano é dotado da função de pensar discursivamente”. Tal *ousia* foi definida por um enunciado que não menciona qualidade, quantidade, lugar ou qualquer outro atributo. Isso está de acordo com o que Aristóteles dissera em *Ph.* 200a 13-14. Ao contrário, tomemos lugar como atributo e tentemos defini-lo por um enunciado que não mencione, implícita ou implicitamente, determinada *ousia*. Até mesmo a

⁶³ Tradução de Lucas Angioni (2009).

definição que Aristóteles dá de “lugar” na *Ph.* 212a 5-7 menciona “*corpo envolvente*” e corpo, nesse contexto, subtende-se corpo móvel e, portanto, uma *ousia*. Portanto, dessas elucidacões fica claro que Aristóteles parece ter em mente na passagem sobre a prioridade καὶ λόγῳ de *Metaph.* 1028a 35-36 uma prioridade *definicional* mais que prioridade *lógica*.

3.2 Prioridade em Aristóteles: κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν

Alguns intérpretes, entre eles, Vigo (2006), Fine (2004) e outros parecem associar a prioridade temporal de *Metaph.* 1028a 32-34 a outro tipo de prioridade que Aristóteles discute em *Metaph.* Δ 11, 1019a 1-4, a saber, a prioridade κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ou mesmo, prioridade ontológica (PO). Com efeito, já que a prioridade temporal em Z 1 é justificada pelo aspecto da separação, os que defendem que separação diz respeito a existência independente no sentido de “poder existir sem outro” associam tal prioridade com a prioridade ontológica de Δ 11. Na passagem de Δ 11, Aristóteles afirma o seguinte: “Denominam-se anteriores por sua **natureza e ousia** as coisas que **podem ser sem outras**, embora estas outras não possam ser sem elas, distinção da qual Platão se utilizou.” (*Metaph.* 1019a 1-4, grifo nosso).

Nessa passagem está dada a prioridade ontológica no sentido de que algo pode existir sem outra coisa, mas esta coisa não pode existir sem aquela. Os intérpretes que defendem a prioridade da *ousia* em termos de condição de existência utilizam tal passagem para corroborar a ideia da independência existencial, assim como, para justificar o tipo de separação. A afirmação de Aristóteles pode ser expressa do seguinte modo: *A* pode existir independentemente de *B*, mas *B* não pode existir independentemente de *A*. Logo, se *B* existe, *A* existe necessariamente, mas o inverso não se aplica. Se *A* existe, *B* não existe necessariamente. Isso expressa a prioridade ontológica de *A* em relação a *B*. Se usarmos o mesmo raciocínio e aplicá-lo à *ousia* e algum atributo, poderia ser dito do seguinte modo: um ser humano (*A*) pode existir independentemente de branco (*B*), mas branco não pode existir independentemente de um ser humano, pois se branco existe como atributo necessariamente existe uma *ousia*, no caso um ser humano, que deve estar necessariamente inerente a ela. Poder-se-ia, no entanto, perguntar: é possível que um ser humano, enquanto *ousia*, exista necessariamente sem a cor branca? Inicialmente diríamos que sim já que ser branco é algo acidental, pois no caso o homem poderia ter alguma outra qualidade cromática. Contudo, dificilmente Aristóteles defenderia que alguma *ousia* exista sem algum acidente e tampouco este existiria sem alguma *ousia*. São essas questões relacionadas à prioridade ontológica em termos de condições de existência que estão patentes aqui.

O tema da prioridade sempre implica algo que é anterior e algo que é posterior e ambos sempre são distintos entre si, pois, caso contrário, não se poderia falar na anterioridade ou prioridade de um em relação ao outro. Com efeito,

Não faz sentido dizer “ x é anterior”, a não ser que se especifique um correlato ao qual ele é anterior: se x é anterior, é porque existe um y ao qual ele é anterior, de modo que a expressão completa para descrever o predicado “anterior” consiste em “ x é anterior a y ”. (ANGIONI, 2010, p. 77).

Se x é anterior a y , logo, y é posterior a x . Mas a prioridade pertence a x , pois é ele que detém determinadas características que estão ausentes de y . Dito de outro modo, há uma relação assimétrica entre esses polos. É preciso, no entanto, conferir ou confirmar se tal prioridade ontológica, quanto às *ousiai* e aos acidentes, pode ser equacionada à prioridade em termos de condições de existência. Antes de prosseguirmos discutindo tal tipo de prioridade presente em $\Delta 11$ ⁶⁴ é preciso apontar a possível herança platônica herdada que influenciou Aristóteles nesta prioridade.

Com efeito, na passagem supracitada, Aristóteles menciona que Platão se utilizou de tal prioridade *κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν* (*Metaph.* 1019a 4). Cleary (2010, p. 79⁶⁵) afirma que: “Mais notável que a enumeração dos sentidos, no entanto, é o fato de que este é o único lugar em todo o tratado onde um significado particular de prioridade se associa com uma figura histórica.” Diversas tentativas de interpretação foram realizadas no intuito de justificar a associação de tal critério com o mestre de Aristóteles. Ross (1924 *apud* CLEARY, 2010), por exemplo, acredita que o Estagirita esteja fazendo menção a algum discurso oral de seu mestre. Outros intérpretes (*apud* CLEARY, 2010) levantam as mais variadas hipóteses, como por exemplo, Klein (1968 *apud* CLEARY, 2010). Para este, Aristóteles está se referindo ao importante papel que a “teoria das hipóteses” matemática desempenha no *Fédon* e na *República*. Reale (2002), por exemplo, acredita que seja um conceito cardeal das doutrinas não-escritas de Platão: “Na realidade, não é possível dizer nada de certo, se nos referimos apenas aos escritos, enquanto essa doutrina se mostra como um eixo de sustentação nas doutrinas não-escritas [...]” (REALE, 2002, p. 254).

⁶⁴ Em *Metaph.* $\Delta 11$ aparecem outros tipos de prioridade elencados por Aristóteles, como por exemplo, prioridade local (1018b 12), prioridade temporal (1018b 15), prioridade do movimento (1018b 20), prioridade segundo a ordem (1018b 26), prioridade segundo o conhecimento (1018b 30) e prioridade segundo a natureza e a *ousian*. Cleary (2010) faz uma análise mais detalhada desses tipos de prioridade em Aristóteles. Aqui, no entanto nos limitaremos a discutir alguns com vistas a não esgotar o assunto nem para que se torne exaustivo e demasiado extenso.

⁶⁵ Todas as referências a CLEARY (2010) são tradução nossa.

A alternativa de Cleary para tentar justificar o paralelo da prioridade *κατὰ φύσιν καὶ οὐσία* com Platão é bastante razoável e pertinente:

Acredito, no entanto, que é desnecessário recorrer às chamadas doutrinas não-escritas aqui, porque existe um modo no qual este critério de prioridade pode ver-se como essencial ao método de divisão (*διαίρεσις*) que se utiliza em diálogos como o *Sofista* e o *Político*. [...] Para Platão, o fato de que as definições podem encontrar-se através da divisão, simplesmente se segue das prioridades naturais entre as coisas. Assim, acredito que se pode estabelecer um caso bastante convincente para a afirmação de que em *Metafísica* Delta 11 Aristóteles se está referindo ao método platônico da divisão. (CLEARY, 2010, p. 80-81).

Permita-se uma pequena digressão sobre o modo como Aristóteles, para além de Δ 11, se expressa quanto às definições feitas por via de divisão. Em Z 12 Aristóteles discorre sobre as definições que são feitas por via de divisão: “Mas é preciso investigar, em primeiro lugar, a respeito das definições por divisões⁶⁶. Não há na definição nenhum outro item, a não ser o gênero dito primeiro e as diferenças; [...]” (*Metaph.* 1037b 27-28). Aristóteles vai mais longe ao afirmar que “é preciso, também, dividir justamente a diferença da diferença [...]” (*Metaph.* 1038a 9). Isso significa que a diferença da diferença precedente não pode ser simplesmente um atributo accidental dela. Nesse sentido, aquilo que se diz, por exemplo, do “animal dotado de pés sem asas” não está correto. Permita-se que o Estagirita explique:

É preciso, também, dividir justamente a diferença da diferença, por exemplo, de *animal*, é diferença o *dotado de pés*; por sua vez, é preciso que a diferença do *animal dotado de pés* lhe pertença enquanto ele é *dotado de pés*; por conseguinte, não se deve afirmar a respeito do *dotado de pés*, o *alado* e o *sem-asas* [...], mas sim o de *pés segmentados* e o de *pés não-segmentados*, pois estas são diferenças do pé, já que ter dedos é um modo de ser dos pés. (*Metaph.* 1038a 9-15).

Portanto, dessa maneira Aristóteles entende a definição por via de divisão. Esse processo de divisão deve prosseguir até que se chegue às espécies não mais divisíveis em diferenças. E, desse modo, conclui Aristóteles, “é evidente que a diferença última será a *ousia* e a definição da coisa.” (*Metaph.* 1038a 18). O Estagirita, como bom herdeiro de Platão e da *diairesis*, elabora seu próprio entendimento desta aperfeiçoando-a ou mesmo aplicando-a às suas ideias mais relevantes, como a da *ousia*.

⁶⁶ “Δεῖ δὲ ἐπισκορεῖν πρῶτον περὶ τῶν κατὰ τὰς διαίρεσεις”

Para corroborar sua posição, Cleary se utiliza das *Categorias* 13, assim como, de uma passagem de *Metaph.* B 5. Esta passagem também dá margem a pensar na prioridade segundo a natureza e a *ousia*. A passagem é a seguinte: “O corpo é menos *ousia* que a superfície, esta é menos *ousia* que a linha, e esta é menos *ousia* que a unidade e o ponto, pois é por tais coisas que se define o corpo, e se julga que elas podem se dar sem o corpo, mas é impossível que o corpo se dê sem elas” (*Metaph.* 1002a 6-8⁶⁷). Ou seja, aqueles limites que definem o corpo são capazes de existir sem o corpo, mas este não pode existir sem seus limites que o definem. Desse modo, aqueles limites têm prioridade *κατὰ φύσιν καὶ οὐσία*, pois, parafraseando o que Aristóteles disse em *Metaph.* 1019a 1-4, elas podem existir sem o corpo. “Acredito que, a partir da linguagem que se usa aqui, é bastante claro que esta é uma aplicação concreta do critério de prioridade com relação à natureza e a substância⁶⁸, que se atribui a Platão em Delta 11.” (CLEARY, 2010, p. 81).

Então, poderíamos dizer que Aristóteles aceita sem ressalvas a prioridade ontológica platônica sem modificá-la? Cleary (2010) acredita que não e justifica sua posição que, diga-se de passagem, é bastante razoável para nossos intentos sobre a prioridade ontológica. Ele diz que: “É difícil ver de que modo pode aceitar sem reparação o significado platônico de prioridade com relação à natureza e a substância [...]. Como poderíamos esperar, não obstante, há uma tentativa definitiva em estabelecer sua própria perspectiva [...]” (CLEARY, 2010, p. 82). O intérprete utiliza uma passagem de Δ 11, que vem logo a seguir da perícopie 1019a 1-4, para apontar a nuance aristotélica:

Dado que “ser” se diz de muitos modos, em primeiro lugar, é **o subjacente⁶⁹ que é anterior e, por isso, a *ousia* é anterior**. Em seguida, são anteriores de modo diversos as coisas que o são por potência e as que o são em ato. De fato, certas coisas são anteriores em potência, outras, em ato, por exemplo: em potência, a metade é anterior à linha inteira, assim como a parte é anterior ao todo, e a matéria, anterior à *ousia*; mas em ato, são posteriores, dado que serão em ato apenas quando seus correlatos se destroem. (*Metaph.* 1019a 4-11, grifo nosso).

Desse modo, Aristóteles pretende, por assim dizer, aplicar o critério para a prioridade da *ousia* segundo sua própria perspectiva. “Acredito que isto é ao que aponta em sua afirmação de que o sujeito é anterior e, portanto, a substância é anterior.” (CLEARY, 2010, p. 83). Poder-se-ia concordar com Cleary que Aristóteles aplica este critério que é, por assim dizer,

⁶⁷ Angioni (2008).

⁶⁸ Termo usado por Cleary (2010).

⁶⁹ Angioni traduz *ὑποκείμενον* por “subjacente”.

genuinamente seu àquele critério anterior da prioridade *κατὰ φύσιν καὶ οὐσία* e produz a prioridade do sujeito argumentando a partir da prioridade da *ousia*. Duas passagens, portanto, se ocupam da *ousia*: esta de Δ 11 e outra de Z 3. Nesta, com efeito, o Estagirita levanta os possíveis candidatos ao título de *ousia*: a forma (ou essência), o universal, o gênero e o sujeito (ou subjacente) (*Metaph.* 1028b 33-36). “Entre seus quatro candidatos para substância, Zeta 3 define o “sujeito subjacente” (τὸ ὑποκείμενον) que em Delta 11 se julga que é anterior segundo a natureza e a substância, de acordo com o critério platônico de prioridade.” (CLEARY, 2010, p. 84). Ou seja, há um estreito paralelo entre as duas passagens com fins ao mesmo objetivo: determinar a primazia da *ousia* em termos de prioridade ontológica. Chegamos, assim, ao ponto chave que objetivamos e, a partir do raciocínio interpretativo de Cleary, poderemos levantar alguns questionamentos.

Em Z 3 Aristóteles começa o exame dos possíveis candidatos a *ousia*. E o primeiro que ele examina é, justamente, o ὑποκείμενον. Dele, Aristóteles diz: “O subjacente, por sua vez, é aquilo do qual se dizem as demais coisas sem que ele mesmo se diga, por sua vez, de nenhuma outra.” (*Metaph.* 1028b 36-37). E Cleary afirma o ponto que esperávamos e que, inclusive, já foi assinalado anteriormente:

Isto claramente estabelece uma relação de **dependência ontológica entre o sujeito e seus atributos predicados**. Por isso, ao aplicar o critério tomado de Delta 11, poder-se-ia afirmar que o sujeito subjacente é anterior na substância porque pode “existir” sem eles, enquanto que eles não podem existir sem ele. De fato, Aristóteles disse algo semelhante acerca das substâncias primeiras nas *Categorias* 5 quando concluiu que, se não “existirem”, seria impossível que as demais coisas “existam”. Mais ainda, isto se disse a modo de conclusão em uma discussão acerca do papel da substância primeira como o sujeito de todos os predicados. (CLEARY, 2010, p. 84, grifo nosso).

Grosso modo, ao ler esse ponto da interpretação de Cleary, podemos imediatamente pensar como Tomás de Aquino, isto é, que a *ousia* pode existir sem os atributos, mas estes não podem existir sem aquela. Assim também pensa Ps.-Alexandre quando afirma que os atributos são dados na *ousia* sucessivamente no tempo, como visto na seção anterior. A maioria dos intérpretes é unânime em associar a prioridade segundo a natureza e a *ousia* à prioridade ontológica da própria *ousia*. Isso implica dizer, de outro modo, que a *ousia* goza de uma especial particularidade na qual poderia existir sem os atributos e isso lhe confere uma prioridade quanto às condições de existência. Mas se sabe que, muito dificilmente, o Estagirita aceitaria que alguma *ousia* existisse sem nenhum atributo ou, inclusive, “separada” de algum atributo. Não parece ser tão simples pensar que o subjacente primeiro seja a *ousia* e, por isso mesmo,

Aristóteles dedica Z 3 a analisá-lo. Pois, o subjacente como *ousia* se apresenta de três modos, a saber, como matéria, como forma e como composto de ambos. Do capítulo terceiro em diante de Z, Aristóteles se dá ao trabalho de analisar esses três modos do subjacente apresentar-se como *ousia* e também os outros candidatos a tal título, inclusive, ultrapassa Z chegando a desenvolver mais a sua tese em H. Mas sobre estes pontos falaremos adiante, no próximo capítulo.

O que é claro neste ponto é a associação entre a prioridade ontológica e a *ousia* e é sobre isso que se precisa discorrer para concluir se é possível pensar que a *ousia* detenha, de fato, prioridade quanto às condições de existência como sugere a passagem de *Meaph.* Δ 11 e a leitura de Cleary. Será possível equacionar a prioridade temporal e a noção de separação (*Metaph.* 1028a 32-34) com a prioridade ontológica e afirmar que a *ousia* detém a primazia em termos de condições de existência? Quando Aristóteles pensava na prioridade temporal justificada pelo aspecto da separação da *ousia* em Z 1 ele tinha em mente a prioridade segundo a natureza e a *ousia*? Não é possível responder categoricamente a tal pergunta, mas podemos discutir as possíveis hipóteses.

Como dito anteriormente, algo que é comum aos tipos de prioridade é a presença de dois polos distintos opostos numa relação assimétrica (x é anterior a y). A prioridade que os intérpretes chamam de “prioridade ontológica” ou “prioridade quanto às condições de existência” (*Metaph.* 1019a 2-4) pode, ao contrário, ser concebida sem um sujeito comum x ao qual seriam atribuídos os itens a serem comparados, suponhamos A e B . Sobre esta sutil diferença, Angioni afirma:

Podemos comparar o Sol com os animais e dizer qual deles tem prioridade, entendida como independência quanto à existência. De fato, se não existissem animais, o Sol poderia continuar a existir, pois sua existência não depende da existência de animais. No entanto, se o Sol não existisse, os animais não poderiam existir, pois sua existência depende de algum modo da existência do Sol. Podemos estabelecer, portanto, a prioridade do Sol sobre os animais sem recorrer a um sujeito comum x ao qual seriam atribuídos os predicados “Sol” e “animal”⁷⁰. (ANGIONI, 2010, p. 85).

A mesma coisa poderia ser dita, por exemplo, ao se perguntar pela prioridade quanto às condições de existência entre os predicados “água” e “ser humano”. Se não existisse “ser humano” existiria “água”, pois esta não depende necessariamente da existência de “ser humano”. Ao contrário, se não existisse “água” consequentemente não existiria “ser humano”,

⁷⁰ Isso não ocorre, por exemplo, na prioridade lógica, pois nela é preciso recorrer a um sujeito comum x .

pois este depende necessariamente daquela para existir. Assim, a prioridade quanto às condições de existência entre esses dois predicados é da “água”. O mesmo que o exemplo do “sol” e dos “animais” e, do mesmo modo, poderíamos elencar tantos outros exemplos. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que *A* é anterior a *B* se dois requisitos forem satisfeitos. Angioni, com efeito, elabora claramente tais requisitos que emolduram a “prioridade ontológica” de *Metaph.* 1019a 2-4 do seguinte modo:

- (i₅)⁷¹ *A* pode existir independentemente de *B*, ou seja, pode existir sem que *B* exista ao mesmo tempo;
- (ii₅) *B* não pode existir independentemente de *A*, ao contrário, se *B* existe, *A* necessariamente existe ao mesmo tempo. (ANGIONI, 2010, p. 85).⁷²

Tais requisitos esclarecem, por assim dizer, o que Aristóteles afirmara sobre a prioridade segundo a natureza e a *ousia*. A questão fundamental é esclarecer se tal prioridade posta nestes requisitos pode ser tida como independência existencial em relação à *ousia*. Alguns intérpretes, como por exemplo, o próprio Angioni (2010), Kit Fine (1995) e Michail Peramatzis (2008; 2011) não parecem concordar com a ideia de que a prioridade ontológica seja pura e simplesmente entendida como independência quanto à existência. Para que a abordagem sobre a prioridade ontológica apontada por Aristóteles em *Metaph.* Δ 11 não se torne demasiada extensa, resumamos as posições que corroboram a ideia de que tal tipo de prioridade pode ser entendido de outro modo.

Os intérpretes apresentam outra reflexão que considera aspectos filológicos, exegéticos e filosófico-metafísicos para entender a prioridade ontológica como “prioridade no ser” que não implica, necessariamente, condições de existência. Peramatzis (2008), por exemplo, levanta uma série de problemas que envolvem a prioridade em existência como interpretação da PO⁷³ em termos de independência. Ele afirma: “[...] enquanto a prioridade ontológica requer uma relação de independência ontológica assimétrica, itens anteriores e posteriores podem (ou não) existirem independentemente um do outro (não simetricamente).” (PERAMATZIS, 2008, p. 188⁷⁴). Ele deixa entrever que é possível pensar na possibilidade da independência em termos de condições de existência também poder não se aplicar a itens anteriores e posteriores.

⁷¹ Angioni faz a indicação (i₅) e (ii₅) para indicar os requisitos de tal prioridade. Antes, em seu artigo, ele já indicara outros requisitos referentes a outros tipos de prioridade, como por exemplo, prioridade lógica, definicional e prioridade pelo conhecimento e os requisitos gerais para que algo seja tido como anterior.

⁷² Esses mesmos requisitos são apresentados por Peramatzis (2008, p. 187) quando diz: “*A* is ontologically prior to *B* if and only if *A* can exist without *B* existing but not the other way about. Or equivalently: *B* cannot exist unless *A* exists but not conversely [Priority in Existence].”

⁷³ Prioridade Ontológica.

⁷⁴ Todas as referências a PERAMATZIS 2008; 2011 são tradução nossa.

Pensando dessa maneira, pode haver outra hipótese que responda a tal prioridade, pois se supõe que a independência possa sempre ocorrer em termos existenciais. Outro problema que envolve a PE⁷⁵ é o que ele menciona do seguinte modo:

Assumindo que formas substanciais devem (como substâncias primárias) preencher o requisito de prioridade ontológica, elas devem ser ontologicamente independentes dos (por exemplo) compostos particulares que elas enformam (mas não inversamente). Dada a prioridade em existência, entretanto, as formas simplesmente não satisfazem este critério: pois elas não podem existir sem quaisquer compostos existentes. (PERAMATZIS, 2008, p. 189).

Com efeito, se as formas fossem concebidas por Aristóteles sem quaisquer compostos elas correriam o risco de assumir o mesmo status das Formas platônicas. Portanto, de posse desses problemas, Peramatzis aposta mais na PO quanto à *implicação do ser* do que na PO em termos de condições de existência. Sua alternativa é afirmar que “[PS]⁷⁶ A é ontologicamente anterior a B se e somente se A pode *ser o que é* independentemente de B ser o que é, enquanto o inverso não é o caso. [Prioridade em Ser o que algo é].” (PERAMATZIS, 2008, p. 189). Essa alternativa, para ele, é possível e plausível já que ele faz uma distinção entre “existir” e “ser” o que pode tornar o seu raciocínio problemático e complexo. De fato, quando dizemos, por exemplo, “ser humano é”, embora lhe falte o predicado, estamos dizendo “ser humano existe”. Mas Peramatzis explica sua alternativa para a PO como PS. A sua proposta de interpretação toma por base as ponderações de Kit Fine em seu artigo “Ontological Dependence” (1995).

Fine (1995) apresenta dois modos segundo os quais a noção de dependência deve ser entendida. Com efeito, quando afirmamos que *x* depende de *y* isso implica que *y* é anterior a *x*. E se *y* é anterior, ou para usar o que Aristóteles dissera em Δ 11, “pode existir sem”, ele é independente de *x*, mas o inverso não se aplica. Pois bem, os modos que permitem entender a noção de dependência são dois. O primeiro é a construção existencial de dependência: “[...] ao dizer que um conjunto depende de seus membros, ou uma característica de seu instanciador, estamos assumindo a existência daquele que depende na esteira do outro.” (FINE, 1995, p. 270⁷⁷). E o segundo modo é a construção modal da dependência: “[...] tomar a dependência entre os seres dos dois itens, em oposição aos próprios itens, como sendo de caráter modal. O ser de um dependerá do outro no sentido de que é necessário que, se o item tem o seu ‘ser’, o

⁷⁵ Prioridade em Existência.

⁷⁶ Prioridade no Ser.

⁷⁷ Todas as referências a FINE, 1995 são tradução nossa.

outro também.” (FINE, 1995, p. 270). O principal problema em entender esses dois modos da noção de dependência é a identificação entre “ser” e “existir”:

Não parece certo identificar “ser” de um objeto, sendo ele o que é, com sua existência. Em um aspecto, a existência é muito fraca; pois há mais para o que um objeto é do que sua mera existência. Em outro aspecto, a existência é muito forte; pois o que um objeto é, sua natureza, não precisa incluir a existência como uma parte. (FINE, 1995, p. 274).

A proposta de Fine, que Peramatzis utiliza para fundamentar sua compreensão de PO como PS, parte da ideia de essência que, a seu ver, difere de existência. Dito de outro modo, essa noção não-existencial de prioridade ontológica que Kit Fine assume está associada ao correlato ontológico da prioridade em definição. Com efeito, “entendemos um termo definido (o que significa) através dos termos pelos quais ele é definido. Da mesma forma, entendemos um objeto definido (o que é) através dos objetos dos quais ele depende.” (FINE, 1995, p. 275). A analogia com a definição é o que permite o autor falar de outra compreensão de dependência ontológica. Portanto, sua compreensão parte da seguinte ideia: “A noção de um objeto dependendo de outro é, portanto, a contrapartida real da noção nominal de um termo sendo definível em termos de outro.” (FINE, 1995, p. 275). Essa ideia, outrossim, está presente nos *Tópicos* VI, 4 quando Aristóteles discorre acerca das definições. Do mesmo modo, em *Metaph.* Z 1, 1028a 35-36 o Estagirita afirma que a *ousia* é primeira também pela definição, “é necessário que a definição da *ousia* esteja contida na definição de cada um deles (demais predicados)”. Mas perceba-se que, a primazia é da *ousia* e não da definição, ou seja, a prioridade é do item que se pretende definir.

Desse modo, tendo por base essas ponderações, o ponto diferencial trazido por Peramatzis (2008) e demais intérpretes que não associam prioridade ontológica com existência independente é que, “assim como alguns itens são definidos sem outros, mas não de forma inversa, também algumas entidades são o que são, sem que as outras sejam o que são, mas não inversamente.” (PERAMATZIS, 2008, p. 189). Ao contrário de Cleary (2010) que aposta muito mais na dependência ontológica em termos de “existir sem”, muito embora ele admita que usar *êinai* como tradução de existência dá uma falsa impressão de univocidade na interpretação de Aristóteles, Peramatzis defende uma formulação neutra ou aberta de *Metaph.* Δ 11, 1019a 1-4:

Pois *êivai* pode ser tomado existencialmente ou como significando ‘ser o que algo é’. Se sim, A pode ser ontologicamente anterior a B tanto na existência [PE], ou em ser o que algo é [PS]. Se isso está correto, a prioridade ontológica aristotélica pode ser algo distinto ou mais liberal do que a prioridade

existencial platônica. [...] Quando Aristóteles discute a prioridade platônica, ele não usa o termo εἶναι (como ele faz aqui⁷⁸), que está aberto entre [PE] e [PS]. Ele prefere usar o termo mais forte ἀναρρεῖσθαι, que implica destruição, aniquilação ou saída da existência⁷⁹. (PERAMATZIS, 2008, p. 192-194).

Parece claro para o intérprete a distinção entre “existir” e “ser o que algo é” como chave de leitura para sua interpretação da PO entendida como PS. O fato de Aristóteles utilizar dois termos para a prioridade platônica implica dois modos de compreender de tal forma que *einai* deixa aberta a possibilidade entre PE e PS. Não entraremos em detalhes sobre cada ponto da interpretação de Peramatzis, mas tão somente nos referimos a esse modo distinto de compreender PE como PS que, a nosso ver, pode criar incompreensões dada sua sutileza e complexidade, embora razoável e ousada.

Uma distinção feita pelo intérprete são as implicações temporais que afetam os tipos de prioridade ontológica entendidos como existenciais. A PS, na visão dele, não é afetada por tais implicações temporais. O exemplo que ele utiliza é o da casa e dos tijolos. Alguém poderia afirmar que uma casa completa é anterior aos tijolos (nesse sentido os tijolos dependem da casa). Contudo, falando em termos existenciais, é preciso explicar de que modo a casa completa poderia existir sem os tijolos existentes. Dado que os tijolos podem existir sem a casa existente (ou podem existir antes dela), a explicação torna-se difícil quiçá impossível. E assim a proposição se inverte: os tijolos parecem capazes de existir sem a casa, mas esta não sem aqueles. “Não há sequer uma razão *prima facie* plausível de porque a existência temporalmente anterior dos tijolos deveria determinar se a casa é ontologicamente anterior. A construção existencial invoca considerações de prioridade temporal que são irrelevantes e incorretas.” (PERAMATZIS, 2008, p. 197).

Ao contrário, a PO entendida como PS não produz, por assim dizer, implicações temporais:

Esta é a visão mais profunda da minha opinião, que argumenta que a noção de “ser o que algo é” poderia ser explicada independente da noção de existência. De fato, a noção de “ser o que algo é”, como empregada por [PS], tem o mérito adicional de enfatizar o aspecto puramente ontológico da prioridade em questão, um aspecto que não deve ser contaminado por considerações como a objeção levantada. (PERAMATZIS, 2008, p. 197-198).

⁷⁸ Referindo-se a *Metaph.* 1019a 1-4.

⁷⁹ Por exemplo, em *EE* 1217b 10-12, *Metaph.* 1017b 18-21.

Por mais relevante que sua opinião possa ser, é difícil fazer uma distinção clara e objetiva entre “existir” e “ser o que algo é”. No entanto, tenha-se essa interpretação no horizonte da reflexão sobre a prioridade segundo a natureza e a *ousia*. Essa forma de prioridade no ser se assemelha com a que Angioni (2010) chama de “prioridade causal-explanatória” e que é bem captada pela seguinte definição: “(i₈) A faz B ser aquilo que B é; (ii₈) mas B não faz A ser aquilo que A é.” (ANGIONI, 2010, p. 94). O próprio Angioni, em nota, diz que tal prioridade é bem próxima da prioridade no ser: “Às vezes, Peramatzis chega a esclarecer sua noção nos termos causais que aqui propomos, mas por vezes não fica inteiramente claro como ele entende essa relação entre assimetria causal e dependência.” (ANGIONI, 2010, p. 103). Sem nos alongamos em demasia sobre tais interpretações, é possível pensar que a prioridade de $\Delta 11$ esteja muito além de uma simples prioridade ontológica em termos de condições de existência. Nunca saberemos, ao certo, o que o Estagirita entendia por “poder existir sem”. Se o “ser” tem múltiplos significados como o próprio Aristóteles afirma, é possível pensar nos diversos sentidos que esse tipo de prioridade pode ter. Talvez seja por isso que os intérpretes divagam ao propor as mais variadas leituras.

De posse dessas ponderações e problemas que a PO implica, cabe perguntar se é possível equacionar tal tipo de prioridade a prioridade temporal justificada pelo aspecto da separação. Mas de que modo? Se a PO de $\Delta 11$ é lida como prioridade segundo as condições de existência pura e simplesmente, é possível dizer, então, que a *ousia* pode existir sem outras (categorias), mas não estas sem aquela? Dificilmente Aristóteles responderia que sim. Antes de levantarmos possíveis hipóteses para estas perguntas, vejamos algo sobre a prioridade temporal.

3.3 Prioridade em Aristóteles: *κατὰ χρόνον*

Outro tipo relevante de prioridade em Aristóteles é a prioridade temporal que aparece, sobretudo como sendo uma das prioridades da *ousia* em *Metaph. Z 1*: a *ousia* é primeira também segundo o tempo, pois é a única das categorias que é separada. Em Z não há mais menção deste tipo de prioridade ficando o mesmo sem nenhuma explicação a não ser pela separação. O que Aristóteles diz, além disso, sobre a prioridade temporal?

Primeiro, vejamos o que ele diz no texto das *Categorias* 12: “Uma coisa é dita anterior a outra de quatro modos. Primeiro, e mais propriamente, a respeito do tempo. É a respeito do tempo que uma coisa é dita mais velha e mais antiga do que outra (pois é por o tempo ser mais

longo que ela é dita mais velha e mais antiga).” (*Cat.* 14a 27-29⁸⁰). Nesse capítulo 12 das *Categorias*, Aristóteles elenca outros tipos de prioridade, mas para nossos propósitos nos deteremos sobre a prioridade segundo o tempo. Nesta passagem, conforme observou Cleary (2010), Aristóteles parece ter esquecido o tempo futuro já que seu exemplo se restringe ao passado: “A ausência deste ponto tende a sugerir que esta explicação de prioridade no tempo antecede a que está contida em *Metafísica* Delta 11.” (CLEARY, 2010, p. 47). Veremos adiante o que o Estagirita disse em Δ 11 a respeito de tal prioridade, mas antes vejamos um significado que é contrário a esta noção de prioridade.

É uma passagem de *Categorias* 13 em que ele diz: “São ditas simplesmente simultâneas, e mais propriamente, aquelas coisas cuja geração se dá ao mesmo tempo. Pois nenhuma delas é anterior ou posterior. É então a respeito do tempo que elas são ditas simultâneas”. (*Cat.* 14b 24-26). Este significado de simultaneidade, parece bastante claro, é dependente daquele significado de anterior no tempo. É relevante perceber que ambas passagens ressaltam ser estes os significados mais fundamentais, talvez pelo fato de ser o mais imediatamente captado. Cleary (2010) pensa que ambos os significados são tratados como não problemáticos “talvez porque para qualquer um ele é óbvio para a comunidade linguística que compartilha a mesma experiência do tempo.” (CLEARY, 2010, p. 47).

Portanto, nas *Categorias* 12 algo é anterior no tempo no sentido de vir antes, ou seja, é mais velho por existir por mais tempo. Por exemplo, um homem de noventa anos é anterior no tempo a um jovem de vinte e sete anos dado que aquele existe há mais tempo que este. Dito de outro modo, aquilo ou aquele que tem mais tempo é anterior, tem prioridade em relação ao agora por estar a uma distância maior do agora. Por isso que a referência de Aristóteles aqui nessa passagem das *Categorias* é o agora.

Vejamos o que ele diz sobre a mesma prioridade temporal na *Metafísica* Δ 11:

Outras coisas se denominam anteriores no tempo: umas por estarem mais afastadas do agora, isto é, em relação aos fatos passados: a Guerra de Tróia foi anterior às Guerras Médicas porque se distanciam mais do agora; outras, por estarem mais próximas do agora, isto é, em relação ao futuro: os Jogos Nemeanos são anteriores aos Jogos Píticos porque estão mais próximos do agora, pois **utilizamos o agora como princípio, isto é, como primeiro.** (*Metaph.* 1018b 15-19, grifo nosso).

Cleary (2010) parece ter razão ao afirmar que a passagem das *Categorias* 12 que explica a prioridade no tempo, em que Aristóteles parece ter esquecido o tempo futuro, antecede a esta

⁸⁰ Tradução de Ricardo Santos (1995).

explicada aqui na *Metafísica* Δ. O que faz supor que esta última é mais bem elaborada e mostra, por assim dizer, o resultado do pensamento amadurecido de Aristóteles. É claro que o “agora” (νῦν) é a referência para Aristóteles. Não pretendemos desenvolver amplamente a questão do tempo em Aristóteles, pois isso exigiria ir ao livro IV da *Física* e fazer uma explanação para compreender a noção do tempo como número do movimento. Pretendemos, ao contrário, tão somente compreender sucintamente a noção de prioridade temporal e poder equacioná-la ou não, quanto à *ousia*, à noção de prioridade ontológica ou às condições de existência.

Nas *Categorias* 12 Aristóteles não disse nada sobre algo ser anterior no tempo sobre os acontecimentos futuros relativos ao agora. Limitou-se tão somente a discorrer sobre o passado. Em *Metafísica* Δ 11 ele faz um acréscimo sobre a prioridade temporal em relação aos acontecimentos futuros e não parece haver problemas quanto a este ponto dado que o agora continua sendo a referência. A maior dificuldade recai sobre a afirmação de que o agora é tido como princípio e como primeiro⁸¹. Cleary faz notar que,

Este juízo dá a impressão de que “o agora” se está tratando como um ponto fixo e absoluto de referência, como o centro ou o limite do universo. No entanto, a natureza mesma do momento presente no tempo torna impossível isto porque está constantemente mudando, e se supomos que o tempo é linear, se move para adiante numa só direção. [...] É mais como um ponto de referência ao acaso que é relativo a nós. Porém é preciso notar que, no tratamento presente, Aristóteles não faz nenhum esforço em esclarecer como se determina o princípio para a prioridade no tempo. (CLEARY, 2010, p. 67-68).

Não dá para pensar no agora como princípio absoluto dado sua constante mudança. Por mais que o agora ocorra de modo diferente e esteja em constante mudança, as duas significações de anterioridade temporal que Aristóteles aponta nas *Categorias* 12 e em *Metafísica* Δ 11 se comprometem com ele. Também na *Física* IV 14, 223a 5-13 Aristóteles insiste sobre o agora e, de certo modo, tal passagem torna-se como que um paralelo com *Categorias* e *Metafísica*. De fato, o Estagirita diz que com relação ao passado, “antes” é o mais distante do agora e “depois” o que é mais próximo. Com relação ao futuro o raciocínio se inverte: “antes” é o mais próximo e “depois” é o mais distante. Disso, conclui Aristóteles, “é evidente que toda mudança e todo movimento existem no tempo.” (*Ph.* 223a 13). É possível ele afirmar que toda mudança e movimento existem no tempo dado que, antes, ele dissera que o tempo é número do movimento segundo um “antes” e um “depois” (*Ph.* 219b 2-3). O que interessa, portanto, é não só estabelecer a referência no agora como também afirmar que o tempo é dependente do

⁸¹ τῷ νῦν ὡς ἀρχῇ καὶ πρώτῳ χρησαμένων”

movimento. Só há tempo porque há movimento. Neste sentido, poderíamos dizer que existe uma prioridade temporal, pois se não Aristóteles não teria discorrido sobre ela nas *Categorias* e na *Metafísica*. No entanto, é possível inferir igualmente que, se só existe tempo se existe movimento, então este é anterior ao tempo e, portanto, a prioridade quanto ao movimento também é tão correta quanto a prioridade temporal. Deixamos em aberto esta discussão, pois nos parece desviar-nos do real assunto desta seção.

Diferentemente do texto de *Cat.* 12 o qual afirmava que a anterioridade no tempo era a mais fundamental, no texto de *Metaph.* Δ 11 nada é dito acerca do fato de tal prioridade ser ou não a principal. No entanto, ela é, de certo ponto de vista, relevante para os nossos propósitos, a saber, verificar se é possível equacionar a prioridade ontológica (*Metaph.* 1019a 1-4) com a prioridade *kata chronon*. Com efeito, em *Metaph.* Δ 11 o principal tipo de prioridade não parece ser a prioridade temporal, mas a prioridade ontológica. De fato, Aristóteles reconhece:

De certo modo, todas as coisas que se denominam anteriores ou posteriores se denominam de acordo com este último significado⁸²: de fato, ao fim de sua geração, certas coisas podem ser sem as outras (por exemplo, o todo pode ser sem as partes), outras, após a destruição (por exemplo, a parte pode ser sem o todo). De modo semelhante, as demais coisas. (*Metaph.* 1019a 10-14)⁸³.

Nesse sentido, é possível pensar que os outros sentidos de prioridade, inclusive a prioridade *kata chronon*, que estamos abordando, dependem da prioridade segundo a natureza e a *ousia* (Prioridade Ontológica). Com efeito, alguns intérpretes, como Vigo (2006), por exemplo, concordam com este ponto: “[...] em *Metaph.* V 11 se aponta expressamente a dependência de todos os outros significados, incluindo o temporal, da chamada prioridade segundo a natureza e a substância.” (VIGO, 2006, p. 30⁸⁴). Se se concorda com Vigo de que o principal significado de prioridade em *Metaph.* Δ 11 é o da prioridade ontológica e que a prioridade temporal depende desta, é possível, portanto, afirmar que a *ousia* por ser primeira no tempo (*Metaph.* 1028a 33) significa que ela “pode existir sem as demais” coisas (PO)? Dito de outro modo, essa prioridade no tempo de Z 1, sob a qual a *ousia* recebe o adjetivo de

⁸² A tradução do italiano da edição de Reale (1993) está assim: “*In certo qual modo, tutte le cose che si dicono anteriori e posteriori se dicono tali in riferimento a quest’ultimo significato.*” Traduzida deste modo, a passagem se remete mais explicitamente à prioridade ontológica linhas acima. Ao contrário, a tradução de Martínez (1994) e de Angioni (2017) colocam no plural: “*estes significados*”, podendo assim, ao nosso ver, referir-se não diretamente ao significado de prioridade ontológica, mas a todos os outros que Aristóteles apontou. Preferimos optar pelo singular de Reale.

⁸³ Cleary (2010), ao contrário de Vigo (2006), defende que Aristóteles esteja se referindo não à prioridade ontológica, mas à prioridade segundo a potência e ao ato (*Metaph.* 1019a 6-11).

⁸⁴ Todas as referências a VIGO, 2006 são tradução nossa.

“separada”, pode ser equacionada à prioridade ontológica entendida como independência segundo as condições de existência, ou seja, segundo o modo mais tradicional de ler a prioridade como dependência ontológica? Se Vigo (2006) estiver correto, é possível pensar, portanto, que a prioridade temporal seja referida à prioridade ontológica e, conseqüentemente, “ser separado” implica, do mesmo modo, “existência independente” nos termos de condições de existência. No entanto, como mostram as interpretações mais recentes e relevantes, não é possível fazer tal equação entre prioridade temporal e prioridade ontológica nesses moldes.

Primeiramente, é bem difícil encontrar alguma passagem em que Aristóteles permita a existência de alguma *ousia* sem determinados atributos. Tomás de Aquino, ao contrário, ao interpretar a passagem de Z 1, 1028a 33-34 afirmou que é possível encontrar alguma *ousia* sem acidentes (provavelmente o Primeiro Movente como *ousia* imaterial). Mas em Z 1 Aristóteles discorre sobre a *ousia* sensível e material. Portanto, não podemos afirmar que se trate do Primeiro Movente em Z 1. Depois, é preciso observar quais são os requisitos para conceber as condições de existência. Eles são bem colocados por Angioni (2010, p. 85): “(i₅) *A* pode existir independentemente de *B*, ou seja, pode existir sem que *B* exista ao mesmo tempo; (ii₅) *B* não pode existir independentemente de *A*, ao contrário, se *B* existe, *A* necessariamente existe ao mesmo tempo.” Esses requisitos compõem o que, tradicionalmente, denomina-se “condição de independência” ou “dependência ontológica” entendida em termos de existência independente.

No caso da *ousia*, seria preciso dizer, portanto, que sendo *A* a *ousia* e *B* as demais coisas, entenda-se acidentes ou atributos, a *ousia* poderia existir sem estes, mas aqueles não sem esta. É possível ver que a condição (ii₅) poderia ser satisfeita, pois não é possível que *B* (qualquer acidente) exista independentemente de *A* (*ousia*). Já Aristóteles, falando do ser acidental afirma:

As coisas que se dizem que são acidentalmente, se diz desse modo ou porque ambos de fato se atribuem a um mesmo ente⁸⁵, ou porque de fato se atribui a algo⁸⁶, ou porque o próprio item *X* é aquilo a que se atribui o item *F*, do qual o próprio item *X* está sendo predicado⁸⁷. (*Metaph.* 1017a 19-22⁸⁸).

Ao contrário, é difícil perceber de que modo a condição (i₅) possa ser satisfeita, pois seria preciso encontrar alguma *ousia* que pudesse existir independentemente dos atributos ou, de outro modo, “pudesse existir sem”. Tal requisito talvez pudesse ser satisfeito apenas pelas *ousiai* imateriais e incorruptíveis inclusive o Primeiro Movente. Mas aqui se trata de outro tipo

⁸⁵ Por exemplo, tanto o branco como músico pertencem a homem (*Metaph.* 1017a 15-16).

⁸⁶ Por exemplo, músico pertence a homem (*Metaph.* 1017a 13-15).

⁸⁷ Por exemplo, não branco é porque é aquilo de que ele é acidente (*Metaph.* 1017a 18-19).

⁸⁸ Angioni (2003).

de *ousia*. Depreende-se dessa passagem e daquela de *Metaph.* 1028a 31-34 que, para Aristóteles, a *ousia* é primeira nos sentidos mais relevantes de prioridade, sobretudo da prioridade ontológica de Δ 11. Desse modo, *ousiai* são ontologicamente anteriores porque elas são seres *per se* aos quais os outros itens pertencem. Ao contrário, itens tidos como não substanciais pertencem às *ousiai* e são seres acidentais, concomitantes e, nesse sentido, são ontologicamente posteriores e dependentes da *ousia*. Peramatzis (2008) e Corkum (2008) fazem notar a impossibilidade de conceber as *ousiai* a partir da condição de independência existencial. Peramatzis, por exemplo, afirma:

É claro que determinados compostos não podem satisfazer [PE]⁸⁹ em relação aos seus atributos não-substanciais, como os mencionados na passagem de *Metafísica* Δ 7 [...]. Por exemplo, Sócrates pode existir sem estar andando ou ter outro atributo ao invés de estar andando, mas semelhantemente, estar andando pode existir sem a existência de Sócrates e ser um atributo de outra substância. [...] A prioridade não pode ser aplicada a substâncias particulares em relação aos seus atributos não-substanciais, se concebida como capacidade de ser – seja existindo ou sendo o que é – sem elas, mas não inversamente. Se assim for, determinadas substâncias não podem, aparentemente, satisfazer qualquer requisito de prioridade ontológica à maneira da asserção de independência [AI]. (PERAMATZIS, 2008, p. 203-204).

Assim, pensar na prioridade ontológica como independência existencial da *ousia* relativamente às demais categorias parece ser algo que Aristóteles não sustentaria. A *ousia* tem um tipo específico, diria próprio, de ser, mas isso não implica afirmar que ela possa ser entendida segundo as condições de existência. O debate sobre a equação da prioridade ontológica com a prioridade temporal, acrescida esta pela separação, não encontrou ainda uma solução clara e, portanto, permanece um enigma em aberto. Defender que a *ousia* é anterior segundo a natureza e a *ousia*⁹⁰ em termos de condições de existência, pura e simplesmente, levanta uma série de problemas que não apontaremos aqui dada a extensão demasiada do assunto. No entanto, parece claro que é difícil pensar de que modo a prioridade em existência seria suficiente para determinar a primazia da *ousia* já que é possível, por exemplo, encontrar algo que, não sendo *ousia*, tenha prioridade em existência relativamente ao que, de fato, é uma *ousia*. Poderíamos pensar, por exemplo, em dois itens *A* e *B* em que *A* seja o calor e *B* os animais. Aplicando as condições propostas por Angioni (2010, p. 85), podemos dizer que o

⁸⁹ Prioridade em Existência.

⁹⁰ Pode soar redundante falar da prioridade da *ousia* segundo a natureza e a *ousia*. No entanto, uma ponderação de Vigo (2006, p. 31) parece-nos bastante esclarecedora: “Convém esclarecer que não há petição de princípio na afirmação de que a substância ou οὐσία é anterior aos acidentes κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, pois nesta última expressão a palavra οὐσία carece de significado técnico e não designa a primeira categoria, mas significa, igualmente que φύσις, ‘natureza’, ‘modo de ser’ ou mesmo ‘ser’.”

calor é anterior em existência aos animais dado que aquele pode existir sem que os animais existam. Mas, inversamente, não poderíamos afirmar que os animais possam existir independentemente do calor, pois se aqueles existem este existe necessariamente. Desse modo, as condições (i₅) e (ii₅) são satisfeitas. Todavia,

[...] o calor não é uma substância, sendo, porém, anterior a um amplo gênero de substâncias (os animais) quanto às condições de existência. Isso prova, assim, que a prioridade em existência não é suficiente para determinar a primazia ontológica da substância. (ANGIONI, 2010, p. 88).

Dessa forma, não poderíamos afirmar que seja possível associar a prioridade temporal de *Metaph.* 1028a 32-33 com aquela prioridade em existência de Δ 11, 1019a 1-4 pura e simplesmente. A grande maioria dos intérpretes que insistem em fazer tal associação, como por exemplo, Vigo (2006) e Fine (2004) segue, por assim dizer, uma interpretação mais tradicional dessa passagem sobre a anterioridade temporal da *ousia*. Outros intérpretes mais heterodoxos, como por exemplo, Peramatzis (2008; 2011), Corkum (2008) e Angioni (2010) preferem fazer outro tipo de leitura que nos parece mais razoável não somente no levantamento das dificuldades que a leitura tradicional coloca, mas também na possibilidade de apresentar novas contribuições sobre o assunto. Não é possível esquecer que a prioridade temporal está caracterizada pelo aspecto da separação e que, entretanto, é preciso também levantar algumas questões sobre tal aspecto, tarefa que empreenderemos adiante.

Se por um lado a prioridade em existência não é condição *suficiente* ela também não é *necessária* para determinar, do mesmo modo, a primazia ontológica da *ousia*. Tomando novamente os requisitos da prioridade em existência⁹¹ (*Metaph.* 1019a 1-4) é difícil ver de que modo, pelo menos o primeiro requisito poderia ser satisfeito. De fato, a *ousia* deveria existir independentemente de qualquer propriedade, de acordo com tal requisito. Ou seja, ela deveria existir sem que determinada propriedade exista ao mesmo tempo. É difícil ver como Aristóteles poderia conceber uma *ousia* como existindo sem seus concomitantes. Tal requisito, que Angioni chama de (i₅), poderia ser satisfeito apenas pelas *ousiai* incorruptíveis incluindo o Primeiro Movente. Mas aqui em *Z* Aristóteles está discutindo sobre as *ousiai* sensíveis corruptíveis. Assim, embora possamos admitir que o segundo requisito, isto é, que as propriedades não poderiam existir independentemente de uma *ousia*, possa ser satisfeito, fica difícil satisfazer o outro qual seja, que a *ousia* pudesse existir independentemente de qualquer propriedade das demais categorias. E, por isso, a prioridade no tempo sob a qual a *ousia* é

⁹¹ A pode existir independentemente de B, mas B não pode existir independentemente de A, respectivamente.

caracterizada pelo adjetivo “*chôriston*” não poderia ser equacionada à prioridade em existência nem como condição suficiente tampouco como condição necessária.

Corkum (2008) fez notar, de fato, que é problemático admitir a tese da independência existencial da *ousia* relativamente às propriedades das demais categorias. Argumentando contra tal tese, ele propõe duas ideias chave que decorrem da afirmação de que *A* pode existir sem *B*⁹²: para qualquer dado *B*, *A* pode existir sem que *B*; e *A* pode existir sem qualquer *B*. Concentrar-nos-emos, porém, apenas na primeira sentença, a qual Corkum nomeou de *IE*₁⁹³, para corroborar a ideia de que a prioridade em existência não é condição necessária para determinar a primazia ontológica da *ousia*. Corkum afirma:

[...] as substâncias individuais não possuem essa capacidade [de existir sem os atributos] em relação a todos os tipos de não-substâncias. Considere *propria*, propriedades necessárias, mas não essenciais. Um exemplo tradicional, não o de Aristóteles, de um *proprium* para os humanos é a risibilidade. Se a risibilidade é realmente um *proprium* para os seres humanos, então Cálías não pode existir sem a risibilidade. (CORKUM, 2008, p. 72⁹⁴).

O mesmo se poderia afirmar sobre atributos universais como a cor, por exemplo. É inteiramente correto admitir que nenhuma *ousia* pode existir separada dessa propriedade universal: Cálías não pode existir sem cor. Portanto, “é necessário restringir aquilo de que as substâncias são ontologicamente independentes, se quisermos ver a independência ontológica como *IE*₁.” (CORKUM, 2008, p. 73). Portanto, se quisermos explicar a prioridade no tempo entendida sob a ideia da prioridade em existência é preciso que todas as *ousiai* satisfaçam o requisito de poderem existir sem determinados atributos. Com efeito, toda *ousia* sensível visível tem grandeza e se tem grandeza tem peso e dimensões e isso se configura como sendo quantidade ou qualidade que, por sua vez, não são *ousiai*, mas são ditas da *ousia*. Como isso parece ser uma tarefa impossível, reiteramos, a partir do que foi dito, o quão difícil é compreender a prioridade temporal regida pela prioridade em existência.

Dois resultados prévios podem ser adquiridos a partir disso. Primeiro é que o texto das *Cat.* 12 e de *Metaph.* Δ 11 pode contribuir para pensar na prioridade segundo o tempo da *ousia*, mas parecem, do mesmo modo, serem insuficientes, pois é possível pensar que o Filósofo não tenha em mente as mesmas noções de “tempo” presente em *Z* 1, 1028a 32-33 e nos textos de *Cat.* e *Metaph.* Δ 11. Estes dois parecem coincidir quanto ao sentido, mas é difícil perceber de

⁹² Entenda-se *A* como sendo *ousia* e *B* como sendo determinado atributo.

⁹³ Independência Existencial (CORKUM, 2008, p. 72).

⁹⁴ Todas as referências a CORKUM (2008) são tradução nossa.

que forma pudessem, igualmente, estar sob a condição de *chôriston*. Além disso, é possível perceber que a prioridade *kata chronon* não poderia ser posta sob a égide da prioridade *kata physin kai ousian* em termos de condições de existência, pois este tipo de prioridade não é condição suficiente tampouco necessária para determinar a primazia da *ousia* posta em *Metaph. Z*.

3.4 Prioridade em Aristóteles: *κατὰ ἐνέργειαν*

Para levantar alguns aspectos sobre a prioridade segundo o ato (*κατὰ ἐνέργειαν*) ou segundo a atualidade, alguns traduzem também por efetividade, verificaremos duas expressivas passagens no *corpus* metafísico de Aristóteles que podem nos ajudar a pensar sobre tal prioridade. Utilizaremos, igualmente, da análise e elucidações que Cleary (2010) propôs sobre tal prioridade. Começemos por apontar uma passagem ainda em Δ 11 em que o Estagirita afirma:

Em seguida, são anteriores de modo diversos as coisas que o são por potência e as que o são em ato. De fato, certas coisas são anteriores em potência, outras, em ato, por exemplo: em potência, a metade é anterior à linha inteira, assim como a parte é anterior ao todo, e a matéria, anterior à *ousia*; mas em ato, são posteriores, dado que serão em ato apenas quando seus correlatos se destroem. (*Metaph.* 1019a 6-11).

Aqui Aristóteles está, de certo modo, dando uma explicação embrionária do que será mais bem desenvolvido em *Metaph. Θ*. Em outra passagem (*Metaph. E* 2, 1026b 1-2) ele também afirma a multiplicidade dos significados de ser e, entre os três mencionados, está o ser segundo a potência e o ato. Cleary (2010) acredita que, contra o enfoque platônico, Aristóteles introduz uma nova perspectiva do ser e da *ousia* quando fala da prioridade segundo a potência e o ato. Tal ideia configura, por assim dizer, um diferencial importante por se tratar de uma teoria genuinamente aristotélica. Na passagem acima é notável que Aristóteles somente exemplifica de que modo se pode dizer que algo é anterior segundo a potencialidade (semirreta é anterior à linha inteira; a parte anterior ao todo; a matéria anterior à *ousia*). Os mesmos exemplos se aplicam na anterioridade segundo o ato, mas do modo inverso e Aristóteles não se dá ao trabalho de fazer a inversão. Assim, o que foi dito ser anterior segundo a potência é posterior segundo o ato. Sobre as ll. 10-11 (“mas em ato, são posteriores, dado que serão em ato apenas quando seus correlatos se destroem”) Cleary supõe que:

Dada a ausência de evidência em sentido contrário, devemos supor que, todavia, está aplicando o critério de prioridade com relação à natureza e a substância, isto é, qualquer coisa que pode “existir” sem as demais é anterior, enquanto que o que não pode “existir” sem as demais é posterior. (CLEARY, 2010, p. 86).

A suposição é feita motivada pelas colocações de Ross (1924 *apud* CLEARY, 2010) e de Kirwan (1971 *apud* CLEARY, 2010) sobre a dificuldade em entender o que Aristóteles quer dizer ao afirmar que as partes são posteriores ao todo segundo o ato. Cleary faz notar que Kirwan levanta passagens tanto da *Ph.* (250a 24-25) quanto da própria *Metaph.* (1035b 11-12) para fazer sua versão, um tanto artificial para ele, do que se disse sobre as partes materiais serem posteriores ao todo segundo o ato. De fato, isso pode criar uma dificuldade dado que em tais passagens Aristóteles parece, justamente, afirmar o contrário do que disse em *Metaph.* 1019a 6-11. Em *Ph.* 250a 24-25, por exemplo, ele afirma: “Tomada em si mesma, esta parte de milho não pode mover tal quantidade de ar se não está no todo; pois um grão não é mais que uma parte potencial do todo.” Isto é, quando o todo existe, as partes existem potencialmente. E em Z 10 ele diz: “[...] são posteriores todos os itens que são partes enquanto matéria, isto é, nos quais o todo se divide como matéria.” (*Metaph.* 1035b 11-12). A proposta de solução dada por Cleary para esse impasse posto por Kirwan é a seguinte:

Nesta passagem Aristóteles não disse que as partes materiais são anteriores na atualidade, e Kirwan não oferece um argumento convincente para comprometê-lo a semelhante posição. [...] ainda que ser anterior na atualidade (i.e. na substância) significa que as partes materiais “não podem existir sem” a forma substancial, isto não é incompatível com “poder existir depois” porque “existência” tem muitos sentidos (CLEARY, 2010, p. 87-88).

Não entraremos em pormenores sobre este ponto, dado que não é o nosso objetivo analisar estas linhas específicas, mas compreender em que consiste a prioridade segundo o ato. Outra dificuldade surge quando voltamos a atenção para as ll. 11-14 de *Metaph.* 1019a. Nessa passagem, como fizemos notar anteriormente, Aristóteles remete os vários significados de “anterior” e “posterior” a um sentido. Convém citar novamente as linhas em questão: “De certo modo, todas as coisas que se denominam anteriores e posteriores se denominam de acordo com este último significado.” (*Metaph.* 1019a 10-11). A qual significado Aristóteles se refere quando diz “este último significado” (*kata tauta legetai*)? Remete à prioridade ontológica das ll. 1-4 ou à recente prioridade segundo o ato?

Há divergência entre os intérpretes sobre este ponto. Na interpretação de Alexandre de Afrodísia, por exemplo, o último significado se refere à potência e ao ato: “Com estas palavras

indica que em um certo sentido todas as coisas ditas anteriores e posteriores são ditas tais em referência a este significado de potencialidade a atualidade.” (ALEX., *In Metaph.* 387, 35–388, 1, p. 955⁹⁵). Reale diz que a interpretação de Alexandre está errada, pois Aristóteles se refere à prioridade segundo a natureza e *ousia* de 1019a 1-4, pois “nem todos os significados de anterior podem ser reduzidos a este, nem o anterior segundo a potência e o ato é um significado por si, mas é simplesmente uma distinção interna ao significado de anterior segundo a natureza e a substância.” (REALE, 2002, p. 254). Ross (*apud* CLEARY, 2010) também concorda que Aristóteles não esteja se referindo à prioridade segundo a potência e ao ato, mas à prioridade ontológica. Na mesma linha interpretativa, Vigo (2006) também acredita que o Estagirita se refira explicitamente à prioridade ontológica. No entanto, entre os intérpretes modernos, Cleary defende, como Alexandre, a ideia de que Aristóteles esteja, de fato, referindo-se à prioridade segundo o ato quando usa a expressão *kata tauta legetai*: “[...] é, todavia possível interpretar esta passagem dizendo que de um certo modo todos os significados de prioridade se podem expressar em termos de prioridade segundo a potencialidade e a atualidade.” (CLEARY, 2010, p. 89). E exemplifica da seguinte forma:

Por exemplo, algumas coisas que são anteriores no tempo (como a criança em relação ao homem) não são anteriores na substância, mas são anteriores na potencialidade; enquanto que outras coisas (como o pai em relação ao filho) não são somente anteriores na substância, mas também na atualidade. [...]. Mais ainda, em seu extenso tratamento da prioridade segundo a potencialidade e a atualidade em *Metafísica* Theta 8, Aristóteles trata de mostrar como este sentido geral pode cobrir os outros sentidos principais de prioridade. (CLEARY, 2010, p. 89).

Sem a pretensão de resolver este impasse referente a qual sentido de prioridade Aristóteles está se referindo com a expressão “*kata tauta legetai*”, convém admitir que a proposta de Cleary é bastante razoável. Pois, com efeito, a solução dessa dificuldade não afeta necessariamente a nossa investigação nesta seção sobre prioridade, muito embora se admitirmos que o sentido principal de prioridade seja aquele segundo a natureza e a *ousia* nos comprometemos em afirmar que a *ousia* pode existir sem as demais categorias e isso, como visto, cria uma série de dificuldades. Por outro lado, se admitirmos, na linha interpretativa de Alexandre e Cleary que se refere à prioridade segundo o ato, os aparentes impasses podem ser solucionados.

⁹⁵ Tradução feita a partir do italiano de Movia (2007).

Por isso, vejamos o que Aristóteles diz a respeito da prioridade *κατὰ ἐνέργειαν* no livro Θ em que ele apresenta sua ideia sobre a potência e o ato, uma doutrina que não aparece em nenhum de seus predecessores e, por isso, é genuína. Deteremos-nos no capítulo 8 de Θ. Aristóteles inicia o capítulo com uma afirmação que já entrevê e confirma a importância que ele dá a este tipo de prioridade: “Visto que se encontra delimitado de quantos modos se diz ‘anterior’, é evidente que o ato é anterior à potência.⁹⁶” (*Metaph.* 1049b 4). E aponta o principal sentido dessa tese enunciando os três aspectos nos quais o ato é anterior: segundo a definição (*λόγῳ*), segundo a *ousia* (*τῆ οὐσίᾳ*) e segundo o tempo (*χρόνῳ*). Neste último aspecto, o ato é anterior de um modo, mas não de outro. (*Metaph.* 1049b 10-12). Em síntese, esses três tipos de anterioridade do ato em relação à potência se assemelham àqueles da *ousia* enunciados em Z 1, exceto pela prioridade do ato segundo a *ousia*. No entanto, aqui em Θ 8, Aristóteles explica cada um desses aspectos de prioridade do ato, tarefa que ele não fez a respeito da prioridade temporal em Z 1 (1028a 33-34).

Segundo a definição, ele afirma: “É necessário que a definição e o conhecimento do ato estejam previamente dados em relação à definição e ao conhecimento da potência ” (*Metaph.* 1049b 16-17). É o mesmo sentido que ele usara em Z 1 ao dizer que a *ousia* é anterior segundo a definição, pois a definição das demais categorias implica necessariamente a da *ousia*. Desse modo, a definição de potência implica necessariamente a definição de ato e, por isso, este é anterior segundo a definição àquela. Cleary (2010, p. 97) observa: “[...] se queremos definir ou conhecer uma capacidade de fazer algo, devemos observar a definição ou o conhecimento da atividade mesma. [...] este tipo e prioridade na definição tem implicações metafísicas diretas.” Ao invés de explicar segundo a ordem que enunciara (1.definição, 2.*ousia* e 3.tempo), Aristóteles inverte a ordem e passa a explicar em que sentido o ato é anterior no tempo e em que sentido não é anterior. Naturalmente deveria explicar primeiro em que sentido é anterior segundo a *ousia*, mas inverte a ordem tal como fez também em Z 1.

A prioridade temporal contém, por assim dizer, a mais contundente tese aristotélica sobre o sentido do ser como ato e potência. Ele afirma em que sentido o ato é anterior e em que sentido não é do seguinte modo: “Segundo o tempo é anterior no seguinte sentido: é anterior aquilo que está em ato e é idêntico em forma; no entanto, em número, não é anterior.” (*Metaph.* 1049b 18-19⁹⁷). Aqui se enuncia de que modo o ato é anterior pelo tempo: segundo a espécie, sim, mas numericamente, não. Numericamente deve ser entendido como “indivíduo particular” não se tratando do mesmo indivíduo ou da espécie. Aristóteles explica a sua tese utilizando o

⁹⁶ “φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστίν”.

⁹⁷ “τὸ τῷ εἶδει τὸ αὐτὸ ἐνεργούν πρότερον, ἀριθμῷ δ’ οὐ.”

exemplo do homem, do trigo e do olho. Ele diz que: “[...] este homem que já é em ato, este trigo e alguém que está atualmente vendo, são quanto ao tempo, anteriores a matéria, a semente e o que é capaz de ver e estes últimos são em potência, mas não em ato homem, trigo e alguém que vê.” (*Metaph.* 1049b 20-24). Aqui é dito mais sobre o sentido em que a potência é anterior. O sentido seguinte que se diz sobre a espécie constitui, por assim dizer, o cerne da anterioridade do ato relativamente à potência: “Pois aquilo que é em ato vem a ser, sempre, a partir de algo que é em potência e devido a algo que é em ato; por exemplo, um ser humano vem a ser a partir de um ser humano [...], pois sempre um item primeiro move, e aquilo que move já é em ato.” (*Metaph.* 1049b 25-27). O sentido em que a potência é anterior no tempo ao ato pode ser aplicado ao exemplo da criança e do ser humano adulto. Aquela, com efeito, vem antes do adulto maduro enquanto potência (criança: potência / adulto: ato). Na ordem da geração, a criança (potência) é anterior, mas na ordem do ser ou da “substância” o adulto é que é anterior (ato). Cleary faz notar que a ordem se inverte quando perguntamos sobre a causa motora da criança:

Para Aristóteles esta (causa motora) resulta ser um homem desenvolvido que engravida uma mulher e assim coloca em movimento o processo, cuja completude é outro homem maduro do mesmo tipo. É a partir de exemplos como estes que obtém sua conclusão geral de que é sempre através da atuação de algum ser atual que outra coisa vem a ser um ser atual a partir do estado de ser potencial. (CLEARY, 2010, p. 98).

Nessa perspectiva, para que haja um ser humano em ato é preciso que exista outro ser humano já em ato que se torna causa do processo de vir a ser. E, nesse sentido, o ato é anterior à potência segundo o tempo. Com efeito, como poderia um ser humano vir a ser sem a existência de outro ser humano já em ato, diga-se, de outro ser humano já existente? Poderia gerar-se do nada? Aristóteles não pensa nessas categorias *ex nihilo* e, destarte, é preciso que o ato seja anterior na ordem temporal, pois como ele questiona em Λ 6: “De fato, como algo poderia mover-se, se não houvesse uma causa em ato?” (*Metaph.* 1071b 29⁹⁸). E, com efeito, em Z 7 quando discorre sobre em quais sentidos se gera por natureza, ele corrobora: “[...] e aquilo por obra de que vem a ser é a natureza concebida como forma, e que é homóforme (mas é ela mesma em outro): de fato, é um ser humano que gera um ser humano.” (*Metaph.* 1032a 23-25). É possível pensar, ao contrário, em algo que seja já em ato, mas desprovido da potência de vir a ser outro algo em ato? Poderíamos responder assertivamente que tal caso seria satisfeito pelo

⁹⁸ Angioni (2005).

Primeiro Movente presente na reflexão do livro Λ (6-10) dado que ele é ato puro: “[...] é preciso haver um princípio tal que sua *ousia* seja ato. Além disso, é preciso que tais *ousiai* sejam sem matéria, pois é preciso que elas sejam eternas, se, justamente, há algo mais eterno. Portanto, elas são ato.” (*Metaph.* 1071b 20-22). Se elas são imateriais, são, por assim, dizer, desprovidas de potencialidade. Fica dito, portanto, em que sentido o ato é anterior, no tempo, à potência e em que sentido não é.

Por fim, uma elucidação sobre a prioridade do ato segundo a *ousia* ($\tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$)⁹⁹. Em que sentido o ato é anterior na *ousia*? “[...] as coisas que são posteriores no vir a ser são anteriores pela forma e pela *ousia* (por exemplo, o adulto é anterior à criança e o homem ao esperma, pois um já possui a forma e o outro não) [...]” (*Metaph.* 1050a 4-6). Este é o primeiro sentido que Aristóteles dá a anterioridade do ato segundo a *ousia*. Aristóteles parece entender que um ser humano adulto (último na ordem da geração das *ousiai* sensíveis) já possui a forma, ou a *ousia* enquanto que a criança, como uma fase do desenvolvimento humano, ainda não possui, por assim dizer, a forma ou a *ousia* de um ser humano completo. O mesmo se aplica na relação entre ser humano e esperma, pois para que este último exista é necessário que exista, antes, um ser humano já em ato. Poderíamos compreender sua maneira de pensar a partir da prioridade temporal do ato: para que algo venha a ser em ato é preciso que exista algo já em ato. Nesse sentido, o ato é anterior $\tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ pois ele coincide, por assim dizer, com a forma ou a essência das coisas. O seu argumento é mais esclarecido quando afirma: “Tudo o que vem a ser progride para um princípio e acabamento (pois é princípio aquilo *em vista de que*, e o vir a ser é em vista do acabamento), e é acabamento o ato, e em vista dele que a potência é adquirida.” (*Metaph.* 1050a 6-9). Ou seja, tudo o que é gerado se encaminha para um fim (aspecto teleológico aristotélico). E, nessa perspectiva, Cleary (2010, p. 100) explica: “A meta mesma é uma atualidade ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) no sentido de que o adulto maduro tem a posse completa da forma substancial.”

À primeira vista poderíamos perguntar: em que sentido é possível dizer que uma criança não tem a forma ou a essência de ser humano em ato, mas somente em potência, e a forma ou a essência pertença em ato somente ao ser humano adulto? Uma criança também não é ser humano? Tal questionamento poderia suscitar uma aparente conclusão: ora, se um ser humano adulto que existe efetivamente é anterior pelo ser (ou pela *ousia*) à criança, é possível afirmar, portanto, que a atualidade existe independentemente da potencialidade, mas não vice-versa. As

⁹⁹ Lucas Angioni (2004) traduz $\kappa\alpha\iota\ \tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ por “modo de ser”.

atualidades, portanto, são ontologicamente independentes das potencialidades. Essa ideia é possível que seja positiva, mas é preciso esclarecê-la.

Charlotte Witt (1994), com efeito, aposta na prioridade ontológica do ato em relação à potência. Para ela a prioridade na *ousia* do ato é definida do seguinte modo: *A* é anterior em ser a *B* se *A* pode existir sem *B*, mas *B* não pode existir sem *A*. Comentando a passagem de *Metaph.* 1050a 4-11 em que Aristóteles fala justamente sobre a prioridade segundo a *ousia*, Witt afirma:

Aristóteles explica a prioridade no ser da atualidade em relação à potencialidade, não em termos de prioridade ontológica, mas em termos de relação teleológica entre as duas. E não há conexão óbvia entre a relação teleológica que une potencialidade à atualidade e a ideia de que as potencialidades são ontologicamente dependentes das atualidades. (WITT, 1994, p. 218¹⁰⁰).

Embora ela afirme que não haja dependência ontológica da atualidade em relação à potencialidade, mais adiante em seu artigo ela vai defender tal ideia devidamente esclarecida. O ponto fundamental consiste em afirmar, com Aristóteles, (1) que as atualidades têm sua forma e as potencialidades não e, além disso, (2) que tudo o que passa a ser se move em direção a um princípio ou fim (*Metaph.* 1050a 4-11). Essas duas razões dadas pelo Estagirita, quando devidamente entendidas, explicam, na visão de Witt, a prioridade ontológica do ato. Parece bastante claro a partir da passagem 1050a 4-11 que o fim ou princípio ao qual Aristóteles se refere é, justamente, um ser humano maduro, adulto, por assim dizer, completo. Considerando esse ponto, é claro perceber porque uma criança não poderia ser dita em ato ou ter sua forma (ser humano) plenamente realizada, pois não seria madura, adulta, completa. Grosso modo, é dessa maneira que Aristóteles está pensando. “O vocabulário de Aristóteles de potencialidade e atualidade – de modos de ser – permite que ele diga que a criança é humana, embora sua forma ainda não seja atual.” (WITT, 1994, p. 228). E em que sentido sua forma ainda não é atual? No sentido teleológico, pois

Se a criança existe para o fim, pensa Aristóteles, então o fim deve existir. No caso da criança, o fim em questão é ser humano, um certo tipo de existência que podemos especificar em termos de capacidades e atividades humanas. A criança existe para se tornar totalmente humana; ela está a caminho desse fim. (WITT, 1994, p. 228).

¹⁰⁰ Todas as referências a WITT (1994) são tradução nossa.

Numa passagem do livro M da *Metaph.*, Aristóteles parece expressar a mesma ideia da prioridade na *ousia* que está presente em Θ 8. Ele afirma o seguinte: “Pois, anteriores segundo a *ousia* são as que, separadas, são superiores às outras no ser [...]”. (*Metaph.* 1077b 2¹⁰¹). Aqui não nos interessa, pelo menos agora, o aspecto da separabilidade, mas sim o que significa ser anterior segundo a *ousia* que é a mesma ideia expressa em Θ 8 de que o ato é anterior segundo a *ousia*. Se voltarmos algumas linhas na passagem de M 1077a 31-32 perceberemos uma condição necessária para Aristóteles considerar corpos como *ousiai*. Ele diz: “O corpo é certa *ousia*, pois já está de algum modo completo [...]” (*Metaph.* 1077a 31-32¹⁰²). Angioni (2010) faz notar que este é, justamente, o requisito para que algo possa ser considerado anterior em *ousia*, ou seja, ser um todo perfeito e acabado, ou como diz Aristóteles, completo ($\tau\acute{o}$ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$). De fato, se nos voltarmos para *Metaph.* Δ 1021b 12-13 encontraremos Aristóteles definindo $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ como sendo “aquilo fora de que não é possível tomar algo, isto é, nenhuma parte [...]” (*Metaph.* 1021b 12-13). Ser anterior segundo a *ousia*, portanto, parece consistir num todo perfeito e acabado, ou seja, numa completude que, no entanto, não deve necessariamente significar existência independente. Com efeito, uma *ousia* para ser um todo perfeito e acabado, ou uma completude, necessita da execução de sua função. Por exemplo, um ser humano constitui um todo perfeito e acabado ao qual nada lhe falte para ser o eu é, isto é, um ser humano. No entanto, se se pensa em um ser humano débil, sem capacidade racional ou intelectual, pense-se, por exemplo, em um ser humano em estado vegetativo em que não consegue mais discernir se é dia ou é noite, ele não terá o exercício de sua função (*forma*) e a sua completude ficará deficiente. É nesse sentido que a ideia de completude não constitui necessariamente a existência independente.

Nesse sentido, considerando a ideia de todo perfeito e acabado ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$), Angioni julga que Aristóteles concebe a noção de prioridade em *ousia* definindo-a pela conjunção dos seguintes critérios: “(i₇)¹⁰³ A constitui um todo perfeito e acabado, no qual B pode estar de certo modo incluído; (ii₇) B não constitui um todo acabado, no qual se pudesse dizer que A está incluído.” (ANGIONI, 2010, p. 91). A mesma ideia e tais requisitos podem, perfeitamente, serem aplicados à passagem em que Aristóteles afirma a prioridade do ato segundo a *ousia* em relação à potência (*Metaph.* 1050a 4-6). Assim, (1) o ato constitui algo a que nada falta, no qual

¹⁰¹ Lucas não traduziu o livro M. Utilizamos aqui a tradução de Martínez (1994).

¹⁰² O livro M é uma discussão contra os platônicos que outorgavam às entidades matemáticas o título de *ousiai*. E o contexto da passagem é exatamente este. Corpo, nesse sentido, contrasta com as entidades matemáticas.

¹⁰³ Angioni faz a indicação (i₇) e (ii₇) para indicar os requisitos de tal prioridade. Antes, em seu artigo, ele já indicara outros requisitos referentes a outros tipos de prioridade.

a potência pode estar de certo modo incluída, mas (2) a potência não constitui um todo acabado, algo a que nada falta, no qual se pudesse dizer que o ato está incluído. Angioni esclarece:

Pode-se dizer que o adulto é “anterior em substância à criança” (1050a 5-6), porque (i₇) o adulto constitui um todo perfeito e acabado, *algo a que nada falta* em referência ao qual a criança pode ser entendida como uma etapa em sua gênese e desenvolvimento; (ii₇) mas a criança não constitui um todo acabado, em referência ao qual o adulto pudesse ser entendido como uma etapa em sua gênese e desenvolvimento. (ANGIONI, 2010, p. 93).

Essas elucidações são importantes para compreender o que Aristóteles pretende ao afirmar que aquilo que na ordem da geração é posterior, na ordem da forma ou da essência é anterior. Por mais que a criança venha primeiro na ordem da geração, o ser humano adulto é anterior na essência ou na forma, pois este, de certo modo, é completo. De fato, se pensarmos que a completude de um ser humano adulto é constituída, por exemplo, pela sua capacidade de pensar racionalmente, pela capacidade de se locomover sozinho, de alimentar-se sozinho, de ter intenção em suas ações etc., não poderíamos afirmar isso da criança e, nessa perspectiva, ela é incompleta. Desse modo, portanto, fica esclarecido, sucintamente, em que sentido o ato é anterior à potência.

3.5 Algumas categorias de “separação” em Aristóteles

O tema da separação é bastante recorrente nos vários contextos filosóficos da obra do Estagirita assim como é demasiado longo e denso. Em várias passagens do *corpus aristotelicum* há inúmeras ocorrências do termo *chôris* e seus derivados (*chôriston*, *chôristos*, *chôridzein* etc.). Todavia, em um trabalho desta natureza não é possível abordar os vários sentidos e significados de “separação” e seus desdobramentos na filosofia aristotélica tampouco é este o nosso objetivo. No entanto, é mister considerar algumas observações que consideramos importantes para compreender, posteriormente, o possível sentido que pode ser dado à separação da *ousia* apontada na passagem de *Metaph. Z 1*. É plausível afirmar que há vários tipos de separação na filosofia de Aristóteles. No entanto, abordaremos especificamente quatro tipos, a saber, separação ontológica, separação local, separação de outras *ousiai* e separação pelo pensamento. Na verdade, consideramos esses quatro sentidos relevantes no que tange às possíveis conclusões que poderão ser tomadas sobre a separação da *ousia*, no contexto específico de *Z 1*.

Um pressuposto ou preâmbulo hipotético precisa ser mencionado aqui. É possível que Aristóteles tenha cunhado o *uso técnico* da palavra “separação”. É o que defende Donald Morrison (1985a). Segundo o intérprete, após fazer algumas considerações gramaticais que resultaram na indefinição se *chôristos* significa ou não “separado” ou “separável”, e depois de propor uma investigação sobre o significado do termo em autores anteriores a Aristóteles, provavelmente, segundo o intérprete, o Estagirita e o seu círculo cunharam o termo *chôristos* e o seu significado. Morrison defende que: “Embora a perda de grande parte da literatura do período impeça a certeza, ainda é muito forte a probabilidade que Aristóteles, ou seu círculo, tenha cunhado a palavra.” (MORRISON, 1985a, p. 92¹⁰⁴). A razão da ausência de *chôristos* nas *Categorias* e nos *Tópicos*, por exemplo, e o uso da palavra em contextos não metafísicos como *Geração dos Animais*, *História dos Animais* e *Política* “são indícios de que Aristóteles não tem o hábito de usar a palavra, dada a completa ausência dela em literatura anterior. Sendo assim, a melhor explicação para o não uso aristotélico da palavra é que ela ainda não existia.” (MORRISON, 1985a, p. 92). Portanto, a probabilidade de que Aristóteles tenha criado o termo *chôristos* se sustenta na visão do autor:

Se Aristóteles cunhou a palavra *chôristos* quase certamente cunhou-a para servir como um termo técnico ou semitécnico do discurso filosófico. Tendo esse propósito, ele não teria razão para tornar a palavra ambígua desde o início e uma forte razão para mantê-la unívoca uma vez em uso. (MORRISON, 1985a, p. 93).

É possível pensar que Aristóteles tenha criado o termo *chôristos* dado a escassez de ocorrências em autores anteriores. No entanto, a tese pode ser muito primária. Se por um lado, é possível que o Estagirita tenha atribuído um sentido técnico ao termo, por outro lado a “teoria” da separação já estava presente em Platão, por exemplo, se não com o termo técnico *chôristos*, mas com a teoria das Formas e a ideia da co-destruição. Mantenha-se a hipótese de Morrison no horizonte da discussão.

3.5.1 SEPARAÇÃO ONTOLÓGICA

No tocante à passagem de *Metaph. Z 1* em que Aristóteles afirma que a *ousia* é a única das categorias que é separada, a grande maioria dos intérpretes entende este aspecto da separabilidade como independência e dependência ontológica (separação ontológica).

¹⁰⁴ Todas as referências a MORRISON (1985a) são tradução nossa.

Remetem imediatamente tal aspecto da *ousia* (*chôriston*) à passagem de *Metaph.* Δ 11, 1019a 1-4 sobre a prioridade segundo a natureza e a *ousia* que vimos anteriormente¹⁰⁵. Isso significa dizer, por exemplo, que quando *A* é *separado* de *B*, *A* existe sem que *B* exista necessariamente. Neste caso, *A* é *ontologicamente separado* de *B*. Mas o inverso não é verdadeiro, pois *B* só pode existir se *A* necessariamente existir. Logo, *B* não é *separado* de *A*. Nesse exemplo simples, pode-se dizer que *A* tem a *independência ontológica*, ou autonomia ontológica em relação a *B* que, por sua vez, depende necessariamente de *A*. Em outros termos, *A* teria existência independente e isso cria uma série de dificuldades apesar de ser a ideia mais comumente aceita entre os intérpretes sobre a separação.

Consideremos, por exemplo, que água e ser humano sejam *ousiai*¹⁰⁶. Qual desses dois itens tem prioridade ontológica em relação ao outro? É possível dizer que a água tem prioridade em existência quando comparada com a *ousia* ser humano. Com efeito, caso não existisse o ser humano, o elemento água poderia continuar a existir. Porém, o contrário não é verdadeiro, pois caso a água não existisse, o ser humano não poderia existir, pois a sua existência depende necessariamente da existência da água. A dificuldade é que ser humano também é *ousia*. Então, algumas *ousiai* têm prioridades “mais” do que outras? Isso contraria o que Aristóteles diz nas *Categorias*:

Mas das próprias espécies – daquelas que não são gêneros – nenhuma é mais *ousia* do que a outra; pois não é mais adequado dizer de um certo homem que é um homem do que dizer de um certo cavalo que é um cavalo. E, do mesmo modo, também nenhuma *ousia* primeira é mais *ousia* do que outra; pois um certo homem não é mais *ousia* do que um certo boi. (*Cat.* 2b 22-28).

Dessa maneira, o aspecto da separação não pode ser redutível somente à independência ontológica (interpretação tradicional da separação como existência independente). A questão da separabilidade envolve outros sentidos, como por exemplo, a separação local, ou pelo pensamento os quais são, por assim dizer, o assunto da *ousia*. No entanto, a *ousia* constitui o pano de fundo pelo qual podemos refletir acerca da separabilidade.

Morrison (1985a) fez um estudo minucioso das várias ocorrências do termo *chôriston* no *corpus aristotelicum*. E nas passagens que ele considera “problemáticas”¹⁰⁷ há uma em particular que diz respeito à *ousia*. É a passagem de *Geração e Corrupção* em que Aristóteles diz: “[...] não é possível haver mistura do branco e do saber, nem de nenhuma outra coisa que

¹⁰⁵ Cf. seção 2.1 desta parte.

¹⁰⁶ Água considerada não como substância química (H₂O).

¹⁰⁷ *De An.* 413b 28; 427a 2; *GC* 316b 3; 329a 25; *Ph.* 186b 28; 193b 34; 209b 27; *Sens.* 449a 15.

não possua existência separada” (GC, 327b 19¹⁰⁸). Conforme Morrison, nessa passagem está implícito o conceito aristotélico de que os acidentes não são separados da *ousia*. Em outros termos, os acidentes não podem ser ontologicamente independentes já que podem ser ditos apenas com relação à *ousia*. “Acredito que Aristóteles segurou aquela informação, mas também acredito que ele possuía outra doutrina igualmente importante para ele, a saber, que os atributos não são separados da substância.” (MORRISON, 1985a, p. 97). Todo esse esforço interpretativo de Morrison tem por finalidade realçar a importância e o peso que a compreensão de “separação” exerceu ao longo das interpretações recorrentes de independência ontológica, sobretudo acerca da *ousia*.

É difícil perceber se na passagem de *Metaph. Z 1* Aristóteles está dizendo que a *ousia* é separada *ontologicamente*. É possível que a *ousia* detenha assertivamente uma separação de tipo ontológica, mas isso não deveria implicar, necessariamente, em existência independente dado que seria absurdo Aristóteles aceitar que alguma *ousia* existisse sem nenhum acidente, pois toda *ousia sensível* tem grandeza e, se tem grandeza, tem peso e dimensão (aspectos quantitativos).

Grosso modo, dizer que *A* é separado ontologicamente de *B* parece implicar que *A* subsiste em si mesmo. No entanto, se *A* é uma *ousia* determinada é plausível concluir o quanto é difícil pensar numa *ousia* que, subsistente em si mesma, independa de alguma outra categoria do ser. Desse modo, não seria possível, como já elucidado anteriormente, Aristóteles conceber uma *ousia* desprovida de qualidade, quantidade etc. já que toda *ousia sensível* tem grandeza e se tem grandeza deve, necessariamente, ter peso e/ou dimensões (quantidade), apenas para mencionar certos tipos de categorias. O problema reside em compreender separação *ontológica* ao modo de existência independente, como a maioria dos intérpretes propõe e suas leituras deixam entrever isso.

Angioni (2008), por exemplo, faz notar que a separação ontológica da *ousia* em *Metafísica Z* e *H*, entendida como o que justifica a prioridade temporal, não se reduz pura e simplesmente à independência da *ousia* em relação às demais categorias do ser. Se a separação da *ousia*, geralmente, é associada por Aristóteles à prioridade *ontológica* entendida em termos de condição de existência, parece difícil perceber de que modo em *Z 1* a separação possa ser compreendida como *ontológica*. Com efeito, um dos propósitos do livro *Z* é refutar os adversários platônicos que concebiam as relações de prioridade *lógica* e *ontológica*, associadas à *separação*, do mesmo modo. Em *Metaph. M*, ao contrário, Aristóteles é bem categórico ao

¹⁰⁸ Tradução de Francisco Chorão, 2009.

não admitir que a prioridade *lógica* acarrete a *ontológica* e, conseqüentemente, envolva também o aspecto da separabilidade:

[...] certamente, admitamos que são anteriores segundo a definição (os objetos matemáticos¹⁰⁹). Pois bem, nem todas as coisas que são anteriores segundo a definição são também anteriores segundo a *ousia*. Pois, anteriores segundo a *ousia* são as que, separadas (*χωριζόμενα*), são superiores às outras no ser, e, segundo a definição, são anteriores aquelas cuja definição entra na definição das outras. No entanto, essas duas condições não se dão ao mesmo tempo. Dado que as afecções não existem à parte das *ousiai* – por exemplo, estar em movimento ou branco –, branco será anterior a “homem branco” segundo a definição, mas não segundo a *ousia*, já que não pode existir separado, mas sempre se dá conjuntamente no composto (chamo composto o homem branco). (*Metaph.* 1077a 36-b 9).

A partir desta passagem fica claro que nem tudo o que é anterior *logicamente* (ou na definição) o é *ontologicamente*. E, por conseguinte, o mesmo se pode dizer do aspecto da separabilidade, sobretudo da separabilidade *ontológica*. E isso é assim porque os platônicos, aos quais Aristóteles quer refutar, concebiam que, pelo teste da co-destruição, os princípios (ou as formas) além de terem prioridade *lógica* também tinham prioridade *ontológica* e, conseqüentemente, eram separados *ontologicamente*. Para os platônicos, as formas devem ser capazes de existir à parte da coisa de que são formas ou, dito de outro modo, terem existência separada. É o que Aristóteles afirma em outra passagem, a saber, *Metaph.* B 999a 17-23 que, grosso modo, corresponde à mesma formulação ligeiramente diversa da passagem acima de *Metaph.* M, considerando nesta última as entidades matemáticas. Desse modo, ao sustentar que os princípios são *ousiai*, os platônicos colocam o aspecto da separabilidade *ontológica* como decorrente do teste da co-destruição. Angioni exemplifica assim:

A sentença “existe um ponto” é verdadeira apenas porque existe algo que, além da propriedade de ter pontos, necessariamente tem a propriedade de ser algo mais, a saber, um corpo sensível, de modo que o ponto é (*existe*) apenas na medida em que se afirma de algo subjacente, ainda que na ciência geométrica ele seja considerado sem essa relação de dependência ontológica de algo subjacente. (ANGIONI, 2008, p. 75).

Portanto, a separação ontológica que diz que um item *A* é separado ontologicamente do item *B* deve significar, que *A* pode existir sem *B*, mas *B* não pode existir sem *A*, pode não se aplicar necessariamente ao que Aristóteles afirma sobre a separabilidade da *ousia* em Z 1.

¹⁰⁹ Lucas Angioni faz notar que o sujeito a que Aristóteles se refere são as entidades mais simples que sobrevivem à *synanairesis* (ANGIONI, 2008, p. 73).

Embora em Aristóteles a *ousia* detenha uma separação ontológica que, no entanto, não deve significar necessariamente existência independente, é difícil perceber que tal separação seja a que Aristóteles se refira em Z 1, pois como poderia ser uma separação ontológica considerando a refutação que ele quer fazer contra seus adversários que pensavam exatamente o mesmo das formas e dos princípios? Postas estas premissas, passemos a outro sentido de separação.

3.5.2 SEPARAÇÃO PELO LUGAR

Sobre a separação local (*topo*) no *corpus aristotelicum* há várias ocorrências em que ela aparece, por vezes contrastada com a separação *logô*, como por exemplo, em *De An.* 413b 14-15 em que Aristóteles afirma: “[...] se é de uma natureza tal que seja separável apenas em definição ou também em lugar, destas questões, umas não são difíceis de perceber, mas algumas trazem dificuldades”¹¹⁰. Como também em *GC* 320b 24: “E uma vez que há uma matéria da substância corpórea, mas que é já matéria de um corpo determinado [...], ela é também a mesma da grandeza e da afecção, e é separável por definição, mas não é separável quanto ao lugar, a não ser que também as afecções sejam separáveis”¹¹¹. É possível dizer que *A* é localmente separado de *B* quando *A* é tal que pode estar em algum lugar que *B* não está. Katz (2017, p. 28¹¹²) entende que “se o item do qual *A* é localmente separável não for especificado, a separabilidade local de *A* é sua capacidade de estar sozinho em um local.” Sendo assim, é necessário que haja uma relação entre dois polos. Por que se optou aqui pela “separação ontológica” e pela “separação local”? Esses dois tipos de separação estão, por assim dizer, implicados. Na verdade, isso que se está chamando de separação local decorre da separação ontológica, mas esta não decorre daquela. Emily Katz explica essa decorrência da separação local da independência ontológica:

A separabilidade local decorre da independência ontológica: se *A* pode ser quando *B* não é, então *A* pode estar em algum lugar que *B* não está. Mas a independência ontológica não decorre da separabilidade local. O reflexo do sol é localmente separável do sol: uma vez que está onde o sol não está, pode estar em algum lugar onde o sol não está. No entanto, o reflexo do sol não pode existir quando o sol não existe. (KATZ, 2017, p. 28).

¹¹⁰ Tradução de Ana Maria Lóio (2010).

¹¹¹ Outras ocorrências da separação *tôpo* podem ser conferidas em *De An.* 429a 11-12; 432a 20; *EN* 1102a 28-31; *Ph.* 193b 4-5; *Metaph.* 1048b 14-15.

¹¹² Todas as referências a KATZ (2017) são tradução nossa.

Contudo, não é geralmente claro a que tipo de separação Aristóteles está se referindo quando afirma que um item (*A*) é separado de outro (*B*). Por exemplo, no caso de a *ousia* ser a única coisa separada em *Metaph.* 1028a 34, é uma separação local? Se sim, onde a *ousia* deveria “estar” para que as demais categorias fossem separadas dela? Evidentemente, no mundo sensível. Mas se Katz estiver correta quanto à decorrência da separação local da independência ontológica, então se aquela separação específica da *ousia* em *Z* 1 for uma separação local também será uma separação ontológica. Com isso, cai-se no mesmo problema anterior da existência independente se assim se interpreta tal separação. Tal interpretação parece não se aplicar no caso da *ousia* já que esta não poderia ter algum atributo, ou seja, ser separada das demais categorias e poder existir sem elas.

Esse tipo de separação local, por exemplo, não poderia se aplicar ao tipo de separação que o Estagirita menciona na *Física* II, 193b 31-35. O contexto da passagem diz respeito à distinção que Aristóteles faz entre os entes naturais e os matemáticos:

Ora, também o matemático se ocupa desses itens, mas enquanto cada um é limite de corpo natural; tampouco estuda os atributos enquanto sucedem aos corpos naturais tomados nessa qualidade; por isso, o matemático os separa: pelo pensamento, tais itens são separáveis do movimento, e isso não faz nenhuma diferença, tampouco surge algo falso quando eles os separam. (*Ph.* 193b 31-35¹¹³).

Parece difícil acreditar que Aristóteles concebesse a ideia de que as propriedades matemáticas *enquanto* matemáticas fossem separadas pelo lugar dos entes naturais. No livro IV da *Física*, Aristóteles faz uma densa análise do conceito de lugar. E, como fica claro pela definição dada em *Física* II de que ente natural é aquilo que por si mesmo tem capacidade de movimento e repouso (*Ph.* 192b 13), só tem sentido pensar no lugar a partir do *movimento*, pois este é a essência da natureza. Se, então, só tem sentido pensar no lugar diante de algo que tem movimento e repouso, não é difícil concluir que os entes matemáticos não podem ser separados pelo lugar, pois eles não se movem. De fato, o que é imóvel não tem lugar. Nesse sentido, é plausível afirmar a possibilidade de que as *ousiai* sensíveis tenham separação local, pois elas se movem e são entes naturais. Essa separação local parece, aparentemente, responder melhor a que tipo de separação o Estagirita tinha em mente ao pensar que a *ousia* é separada (*Metaph.* 1028a 33-34). Contudo, se a separação local decorre da separação ontológica, como acredita Katz (2017), volta-se à mesma aporia anterior. Além disso, não se deve olvidar que a separação

¹¹³ Tradução de Lucas Angioni (2009).

da *ousia* justifica a prioridade *temporal* e se só existe tempo porque existe movimento e se as *ousiai* sensíveis se movem, talvez fosse plausível supor que a separação fosse local. Contudo, mesmo assim, parece ser difícil que Aristóteles estivesse pensando numa separação local em Z 1.

3.5.3 SEPARAÇÃO DE OUTRAS *OUSIAI*

Gostaríamos de apresentar uma hipótese que é muito razoável na discussão sobre que tipo de separação seria a que Aristóteles enuncia em *Metaph. Z 1*. Muito embora seja implausível sabermos com certeza absoluta sobre que tipo de separação Aristóteles estivesse querendo falar, é uma hipótese que é levantada pela discussão contemporânea do assunto. Essa separação que, de um modo ou de outro, permanece um enigma em *Metaph. Z*, seria explicada como sendo separação *de outras ousiai*. Essa ideia é fortemente defendida por Morrison (1985b) em artigo publicado como resposta ao texto de Fine (1985)¹¹⁴. O debate entre os dois foi polêmico e suscitou diversas discussões posteriores sobre o assunto.

Morrison (1985b) faz objeções à posição de Fine (1985). Com efeito, esta entende a separação da *ousia* a partir da ideia padrão de independência existencial. No entanto, Morrison afirma que “separação” e “independência” são conceitos diferentes:

[...] um tem principalmente tons locais e espaciais, o outro não. É intrinsecamente impossível que uma palavra grega cujo sentido básico é a “separação” também deva ser usada para expressar o conceito muito diferente de “independência”. Aqueles que defendem a interpretação da “independência” de *chôristos* precisam ser capazes de explicar como essa palavra passou a ser usada para esse conceito, mas tal explicação é difícil de encontrar. (MORRISON, 1985b, p. 132¹¹⁵).

Uma passagem do capítulo décimo do livro M da *Metafísica* é um dos únicos textos em que Aristóteles explicitamente nos diz algo sobre o modo pelo qual as *ousiai* são separadas. Ele afirma: “Se não se estabelece que as *ousiai* são separadas, e que são **da maneira que se disse que são os particulares**, se destruirá a *ousia* tal como a entendemos.” (*Metaph.* 1086b 16-19, grifo nosso). A afirmação ao invés de esclarecer a questão da separação da *ousia* pode dificultá-la ainda mais, pois de que modo se dá a separação dos particulares? Como se pode dizer que eles sejam separados? Outra passagem em que Aristóteles diz algo mais explícito sobre a

¹¹⁴ Na primeira parte deste trabalho apresentamos a sua interpretação sobre “separação” (Cf. sessão 1.4).

¹¹⁵ Todas as referências a MORRISON (1985b) são tradução nossa.

separação da *ousia* está na *Física*: “Ora, nenhum dos outros entes é separável à parte da *ousia*: todos se afirmam da *ousia* como subjacente.” (*Ph.* 185b 31¹¹⁶). Tendo por base estas duas passagens (*Metaph.* M 10 e *Ph.* I), Morrison faz uma conclusão prévia:

[...] a maneira de ser separado do modo que uma *ousia* é, não deve ser dita de outra coisa como de um substrato; e (combinando isto com a evidência de M 10) que o caminho para dois particulares serem separados é para eles não serem ditos de um substrato comum ou um do outro. (MORRISON, 1985b, p. 128).

A ideia que Morrison defende tem dois pontos de partida: (1) os particulares são numericamente distintos e (2) eles estão fora das fronteiras ontológicas um do outro. Por outro lado, a ideia de separação espacial ou local assim como a existência independente é amplamente rejeitada. O primeiro ponto, a (1) distinção numérica das *ousiai* particulares, consiste fundamentalmente na distinção entre *ousia* e acidente. Como explicar tal distinção? O que torna os particulares numericamente distintos? “Duas coisas são numericamente uma só no caso de terem o mesmo substrato básico (*hypokeimenon*). [...] Duas coisas são numericamente distintas apenas no caso de serem numericamente uma e terem diferentes substratos.” (MORRISON, 1985b, p. 138-139). De acordo com a passagem de *Ph.* 185b 31, “nenhum dos outros entes é separável”, Aristóteles parece querer assinalar “*outros*” como sendo tudo aquilo que não é a *ousia* mesma, mas aquilo que é dito dela (qualidades, quantidades etc.). E como tais, não se separam da *ousia*, pois são ditas como subjacente. Isso significa que eles (os particulares) são inerentes à *ousia*¹¹⁷ e se são inerentes a ela, eles a têm como substrato básico. Portanto, nessa perspectiva, os particulares são numericamente um com a *ousia* e são, por assim dizer, não numericamente diferentes dela e, conseqüentemente, inseparáveis dela. Morrison conclui:

Se a unidade numérica, a inerência em um substrato e a separação estão conectadas dessa maneira, então essa passagem fornece evidência positiva de que em Aristóteles a separação de uma substância é equivalente à sua distinção numérica de outras substâncias.” (MORRISON, 1985b, p. 139).

Além disso, há outro ponto o qual demarca a relevância dessa tentativa de solucionar o enigma de Z 1, ou seja, aquele que diz que (2) os particulares estão fora das fronteiras ontológicas um do outro. Evidentemente, Aristóteles não utiliza essa terminologia (“*fronteiras*

¹¹⁶ Tradução de Lucas Angioni (2009).

¹¹⁷ Isso parece contrastar e, inclusive, aparentemente contradizer o comentário do Ps.-Alexandre que foi visto na primeira parte desta dissertação em que o comentador afirma que as categorias são separadas da *ousia*. Mas pensamos que o propósito de Ps.-Alexandre seja outro, como foi visto.

ontológicas”). A expressão é técnica e Morrison a utiliza para corroborar sua hipótese ao mesmo tempo em que defende ser útil para entender o que o Estagirita tinha em mente. Este ponto decorre do anterior, pois “para esse propósito, ‘tendo como substrato’ ou ‘inerente em’ deve ser visto como um modo de ‘estar dentro das fronteiras ontológicas de’.” (MORRISON, 1985b, p. 139). O que significa “estar dentro das fronteiras ontológicas”? Transcrevemos o exemplo que o intérprete utiliza para elucidar o seu ponto de vista, ou seja, um homem escondido dentro de um tronco de um carvalho:

Nesta situação há o que tanto Aristóteles e nós consideramos duas substâncias, mas uma está dentro da outra. [...]. No entanto, o homem é separado do carvalho, porque, de alguma forma precisa ser especificado, ele está fora de suas “fronteiras ontológicas”. O homem pode estar dentro do carvalho espacialmente, mas o território do próprio carvalho termina em sua superfície interna. O homem, embora dentro do lugar criado por essa superfície interna, ainda está fora daquele volume que vai compor o carvalho. (MORRISON, 1985b, p. 140).

Essas duas *ousiai*, no exemplo acima, elucidam a separação de outras *ousiai*. Uma, embora dentro da outra, ou mesmo juntas, são distintas numericamente ou, no dizer de Morrison, estão fora de contato com as “fronteiras ontológicas” uma da outra. O mesmo poderia se aplicar se pensássemos no ar como sendo uma *ousia* que entra no corpo humano que é, também, uma *ousia*. Anatomicamente, o ar entra pelas narinas e vai ao pulmão, mas não permanece muito tempo dentro do corpo. No entanto, seria possível considerar que, embora em contato com o corpo humano (pulmões) o ar seria numericamente distinto dele ou, estaria fora das “fronteiras ontológicas” dele. O que distingue ontologicamente um do outro, tanto no caso do homem e do carvalho e do ar e do corpo humano é a falta de unidade de movimento e de tempo. Em que sentido se pode dizer que não há unidade de movimento? “Eles não têm unidade de movimento porque o carvalho é estacionário, enquanto o homem pode sair: ele pode sair, andar por aí e assim por diante. A unidade de movimento é o critério básico porque afirma se existe uma forma envolvida ou não.” (MORRISON, 1985b, p. 140). Em *Metaph. I 1* Aristóteles, ao explicar o significado de um, coloca justamente o movimento como critério para que algo seja um: “E é tal enquanto seu movimento é um e indivisível no lugar e no tempo.” (*Metaph.* 1052a 25). Seria preciso verificar se tal critério se aplicaria também ao exemplo do ar e do corpo humano, pois ambos se movimentam por si. Apenas por este critério talvez o exemplo do ar e do corpo humano não seriam apropriados para explicar a separação de outras *ousiai*. Porém, mesmo assim é difícil perceber como seria possível que o ar e o corpo humano tivessem as “fronteiras ontológicas” um do outro ultrapassadas dado que o ar e o corpo humano se

movem de distintas maneiras. Se Morrison estiver correto ao afirmar que a distinção entre as formas é o que explica a falta de unidade de movimento, então se poderia dizer que há falta de unidade de movimento entre o ar e o corpo humano, pois eles têm formas diferentes.

Além da unidade de movimento, essas *ousiai* dos exemplos anteriores estão privadas de unidade específica, “uma vez que o homem é um todo organizado em espécie diferente do todo organizado que é o carvalho. As partes do homem são governadas por um princípio de organização, sua alma, e as partes do carvalho são governadas por outro princípio de organização, sua alma.” (MORRISON, 1985b, p. 140). Essa distinção da *forma* é, por assim dizer, o critério básico da distinção numérica que faz Morrison concluir que a separação de *Metaph.* 1028a 33-34 é separação de outras *ousiai*.

3.5.4 SEPARAÇÃO PELO PENSAMENTO

Antes de entendermos a separação pelo pensamento, é importante fazer uma outra consideração. Em outros contextos da obra do Estagirita, não aparece a terminologia da separação, mas da subtração ou abstração, sendo os últimos termos traduções para a expressão “*ta ex aphaireseôs*”. Em alguns momentos, Aristóteles diz “separado” e em outros diz “por abstração” para expressar a mesma ideia. Na *Física* 193b 31-35 Aristóteles utiliza a terminologia da “separação” como veremos adiante. Sobre o mesmo assunto (o objeto de estudo da matemática), em *Metaph.* K 1061a 29-30 ele utiliza a terminologia da abstração: “[...] o matemático estuda noções obtidas por abstração [...]”¹¹⁸. É, portanto, plausível que a expressão grega *ta ex aphaireseôs* assumo nesta passagem de *Metaph.* K o mesmo sentido que Aristóteles atribui a *χωρίς* em outras passagens.

Qual o sentido que Aristóteles dá para a separação pelo pensamento, ou separação noética? Para entender esse tipo de separação voltemos novamente à passagem da *Física* II, 193b 31-35 em que Aristóteles assevera: “[...] o matemático os separa: pelo pensamento, tais itens são separáveis do movimento [...]”¹¹⁹. (*Ph.* 193b 33). Ora, se a separação é do movimento, é possível dizer então que as propriedades matemáticas, quando separadas dos entes naturais enquanto naturais, tem independência ontológica? Aristóteles afirma o seguinte: “[...] mas tampouco é possível que tais naturezas existam separadas [do sensível].” (*Metaph.* 1076b 13). Esse ser “separadas do sensível” parece aludir à separação ontológica de tal modo que, as

¹¹⁸ “[...] καθάπερ δ’ ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως [...]”

¹¹⁹ “[...] διὸ καὶ χωρίζεται χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι [...]”.

propriedades dos objetos matemáticos não podem ter independência ontológica. Pois, Aristóteles não aceita o absurdo platônico de que os objetos matemáticos sejam *ousiai*.

Cleary (1985) explica o aspecto da separação pelo pensamento considerando o aspecto lógico, como por exemplo, no caso da passagem que tomamos como exemplo para compreender esse tipo de separação (*Ph.* 193b 22-34). Contudo, antes de apresentar tal hipótese lógica, é preciso considerar um ponto relevante. Segundo o autor é “impossível entender completamente a terminologia técnica da abstração sem considerar as passagens em que essa terminologia está relacionada com a locução *qua* (ἤ).” (CLEARY, 1985, p. 21¹²⁰). No caso da passagem em questão (*Ph.* 193b 31-35) aparece tal locução a que Cleary alude: “Ora, também o matemático se ocupa desses itens, mas não *enquanto* cada um é limite de corpo natural [...]”¹²¹ (*Ph.* 193b 31-32). Ou seja, é importante considerar as propriedades matemáticas dos entes naturais não *enquanto* (*qua*) entes naturais. Cleary, analisando uma passagem dos *Analíticos Posteriores* (74a 32) em que Aristóteles se pergunta quando se conhece universalmente e quando se conhece *simpliciter*, utilizando o exemplo do triângulo, ele afirma:

Portanto, com respeito a qualquer atributo, deve-se sempre perguntar se ele pertence ao triângulo isósceles *qua* isósceles ou *qua* triângulo. A resposta a esta pergunta determinará a qual sujeito ele pertence primariamente e então saberá qual o sujeito apropriado para a demonstração universal. [...] Aristóteles obviamente tem em mente algum método de subtração quando diz que um atributo pertencerá àquele sujeito primário que permanece depois que as outras coisas são tiradas. (CLEARY, 1985, p. 22).

É importante determinar o sujeito primário e isso acontece pelo método da subtração que, como acredita Cleary, era um método bem conhecido do público de Aristóteles. E tal sujeito primário é determinado considerando as propriedades enquanto pertencem ou não a tal sujeito. Nessa perspectiva, o método da abstração, ou como prefere denominar Cleary, da “subtração” é um método lógico que permite isolar intelectualmente o sujeito primário de um dado atributo.

No caso da passagem específica da *Física* que se está discutindo aqui, parece claro que o sujeito principal são os entes naturais, enquanto as propriedades matemáticas lhes pertencem *qua* entes naturais. No entanto, já que Aristóteles quer fazer a distinção do objeto de estudo do matemático e do físico, então considerado *enquanto* propriedades matemáticas, tais propriedades são os sujeitos primários. Segundo Aristóteles, realizar a separação pelo

¹²⁰ Todas as referências a CLREARY (1985) são tradução nossa.

¹²¹ “περὶ τούτων μὲν οὖν πραγματεύεται καὶ ὁ μαθηματικὸς ἀλλ’ οὐχ ἢ φυσικοῦ σωματος πέρας ἕκαστον”

pensamento (ou no intelecto), neste caso, depende mais da locução *qua* do que da terminologia da abstração, propriamente dita. Pois, conforme defende Cleary (1985, p. 29), “através de uma análise cuidadosa, pode-se mostrar que esta locução realiza a função lógica de indicar o sujeito primário de quaisquer atributos que estão sendo considerados.” Desse modo, quando Aristóteles fala da terminologia da abstração é importante atentar para o fato da possibilidade de haver tal locução $\tilde{\eta}$ no que Aristóteles está considerando.

Em se tratando, especificamente, da separação pelo pensamento das propriedades matemáticas na passagem da *Ph.* 193b 22ss, Cleary dá a sua interpretação que soa bastante razoável:

Minha sugestão é que ele está falando sobre o método *lógico* de subtração que torna possível a separação de certos aspectos dos corpos sensíveis de tal forma que eles possam servir como os principais sujeitos dos atributos matemáticos. É por isso que Aristóteles pode afirmar com segurança que nenhuma falsidade é gerada pela separação intelectual de objetos matemáticos. (CLEARY, 1985, p. 33).

Assim, a separação pelo pensamento que o matemático faz diz respeito não necessariamente a uma separação do tipo ontológica na perspectiva da existência independente, como analisado anteriormente, tampouco está associada à separação dita pelo lugar, pois tais entes são desprovidos de movimento e, conseqüentemente, de lugar. Essa separação pelo pensamento só é possível a partir de uma perspectiva lógica considerando, portanto, a análise da partícula grega $\tilde{\eta}$. Pois, “o matemático está concentrado na forma dos corpos, mas não como limite de um corpo físico. [...] Como o sujeito lógico dos atributos matemáticos não é um substrato físico, o matemático não comete nenhum erro separando intelectualmente.” (CLEARY, 1985, p. 33). Se Cleary estiver correto em considerar que os aspectos matemáticos das coisas são separados em pensamento porque realçam a primazia da situação lógica, então tal “separação pelo pensamento” associa-se à separação *logikôs* ou à separação conceitual. Fato é que esta temática parecia ser bastante relevante a Aristóteles. Em *Metaph. Z*, por exemplo, falando sobre as partes da forma e as partes do composto da *ousia*, ele afirma: “[...] parece ser evidente que o bronze e a pedra não são algo que pertença à *ousia* do círculo, pelo fato que o círculo se separa deles.” (*Metaph.* 1036a 33-34). Isto é, o círculo como propriedade matemática pode ser separável pelo pensamento.

Entendida desse modo, a separação pelo pensamento poderia ser a melhor opção a ser adotada para definir aquele tipo de separação que Aristóteles não explicou em *Metaph. Z* 1. Mas esta conclusão só poderá ser tomada como assertiva após voltarmos o olhar para o

desenvolvimento que o Estagirita dá em seu denso tratado da *ousia* no próprio livro Z e que se estende, outrossim, em H e Θ .

Portanto, a elucidação desses pontos, tanto sobre os relevantes tipos de prioridade quanto os de separação, serão muito importantes para o que virá posteriormente na análise sucinta do livro Z, tarefa esta que empreenderemos na próxima parte, desdobrando o sentido último que Aristóteles dá à *ousia*. Com efeito, é plausível supor que sua definição do que é *ousia* em sentido primeiro determinará, por assim dizer, o tipo de separação que enunciara em Z 1.

4 O LIVRO Z DA METAFÍSICA E A SEPARAÇÃO DA OUSIA

Nas duas seções anteriores apresentamos como que uma espécie de preâmbulo para compreendermos o contexto, as interpretações da passagem específica de Z 1 sobre a prioridade temporal, assim como alguns outros sentidos de prioridade e separação presentes na filosofia aristotélica. Tais passos poderão ajudar a compreender, nesta última seção do nosso trabalho, o que o Estagirita compreendia por separação neste contexto específico de *Metaph. Z 1*. Tendo feito, portanto, uma análise sucinta das principais leituras históricas sobre a prioridade temporal associada ao aspecto da separação, e concluído que tais leituras seguiram diferentes caminhos interpretativos, é plausível afirmar que tais caminhos confluem para o porto da “separação ontológica”. Com efeito, é desse modo que a maioria dos intérpretes tendem a compreender a separação que Aristóteles afirma ser própria da *ousia* (*Metaph.* 1028a 33-34). Outrossim, tendo compreendido outros tipos relevantes de prioridade e separação, ousamos afirmar que o tipo de separação que Aristóteles aponta em Z 1 e que está associada à prioridade temporal é implausível que seja uma separação de tipo ontológica e local pelas razões aduzidas anteriormente.

Nesta última seção do nosso trabalho, propomos percorrer o caminho do livro Z tal como o próprio Aristóteles o esquematizou assim como suas reais intenções e objetivos. Para tanto, faremos o caminho como propõe Burnyeat (2001), ou seja, uma subida a uma montanha íngreme e alta, como o Everest, por exemplo, para tentarmos atingir o topo da reflexão filosófica no denso livro que compõe o bloco central da *Metafísica*. Pensamos que a principal bússola que possa orientar o caminho a ser percorrido aqui seja definir o que de fato é a *ousia* para Aristóteles; qual a definição mais própria para a *ousia* e como isto aparece em Z. Sabendo, portanto, o que é a *ousia*, poderemos levantar uma hipótese plausível que ajude a compreender que separação lhe é própria. Desse modo, para uma melhor compreensão do que propomos, apresentaremos esta seção em duas partes fundamentais.

O primeiro ponto consistirá em apresentar os possíveis candidatos ao título de *ousia* tais como Aristóteles os coloca no decorrer de Z. O segundo ponto consistirá em compreender de que modo poderemos entender a separação de acordo com o que pode ser a *ousia* propriamente dita. Dito de outro modo, de acordo com a melhor definição de *ousia* dada por Aristóteles em Z poderemos, assim, apontar que “tipo de separação” está mais de acordo com tal candidato a receber o título de verdadeira *ousia*. Pelas leituras acuradas do livro Z e de seus intérpretes,

sabemos que a *forma* é a *ousia* por excelência para Aristóteles. E isso implica, necessariamente, num tipo de separação específica. Vejamos como o filósofo faz o seu caminho e teremos, assim, alcançado senão o topo da montanha, ao menos o que a caminhada em si contribuiu para a reflexão sobre a *ousia*.

4.1 “τίς ἡ οὐσία?”

Antes de avançarmos na tentativa de analisar os possíveis candidatos a receberem o título de verdadeira *ousia*, é preciso atentar para uma questão importante presente nos primeiros capítulos de Z, mais precisamente em Z 1-3. Aristóteles parece reconhecer dois usos de οὐσία, como por exemplo, quando afirma que “cavalo é uma *ousia*”, ou que “este homem é uma *ousia*”, ou que “Sócrates é uma *ousia*”. Também em expressões, como por exemplo, “alma é a *ousia* do animal”, ou “alma nutritiva é a *ousia* das plantas”. Essas duas maneiras de entender *ousia* são claramente distintas, pois no primeiro sentido fica claro que *ousia* é uma entidade autossubsistente, algo que apontamos e identificamos como tal e tal coisa¹²². Já o segundo sentido de *ousia* pode ser compreendido como sendo a causa pela qual tal coisa tem as propriedades que a determinam. Nos capítulos iniciais de Z, aparecem esses dois sentidos de *ousia* e, no decorrer do livro, um sentido parece sobrepor-se ao outro na reflexão de Aristóteles. De fato, a pergunta “o que é *ousia*?” (*Metaph.* 1028b 4 – τίς ἡ οὐσία) pode soar ambígua, pois tanto pode significar “que coisas podem ser chamadas de *ousia*” e ainda “como poderíamos definir ou explicar *ousia*”.

Em Z 2, por exemplo, Aristóteles começa afirmando: “Reputa-se que ‘*ousia*’ atribui-se de maneira mais evidente aos corpos. Por isso afirmamos ser *ousiai* os animais, as plantas e suas partes, assim como os corpos naturais, isto é, fogo, água, terra e cada um deste tipo [...]” (*Metaph.* 1028b 8-10). Aqui está claro o primeiro sentido apontado acima para *ousia*. Para Burnyeat essa indicação de que tais coisas são *ousiai* responde à primeira significação da pergunta τίς ἡ οὐσία: “[...] uma lista de coisas ou classes de coisas que apreciam esse tipo de ser (o ser substancial¹²³) [...]”. (BURNYEAT, 2001, p. 12-13¹²⁴). Desde Z 1 Aristóteles está empenhado em definir *ousia* tanto no modo “como definimos *ousia*” como no modo “que coisas são *ousiai*”. Não é nossa intenção entrar nos pormenores destas questões preliminares.

¹²² Esse primeiro sentido de *ousia* aparece claramente, por exemplo, em Z 2 e *Cat.* 5.

¹²³ É desse modo que Burnyeat traduz οὐσία.

¹²⁴ Todas as referências a BURNYEAT (2001) são tradução nossa.

Não nos deve causar espanto que esta questão apareça em Z, pois este ponto não é, pelo menos para nossos propósitos, a questão mais fundamental. Ora, se Aristóteles dissera anteriormente que o ser tem múltiplos significados (*Metaph.* Γ 1003a 33) por que seria diferente com a *ousia*? Em Δ, por exemplo, ele nomeia pelo menos quatro sentidos para *ousia*. Desse modo, não devemos tomar essa ambiguidade sobre o τίς ἢ οὐσία como um grande enigma insolúvel, mas tê-la como uma motivação que nos faça caminhar na compreensão do tratado sobre a *ousia* em Z.

Por um lado, temos Z 1 que apresenta, na interpretação de Angioni (2008), a resposta para a pergunta conotativa sobre a *ousia* entendida como algo subsistente (*ousia*₁): o que é a *ousia*? Quais são os atributos adequados para definir o conceito de *ousia*? E isso é percebido “através das características pelas quais ele apresenta a prioridade da *ousia* na classificação geral dos entes”. (ANGIONI, 2008, p. 26). Por outro lado, temos Z 2 que responde à pergunta denotativa de *ousia*: quais itens merecem a designação de *ousia*? “Quais itens poderiam substituir ‘x’ na sentença ‘x é uma substância’ tornando-a verdadeira?” (ANGIONI, 2008, p. 25). Vimos quais itens podem ser estes. Desse modo, a estrutura preliminar que se nos apresenta é que em Z 1 Aristóteles fornece, preliminarmente, a resposta para o que é *ousia* a partir das prioridades que a caracterizam e em Z 2 ele pontua as *ousiai* sensíveis que, indiscutivelmente, todos aceitam e acrescenta que é preciso verificar, outrossim, se existem somente as sensíveis ou alguma outra separada destas (*Metaph.* 1028b 29-30). No final de Z 2 ele afirma: “Devemos examinar o que se afirma acertadamente ou não, ou seja, quais são as *ousiai*, e se existe alguma além das sensíveis, ou se não há, e estas, de que modo são, isto é, se há alguma *ousia* separada para além das sensíveis [...] tendo primeiro delineado o que é a *ousia*.” (*Metaph.* 1028b 27-32).

Em Z 3 Aristóteles, por exemplo, começa afirmando o seguinte: “*Ousia* se diz, senão de mais modos, principalmente em quatro, ao menos: tanto a essência, como o universal e o gênero reputam-se ser *ousia* de cada coisa, e, como quarto entre esses, o subjacente.” (*Metaph.* 1028b 33-35). Z 3 parece responder melhor à questão “o que é *ousia*?” e como podemos defini-la. De fato, os intérpretes aceitam esta hipótese, por exemplo, Angioni (2008) e Burnyeat (2001). Este, com efeito, diz que: “O capítulo começa listando quatro respostas respeitáveis para a questão (b)”. (BURNYEAT, 2001, p. 14). A questão (b) a que Burnyeat se refere é, justamente, aquela sobre como podemos definir a *ousia*. Angioni assevera que Aristóteles parece ter se esquecido em Z 3 do primeiro sentido de *ousia* que pontuara em Z 1. Ele acredita que em Z 3 Aristóteles está mais centrado na definição de *ousia* como a *causa de X*, por exemplo, que faz X ser o que X é:

Pretende-se que cada item de Z-3 seja *definiens* que diz em que consiste o conceito de *essência de algo* [...]. Assim, as quatro noções listadas em Z-3 pretendem responder à questão de saber em que consiste a noção de *ousia de algo*, entendida como causa e princípio. (ANGIONI, 2008, p. 29-30).

Desse modo, Z 3 responderia à pergunta sobre qual a causa de tal coisa, considerada uma *ousia*, ser tal coisa ou ter determinadas propriedades que permitem dizer que é tal coisa. Nesse sentido, os itens da lista de Z 3 substituiriam X, por exemplo, na sentença “a *ousia* é X” o que é distinto de dizer “X é uma *ousia*”.

Portanto, em Z 1 o Estagirita define preliminarmente o que é *ousia* e de posse dessa definição, em Z 2 aponta o que comumente se aceita entre as coisas sensíveis que são *ousiai* para definir ao longo de Z 3-17 o que de fato pode ser a causa de algo ser *ousia*. E, como se sabe, a *forma* deterá o título de verdadeira *ousia* que justifica e que se torna causa e princípio de algo ser o que algo é. Essa questão preliminar deveria ser posta no tratamento dos quatro candidatos elencados em Z 3 que agora empreenderemos.

4.2 O subjacente (τὸ ὑποκείμενον)

Aristóteles inicia Z 3 com a informação de que existem pelo menos quatro possíveis candidatos a receberem o título de verdadeira *ousia*: “*Ousia* se diz, senão de mais modos, principalmente em quatro, ao menos: tanto a essência (τὸ τί ἦν εἶναι) como o universal (τὸ καθόλου) e o gênero (τὸ γένος) reputam-se ser *ousia* de cada coisa, e, como quarto entre esses, o subjacente¹²⁵ (τὸ ὑποκείμενον).” (*Metaph.* 1028b 33-35). Logo em seguida fornece a definição do subjacente indicando que tratará deste último. O mais esperado seria que o Estagirita fizesse sua análise, por assim dizer, a partir da ordem estabelecida anteriormente e, por isso, seu exame deveria começar pela essência. No entanto, como ocorre em outros contextos, ele inicia seu exame pelo último item elencado. Isso é o que acontece, por exemplo, quando afirma que a *ousia* é anterior segundo a definição, o conhecimento e o tempo e inicia sua explicação por este último. Desse modo, como algo próprio de seu modo de proceder, ele define, na passagem subsequente, o subjacente: “O subjacente é aquilo a respeito de que as demais coisas são afirmadas, ao passo que ele próprio não mais se afirma a respeito de nenhuma outra.” (*Metaph.* 1028b 36-37). Esta definição parece ser muito preliminar no esboço que Aristóteles faz no início de Z 3. Esse aspecto preliminar se confirma no passo seguinte: “Por isso, devemos distinguir primeiro a respeito dele, pois, antes de tudo, reputa-se ser *ousia*, em

¹²⁵ Reale (2002) traduz τὸ ὑποκείμενον por “substrato”.

primeiro lugar, o subjacente.” (*Metaph.* 1028b 37-1029a 1). Inicialmente cabe perguntar: o que é efetivamente o subjacente, ou o sujeito? O que significa, fundamentalmente, que ele predica, mas não é predicado de nada?

A definição fornecida por Aristóteles nas Il. 36-37 acima referidas se assemelha ao primeiro sentido de *ousia* fornecido no texto das *Categorias* 5: “*Ousia* – aquilo que chamamos *ousia* de modo mais próprio, primeiro e principal – é aquilo que nem é dito de algum sujeito nem existe em algum sujeito, como, por exemplo, um certo homem ou um certo cavalo.” (*Cat.* 2a 11-14¹²⁶). O entendimento de que em *Metaph.* Z 3 e nas *Cat.* 5 “subjacente” e “*ousia* primeira” dizem respeito à mesma coisa está presente, por exemplo, em Tomás de Aquino: “Ora, é evidente que ‘sujeito’ que se diz aqui é o que é denominado substância primeira nas *Categorias*, daí que se dá a mesma definição, aqui de sujeito e lá de substância primeira.” (AQUINO, 2017, p. 272¹²⁷). Semelhantemente, na *Física* II ele afirma: “Todas essas coisas são *ousia*¹²⁸, pois são um subjacente, e a natureza sempre reside num subjacente.” (*Ph.* 192b 32-33¹²⁹). Desse modo, parece bastante claro que Aristóteles considere o subjacente, tanto em *Categorias* e *Física* quanto em *Metafísica* Z como *ousiai* e, nessas passagens específicas, como *ousiai* naturais ou, dito de outro modo, como organismos vivos.

Porém, a literatura interpretativa mais recente, parece entender que a colocação do subjacente em *Metaph.* Z 3 seria uma ontologia mais rebuscada que, de certo modo, corrigiria a menos rebuscada das *Categorias*. Angioni não considera correto que a definição de subjacente de Z 3 tenha sido transposta das *Categorias*. Ele afirma:

A expressão “aquilo a respeito de que as demais coisas são afirmadas, ao passo que ele próprio não mais se afirma a respeito de nenhuma outra” (1028b 36-37), usada para elucidar ou mesmo definir a noção de subjacente, não circunscreve a noção de substância primeira como delineada nas *Categorias*. Ele circunscreve a categoria da substância em contraste com as categorias dos concomitantes, sem envolver nenhuma preferência por substâncias individuais ou universais. [...]. Julgamos que, em Z-3, bem como em Z-1, Aristóteles recorre a certas expressões que, em sua teoria da predicação, demarcam a prioridade da categoria da *ousia* sobre as demais categorias (mas, como já dissemos, sem nenhuma preferência por substâncias individuais ou universais). (ANGIONI, 2008, p. 137-138).

Desse modo, a compreensão tomista que “subjacente” e “*ousia* primeira” confluem na mesma definição e compreensão é posta em dúvida sob o olhar mais crítico e, portanto, não se

¹²⁶ Tradução de Ricardo Santos (1995).

¹²⁷ Lib VII, lect. 2, n. 1273. Na mesma linha argumentativa também Lewis (1991) e Bostock (1994).

¹²⁸ Aristóteles se refere aos entes naturais que tem em si e por si princípio de movimento e repouso.

¹²⁹ Traduções dos livros I e II da *Física* de Lucas Angioni (2009).

sustenta, embora os termos e expressões sejam frequentemente usados. Porém, isso não significa que o Estagirita pensasse do mesmo modo sem que houvesse um progresso ou uma maturação de sua ontologia ou, se nos é permitido também pensar assim, em sua *ousiologia*. Se Aristóteles de fato segue ou não a linha das *Cat. 5* em *Metaph. Z 3* deixemos o debate para uma pesquisa posterior. Aceitamos a ideia bastante relevante da interpretação de Angioni e dos intérpretes que apostam nesse tipo de leitura, embora consideremos a pertinência do comentário de Tomás. Pensamos que, embora Aristóteles esteja falando tanto nas *Categorias* quanto na *Metafísica Z* da *ousia*, ele enfoca em aspectos distintos da *ousia*. É plausível pensar que o que mais interessa a Aristóteles em *Metaph. Z* seja a constituição interna do que é a *ousia*, ou seja, forma e matéria. Esses dois conceitos perpassam, por assim dizer, todo o livro *Z* e estão ausentes do texto das *Categorias*.

O subjacente, portanto, é o que, literalmente, está por baixo (*sub-jectum*), o que subjaz, ou como afirma Berti: “[...] aquilo que se torna, aquilo que muda no decorrer do devir, aquilo que passa de uma situação a outra, assumindo formas diferentes.” (BERTI, 2012, p. 98). Obviamente que a palavra “sujeito” adquiriu ao longo da história, sobretudo na modernidade, o significado do sujeito que conhece, por exemplo. Contudo, é um equívoco entender o que Aristóteles está chamando de “sujeito” ou “subjacente” (*hypokeimenon*) com categorias modernas, pois são ideias e formas distintas de pensar. Um grego, nesse sentido, não pensa “sujeito” como pensamos hodiernamente. Ora, se o subjacente é aquilo do qual se dizem as demais coisas (as demais categorias do ser, exceto a da *ousia*), ou seja, se ele predica, tudo pode ser dito dele, e desse modo, poderíamos pensar em algum subjacente, por exemplo, João. Com efeito, muitas outras coisas podem ser ditas a respeito de João: está sentado, está de pé, é alto, está aqui ou está ali etc. Estas propriedades pressupõem, portanto, um sujeito ou um subjacente (*hypokeimenon*) a partir do qual tais propriedades são ditas. Ao contrário, ele próprio não é dito de nenhuma das outras coisas, suponha-se as demais categorias já que Aristóteles definiu o subjacente como *ousia*. De fato, não poderíamos afirmar que João pudesse ser dito das demais propriedades. Grosso modo, o subjacente é algo previamente dado e configurado com determinadas características essenciais que não dependem da noção das demais categorias do ser.

Algumas ponderações já foram anunciadas por Aristóteles em *Z 1* quando fez a pergunta se itens desse tipo como “caminhar”, “estar sentado” e “estar saudável” são *ousiai* (*Metaph. 1028a 20-22*). E ele conclui:

Nenhum deles se apresenta naturalmente em si mesmo, nem é capaz de ser separado da *ousia*, mas, de preferência, se for o caso, são o caminhante, o sentado e o saudável que se contam entre os entes. E estes últimos se manifestam mais como entes porque há algo determinado que lhes subjaz¹³⁰ (isto é, a *ousia* e o particular), que, precisamente, se manifesta imanente em tal maneira de denominação: de fato, “o bom” ou “o sentado” não se dizem sem isso. Assim, é evidente que cada um deles é através dela; por conseguinte, o que é em primeiro lugar ente – e não um certo ente, mas ente sem mais – é a *ousia*. (*Metaph.* 1028a 23-30).

Após definir o que é o subjacente como sendo aquilo a partir do qual as coisas são predicadas, mas ele não se predica, Aristóteles apresentará três sentidos para a compreensão do subjacente: “De certo modo, é a matéria (ἡ ὕλη) que se diz subjacente; de outro modo, a forma (ἡ μορφή¹³¹) e, em terceiro lugar, o composto de ambas (τὸ σύνολον) (quero dizer, por matéria, por exemplo, o bronze, por forma o aspecto da figura, e o composto de ambas a estátua).” (*Metaph.* 1029a 2-5). Aqui Aristóteles apresenta três conceitos importantes para sua filosofia que aparecem também em outros textos como os da *Física* e na sua teoria do devir: matéria, forma e composto. Não nos é possível fazer um estudo minucioso ou analítico de tais conceitos dado sua densidade e extensão. Mas tentaremos apontar algumas reflexões que nos ajudem a compreender suas relações e em que medida qual destes, entendidos como os três sentidos para o subjacente, mais se aproxima de ser a verdadeira *ousia*.

Imediatamente após afirmar que o subjacente tem três acepções, Aristóteles parece estabelecer um argumento de prioridade para uma delas, a saber, a *forma*: “De modo que se a forma¹³² é anterior à matéria e mais ente do que a matéria, pela mesma razão será também anterior ao composto.” (*Metaph.* 1029a 5-7). É possível supor que já aqui Aristóteles antecipa o que virá mais tarde acerca da forma como sendo a que detém o título de *ousia* verdadeira. Entendemos, nesse sentido, *ousia* como causa do ser das *ousiai* sensíveis. No entanto, em que sentido é possível dizer que a forma detém tal prioridade? Ps.-Alexandre, em seu comentário, fala de uma prioridade ontológica e temporal da forma em relação a matéria e ao composto:

A forma é anterior à matéria por natureza, mas também pelo tempo; [...]. Que então a forma é mais ser do que a matéria é evidente; de fato, cada coisa é nomeada em referência à forma de cada uma e não em relação à matéria. Mas a forma deve ser mais do que a matéria também porque a partir da forma que

¹³⁰ “τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὀρισμένον”

¹³¹ Inicialmente, Aristóteles utiliza o termo μορφή que, no decorrer de sua discussão em Z, passará a utilizar εἶδος e, por vezes, oscila entre um e outro. Não entraremos na complexa distinção destes termos.

¹³² Nessa passagem Aristóteles já utiliza o termo εἶδος ao invés de μορφή: “ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης...” (*Metaph.* 1029a 5-6).

cada coisa é estabelecida e definida. (Ps.-ALEX, *In Metaph.* 463, 33-39; 2007, p. 1211¹³³).

Aristóteles não se dedica a examinar a forma, pelo menos em Z 3, mas tão somente antecipa que ela é anterior à matéria e mais ser que ela. Essa prioridade que o Ps.-Alexandre denomina de “ontológica e temporal”, diferentemente do texto de *Cat.* 5 em que Aristóteles parece admitir a prioridade de *ousiai* primeiras em relação às segundas, está entre os componentes internos, por assim dizer, daquilo que aparentemente é considerado como *ousia*, ou seja, o subjacente. Wedin não admite que esse segundo tipo de prioridade, o da forma que aparece em *Metaph.* 1029a 5-7, seja uma prioridade ontológica padrão no sentido que vimos na seção anterior, isto é, o de existir de modo separado. O argumento de Wedin é que em H 1 Aristóteles dirá que a forma é capaz de existência separada assim como o composto e, por isso, a prioridade que Aristóteles concede à forma não pode ser a prioridade ontológica padrão entendida nos moldes da separação. Wedin, então, conclui:

Na minha leitura, então, o Argumento de Prioridade, deve assumir a forma anterior à matéria e ao composto, mas não deve ter como consequência que a forma seja mais real que o composto. Entre outras coisas, isso violaria a concessão de existência separada da *Metafísica* H 1 somente ao composto. A manutenção dessa leitura exigirá contrariar interpretações mais comuns de 1029a 5-7. (WEDIN, 2000, p. 176¹³⁴).

Todavia, Wedin parece não considerar que em H 1 a separação da forma e do composto sejam separações diferentes. A forma detém, de acordo com *Metaph.* 1042a 29, uma separação *kata ton logon*: “[...] de outro modo, a definição e a forma (a qual sendo algo determinado é separável pelo pensamento).”¹³⁵ (*Metaph.* 1042a 28-29). E o composto detém uma separação simples: “[...] é separado sem mais [...]”¹³⁶ (*Metaph.* 1042a 30). Não parece que o Estagirita esteja compreendendo a separação da forma e do composto como sendo do mesmo tipo e compreendê-la do mesmo modo pode constituir um equívoco dado que forma e composto são coisas distintas, embora a forma faça parte do composto.

O comentário de Tomás de Aquino sobre a prioridade da forma em relação à matéria e ao composto parece bem elucidativo e Reale (2002) o considerou como bastante preciso. Tomás

¹³³ Tradução feita a partir do italiano de Movia (2007).

¹³⁴ Todas as referências WEDIN (2000) são tradução nossa.

¹³⁵ “ἄλλως δ’ ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὄν τῷ λογῷ χωριστὸν ἐστίν”. Preferimos a tradução “separado pelo pensamento” ao invés da tradução de Angioni que coloca “logicamente separável”.

¹³⁶ “καὶ χωριστὸν ἀπλῶς”. Algumas traduções colocam “separado em absoluto” e “separado em sentido próprio”. Preferimos a tradução de Angioni que coloca “separado sem mais”.

explica que a matéria é ser em potência e a forma é o seu ato e que, por isso mesmo, o ato é anterior à potência: “A matéria torna-se ente em ato só pela forma. Daí que a forma deve ser mais ente do que a matéria. [...]. E é também claro que matéria e forma são princípios do composto. Ora, os princípios de uma coisa são anteriores a essa coisa. Portanto, se a forma for anterior à matéria, será anterior ao composto.” (AQUINO, 2017, p. 274¹³⁷). Dessa perspectiva, é claro em que sentido a forma detém prioridade sobre a matéria e o composto, e Tomás antecipa em seu comentário aquilo que Aristóteles explicará somente em *Metaph.* Θ 8, a saber, a prioridade do ato em relação a potência.

Voltando à pergunta anterior, qual a razão pela qual Aristóteles considera a forma como sendo mais ser que a matéria e o composto? A razão parece estar em que a forma é quem mais satisfaz os critérios pelos quais se define em que consiste ser uma *ousia*. Que critérios são estes? É bastante importante manter estes critérios sempre em mente, pois eles irão orientar e determinar qual é a *ousia* verdadeira. Em *Metaph.* 1029a 27-28 Aristóteles afirma: “Com efeito, reputa-se que o **separado** e o **algo determinado** pertencem à *ousia*.”¹³⁸ (grifo nosso). O “ser separado” significa aqui capaz de subsistir por si mesmo, o que existe em si e não em outro. O “branco”, por exemplo, não detém essa característica, pois não existe por si mesmo, mas sempre em outro, em algo subjacente. Já “certo homem” pode existir separadamente no sentido de que não existe em outro, mas em si mesmo, individualmente. “Algo determinado” ou “certo isto” se refere a “essa coisa aqui, essa peculiar coisa determinadíssima, que não indica uma característica comum a muitas coisas, mas é alguma coisa peculiar, mais ainda, individual.” (BERTI, 2012, p. 99). Este homem aqui, este que podemos apontar, por exemplo, é um τὸδε τι. Essas duas características, ou que podemos chamar de condições, é que ajudarão a determinar, por assim dizer a verdadeira *ousia*.

Em primeiro lugar, vejamos se a matéria e o composto detêm estas características e se podem, desse modo, ser considerados *ousia*. Aristóteles não hesita em afirmar que a matéria (ἡ ὕλη) é *ousia*:

Pois, se ela não for *ousia*, escapa-nos que outro item seria: eliminados os demais itens, manifestamente, não sobraria nada como subsistente. De fato, os demais itens são afecções, ações e potências dos corpos e, por outro lado, o comprimento, a largura e a profundidade são certas quantidades, mas não são *ousiai* (a quantidade não é, de fato, *ousia*); antes, é *ousia* aquele item primeiro ao qual essas coisas pertencem. Pois bem, uma vez eliminados o comprimento, a largura e a profundidade, nada vemos a restar, a não ser que seja algo aquilo que é delimitado por eles, de modo que, aos que consideram desta maneira, é

¹³⁷ Lib VII, lect. 2, n. 1278.

¹³⁸ “καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ”

necessário que apenas a matéria se manifeste como *ousia*. (*Metaph.* 1029a 11-19).

Em outras passagens ele mantém a ideia de que a matéria é *ousia*, como por exemplo, em H 1, 1042a 27, em Λ 3, 1070a 9, na *Ph.* II, 192a 3-4, no *De An.* 412a 6-7, entre outras, só para citar alguns exemplos das várias vezes que o filósofo se utiliza desta definição de *ousia*. Por vezes, contudo, ele utiliza expressões do tipo “de certo modo é *ousia*”, como em *Ph.* 192a 3-4, ou “em certo sentido a matéria é *ousia*”. Contudo, ainda em Z 3 o Estagirita afirma: “Para os que investigam a partir destas considerações, decorre ser *ousia* a matéria. No entanto, isso é impossível, pois, antes de tudo, reputa-se que o *separado* e o *algo determinado* pertencem à *ousia*.” (*Metaph.* 1029a 26-28). Assim, em certo sentido a matéria é *ousia* e noutra sentido não é. Primeiro, ela é *ousia*, mas não em sentido exclusivo. Quando Aristóteles afirma que a matéria não pode ser *ousia* parece estar considerando o subjacente entendido somente como matéria. De fato, ele assevera: “Quero dizer: uma matéria que, em si mesma, não se diz ser nem algo (τόδε τι), nem de certa quantidade, nem qualquer outro item pelo qual se delimita algo que é.” (*Metaph.* 1029a 20-21). Ou seja, Aristóteles entende que a matéria além de ser indeterminada também não é separada e, nesse sentido, o subjacente material, aquele primeiro aspecto que Aristóteles apontara, não pode ser *ousia*. A aparente contradição em dizer que a matéria, em certo sentido, é *ousia* e em outro não é se desfaz pelo exemplo dado por Angioni:

Considerado em si mesmo, um lenho, por exemplo, é *certo isto* e algo *separado*, mas, considerado como constituinte de uma cama, ele não mais é *certo isto* (no sentido de que ele não é o *isto* que a cama é), nem é algo *separado*, mas a matéria *de uma cama*. [...]. Considerado como *matéria de y*, *x* em si mesmo não é *certo isto que y é*, tampouco se apresenta como algo separado e independente de *y*. (ANGIONI, 2008, p. 157).

Ora, a matéria não pode existir separadamente da forma e, por ser um ser potencial, não pode ser determinado, pois o que a determina e a estrutura é justamente a forma. A matéria pode sim ser algo determinado, mas somente em potência. É o que, com efeito, Aristóteles corrobora em H 1: “E chamo matéria o que, não sendo algo determinado em ato, é em potência algo determinado.” (*Metaph.* 1042a 28-29). Desse modo, por essas razões, o subjacente entendido como matéria (ἡ ὕλη) não pode ser a verdadeira *ousia* e, nesse sentido, a forma e o composto “seriam considerados *ousia* mais que a matéria.” (*Metaph.* 1029a 29). E qual destes dois será descartado?

Ora, se se considera que o interesse investigativo de Aristóteles em Z 3 é encontrar a *ousia* entendida como causa do ser, é difícil perceber de que modo o composto pode ser

considerado verdadeira *ousia*. Embora o composto seja algo determinado, certo homem, por exemplo, e também algo separado já que existe por si mesmo e não existe, nesse sentido, em outro, ele é uma *ousia* sensível particular. Como, então, poderia o composto ser causa, ou seja, o que faz ser aquilo que as demais *ousiai* são? Aristóteles, inicialmente, o descarta sem motivo relevante: “Deve ser deixada de lado, por sua vez, a *ousia* entendida como composto de matéria e forma, pois ela é posterior e mais conhecida.” (*Metaph.* 1029a 30-31). Contudo, parece bastante claro o motivo real do descarte do composto, pois se se considera que ele é composto de *matéria* (e forma), a indeterminação da matéria impediria, nessa perspectiva, que ele fosse tido como verdadeira *ousia*. Pense-se no exemplo dado acima do lenho de madeira. Considerado isoladamente ele é algo determinado e separado, mas considerado matéria *de* uma cama, ele é indeterminado e não é separado. Seguindo esse raciocínio, a matéria em uma substância individual composta permanece indeterminada e não separada e, por isso mesmo, não poderia o composto ser verdadeira *ousia*.

Desse modo, é a forma que agora fica suspensa e é considerada por Aristóteles como sendo “a que oferece mais dificuldade.” (*Metaph.* 1029a 33). Inicialmente não deve causar surpresa a afirmação de que a forma é τὸδε τι. Algumas passagens corroboram isso, por exemplo, em Δ 8 quando afirma: “Resulta que a *ousia* se denomina de dois modos: o subjacente último, que não mais se afirma de nenhum outro item, e aquilo que, sendo **algo determinado** é também separado; e de tal tipo é a configuração e a forma de cada coisa.” (*Metaph.* 1017b 23-26, grifo nosso). Também em H 1 ele afirma: “[...] a forma e a estrutura que, sendo **algo determinado** [...]”. (*Metaph.* 1042a 29, grifo nosso). Também em textos como *De Anima*: “[...] é a forma segundo a qual já é dito **este algo** [...]” (*De An.* 412a 7-8¹³⁹). E ela também é separada, mas detém uma separação específica que Aristóteles aponta em H 1: “[...] é separada pelo pensamento¹⁴⁰” (*Metaph.* 1042a 29) que difere da separação do composto que é uma separação “sem mais” (“καὶ χωριστὸν ἀπλῶς” – *Metaph.* 1042a 30). Portanto, a forma parece deter o título de verdadeira *ousia*. O substrato, em certo sentido, está eliminado da lista embora seja *ousia*, de certo modo.

¹³⁹ Tradução de Ana Maria Lóio (2010).

¹⁴⁰ “τῷ λόγῳ χωριστὸν ἐστίν”. A tradução de Angioni coloca “logicamente separável”; a tradução espanhola de Martínez (1997) traduz como “separada em definição”. Preferimos a de Reale. Isso não significa que algo separado pelo pensamento não seja, de certo modo, separado logicamente e em definição se se considera esses termos como correlatos.

4.3 A essência (τὸ τί ἦν εἶναι)

Os capítulos subsequentes (Z 4-6 e 10-12)¹⁴¹ são dedicados a fazer a análise da essência (τὸ τί ἦν εἶναι), ou da quiddidade, ou *aquilo que o ser é* como segundo candidato a ser *ousia* verdadeira como causa e princípio do ser. A essência foi posta como a primeira na lista de Z 3, mas é o segundo item a ser discutido por Aristóteles: “Dado que distinguimos no começo de quantos modos definimos a *ousia*, e julgou-se que um deles é a essência, devemos investigar a respeito dela.” (*Metaph.* 1029b 1-3). Seria plausível afirmar que Aristóteles está iniciando em Z 4-6 a discussão da essência para, posteriormente, identificá-la com a forma (*êidos*) o que, de fato, ele fará em Z 10-11 e, sobretudo, em Z 17 tendo-a como causa e princípio.

Ora, em Z 3 o filósofo levantara quatro sentidos nos quais se pode definir a *ousia*. Um deles sendo o subjacente entendido como matéria, forma e composto e tendo sido analisado o aspecto da matéria e, em certo sentido, o do composto, resta a Aristóteles agora introduzir a noção de *ousia* como forma. Evidentemente que aparecerão diversas vezes menção à matéria e ao composto, pois como visto, também são *ousiai*, mas não a *ousia* primeira. Também em Z 3, 1029a 5-7 já estabelecera que a forma detém certa prioridade sobre a matéria e o composto. Poder-se-ia objetar que essa identificação é equivocada, pois, de fato, Aristóteles não identifica forma e essência no início de Z 4. Contudo, é plausível supor que Aristóteles precisaria colocar alguns pontos sobre a essência entendida como causa das *ousiai* sensíveis para, posteriormente, identificá-la com a forma, tarefa que, de fato, ele fará nos capítulos seguintes. Essa suposição é defendida por Wedin e parece bastante razoável: “[...] a noção de essência deve ela mesma ser esclarecida e adequadamente restringida, para ser útil na explicação da noção necessária de forma.” (WEDIN, 2000, p. 197). Portanto, não devemos esperar que Aristóteles iniciasse Z 4 falando diretamente da forma sem colocar os preâmbulos desta, por assim dizer. Além disso, o filósofo conclui Z 3 afirmando:

Deve ser deixada de lado, por sua vez, a *ousia* entendida como composto de matéria e forma, pois ela é posterior e mais conhecida. De certo modo, também a matéria é manifesta; mas é a respeito da terceira que devemos examinar, pois é ela que oferece mais dificuldade. (*Metaph.* 1029a 30-34).

¹⁴¹ Conforme o mapa delineado por Burnyeat (2001) e outros intérpretes, por exemplo, Angioni (2008), Frede e Patzig (2001).

Ora, o terceiro sentido que Aristóteles menciona na l. 34 é, justamente, a forma, pois ele já examinara a matéria e concluiu que ela está eliminada por não ser determinada e separada. Resta-lhe, portanto, fazer a discussão sobre a forma. E, para isto, necessita fazer algumas ponderações preliminares. É importante ter no horizonte que o objetivo de Aristóteles, entre outras coisas, é refutar os platônicos sobre *ousiai* suprassensíveis (Formas e Números), pois estes se valiam de pressupostos concernentes à noção de essência como causa do ser. Além disso, o argumento de Aristóteles vai de encontro à posição platônica de que as Formas são *ousiai* separadas ontologicamente. Por esta razão, é compreensível que o Estagirita empreenda um exame que obtenha uma definição satisfatória da noção de essência como causa do ser e que, dessa maneira, entenda o equívoco dos posicionamentos platônicos. Assim, “Aristóteles [...] concentra-se em mostrar que a concepção platônica é incompatível com certas propriedades lógicas que se podem atribuir à essência de algo.” (ANGIONI, 2008, p. 164).

Aristóteles começa Z 4 dizendo: “Em primeiro lugar, digamos algo a seu respeito (a essência) de um ponto de vista lógico [...]”¹⁴² (*Metaph.* 1029b 13). Isso indica que a elucidação que Aristóteles empreenderá sobre a essência, pelo menos nos próximos três capítulos (Z 4-6), será no nível linguístico, discursivo e, inclusive, em termos definicionais. Nesse sentido, “*logikôs* assinala uma perspectiva de análise que é, de certo modo, geral e preliminar, e que se atém ao ‘*logos*’, ao discurso: à análise de definições e de suas consequências lógicas, à análise das condições necessárias para o correto uso da linguagem.” (ANGIONI, 2008, p. 165). Em outros contextos, Aristóteles também faz menção à modos de proceder *logikôs*, como por exemplo, *Geração dos Animais* 747b 28-30, também na *Física* 202a 21-22 e 204b 4 e *Segundos Analíticos* 82b 35, 84b 7. Cada um desses contextos considera um aspecto lógico ou analítico como uma espécie de exposição de regras para auxiliar no correto uso da linguagem. No caso específico da *Geração dos Animais*, em que a solução de problemas requer mais a observação dos fatos do que uma análise meramente linguística ou lógica, usá-la torna-se inadequado. Portanto, a discussão que Aristóteles faz acerca da essência nesse bloco Z 4-6 considera estritamente o dado linguístico, lógico ou, dito de outro modo, num nível mental, no nível do pensamento. É o que, de fato, Aristóteles faz, ou seja, ele fornece base preliminar para investigar as relações de predicação que envolvem a noção de essência.

Aristóteles continua: “[...] a essência de cada coisa é aquilo que se afirma dela em si mesma. De fato, a tua essência não é a essência do músico, pois não és músico por ti mesmo. Assim, pois, tua essência é o que és por ti mesmo.” (*Metaph.* 1029b 14-15). É desse modo que,

¹⁴² “καὶ πρῶτον εἶπωμεν ἓνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς”. Martínez (1997) traduz *logikôs* por “expressões”; Reale (1997) traduziu por “puramente racional”. Preferimos a tradução de Angioni (2005): “lógico”.

inicialmente, o filósofo explica a essência como sendo “aquilo que é por si mesmo”. O que significa, então, dizer que algo é “por si” (καθ’αυτό)? Em *Metaph.* Δ 18 e nos *Segundos Analíticos* I Aristóteles coloca alguns sentidos para “por si” (καθ’αυτό) dos quais destacamos o texto da segunda obra:

Atribuem-se a algo por si mesmo todos os itens que se encontram no “o que é”, por exemplo, ao triângulo se atribui a linha, e, à linha, o ponto (pois a essência deles é a partir de tais itens, os quais estão contidos na definição que define o que eles são); também atribuem-se a algo por si mesmo todos os itens que são atribuídos a algo que está contido ele mesmo na definição que mostra o que eles são, por exemplo, o reto e o curvo se atribuem à linha, o par e o ímpar, ao número [...]. Semelhantemente, também nos outros casos, chamo de *por si mesmos*, em relação a cada item, os atributos de tal tipo, mas chamo de *concomitantes* todos os que não são atribuídos de nenhum destes dois modos, como, por exemplo, o culto e o branco se atribuem ao animal. (*APo.*, 73a 34-b 4)¹⁴³.

Dizer que algo é “por si” parece significar “não estar essencialmente em outro”, ou ainda, “não depende de outro para ser essencialmente”. O primeiro sentido que Aristóteles explica assemelha-se com o que dissera em Z 4, pois não seria correto afirmar que Cálías é por si mesmo músico, ou seja, sua essência não consiste em ser músico, pois ser músico é um acidente e não determina, nesse sentido, em que consiste a essência de Cálías. O mesmo se poderia dizer da proposição “João é professor”. Mas a essência de João não é, por si mesma ser professor, pois ele poderia ser advogado, médico, engenheiro etc. Por si mesmo, João é homem dado que isso faz parte da definição de João e expressa sua essência. Nesse sentido, ser professor é concomitante, pois embora João deixe de exercer esta função ou profissão, ele não deixa, todavia, de ser homem. Mas, afirma Aristóteles, nem tudo o que é desse modo é essência por si mesma (*Metaph.* 1029b 15). E ele explica como:

Mas tua essência nem é, seguramente, tudo isso [que és por ti mesmo]: de fato, ela não é algo que se afirma “em si mesmo” do mesmo modo pelo qual, à superfície, por si mesma, se atribui o branco – porque *ser superfície* não é *ser branco*. E *ser superfície* nem é, certamente, ser ambos, *ser superfície branca*, porque o mesmo item estaria acrescentado. (*Metaph.* 1029b 16-19).

Ou seja, a essência da superfície, de acordo com o exemplo, não é ser branca dado que a superfície pode ter outra qualidade cromática. Tampouco consiste em *ser superfície branca* como a junção de duas coisas distintas, pois uma coisa é *ser superfície* e outra coisa é *ser*

¹⁴³ Tradução de Lucas Angioni (2004).

branca. Parece, nesse sentido, que essência e *por si* sejam conceitos distintos, um sendo mais extenso que o outro. Neste sentido que Aristóteles está discorrendo, *por si* parece ser mais amplo que essência. Quando tomamos o terceiro sentido em que algo é dito *por si* na passagem de *Metaph.* Δ 18, percebemos justamente essa distinção que Aristóteles está fazendo aqui em Z 4: “Além disso, (se diz ‘por si’) se é primeiramente em tal e tal coisa ou em alguma parte que algo se encontra: neste sentido a superfície é, por si mesma, branca, e o homem vive por si mesmo, já que a alma na qual reside primeiramente o viver, é uma parte do homem.” (*Metaph.* 1022a 30-33). Ou seja, a superfície pode ser dita *per se* branca dado que *branco* é propriedade da superfície. Porém, a essência de ambas não deve ser entendida como um amálgama. Embora se possa definir *superfície* sem o branco, não podemos definir *branco* sem superfície, pois nem toda superfície é branca, mas tudo aquilo a que o predicado branco se atribui é uma superfície. Aristóteles pretende chamar a atenção para o perigo de reduzir a essência a esse tipo de compreensão, pois o que está em questão é o ponto sobre a definição.

De fato, pensando no exemplo do filósofo, o predicado *branco* não faz parte *per se* da definição do sujeito *superfície*, pois a definição deve expressar a essência. De fato, é o que Aristóteles afirma: “Assim, o enunciado da essência de cada coisa será aquele no qual a própria coisa não estiver mencionada, e que a enuncie [...]” (*Metaph.* 1029b 19-20). Isso significa que o enunciado deve expressar a essência e não seus concomitantes. De certo modo, já afirmara isso no texto dos *Segundos Analíticos*: “Atribuem-se a algo por si mesmo todos os itens que se encontram no ‘o que é.’ [...]” (*APo.* 73a 34). Assim, não procederia em uma definição correta quem pretendesse definir *superfície*, por exemplo, como sendo *superfície branca*, pois além de ambas serem distintas, o termo *superfície* está sendo mencionado em sua própria definição. Assim, na afirmação de Aristóteles há duas propriedades lógicas sobre a essência: a primeira diz respeito a não cometer o erro de repetir o que se pretende definir na definição; a segunda é que o enunciado se refere àquilo mesmo que foi suposto como *definiendum* como sendo coextensivo. Dito de outro modo, ser coextensivo significa que a definição expressa a coisa mesma; o predicado do sujeito que se pretende definir expressa o sujeito na sua essência e, nessa perspectiva, é coextensivo. No entanto, a formulação da definição deve ser feita de forma correta, pois a essência não coincide com qualquer item expresso na definição. Em suma, a essência é expressa pela parte direita da proposição, por exemplo, “ser humano é (definição) animal racional”. Não esqueçamos que o Estagirita se dispôs a fazer uma análise *lógica* da noção de essência. Contudo, esses pressupostos da exposição ainda não nos permitem dizer o conceito, ou a ideia, ou mesmo qual candidato detém o título de verdadeira *ousia* como causa do ser.

Evidentemente, não pretendemos nos ater a todos os pontos desse bloco (Z 4-6), mas apenas àqueles mais relevantes para nosso propósito. Assim, prossigamos na estrutura argumentativa que Aristóteles elabora.

Na continuação de sua análise *logikôs*, Aristóteles agora está interessado em verificar se há essência dos compostos:

Uma vez que também envolvendo as demais categorias há compostos (de fato, há algo subjacente para cada uma, por exemplo, para a quantidade, a qualidade, para o quando e o onde, e para o movimento), devemos examinar se existe, porventura, um enunciado da essência para cada um deles, isto é, se porventura também a eles se atribui a *ousia*, como por exemplo, para o *homem branco* [...]. (*Metaph.* 1029b 22-27).

O ponto de Aristóteles é saber se é possível atribuir essência (quididade) aos compostos, ou seja, aos itens que envolvem uma *ousia* como subjacente e alguma propriedade acidental. É possível dizer que há essência de um composto, como por exemplo, *homem branco*? Aristóteles responde afirmativamente, mas com ressalvas. Ele continua: “Suponha-se, pois, que a sua designação seja “*veste*”: o que é o *ser para a veste*? Mas, seguramente, tal coisa (*veste*) nem sequer se conta entre as que se dizem por si mesmas, a não ser que a expressão ‘não por si’ se utilize em dois modos: um por acréscimo e outro não.” (*Metaph.* 1029b 27-30). Aristóteles está designando com um termo único o composto *homem branco*. É o mesmo se designássemos *animal racional* com o termo *homem*. Ao esclarecer os dois sentidos que se diz algo “não por si” (οὐ καθ’αὐτό), isto é, por adição e por omissão, Aristóteles conclui que o composto *homem branco* (= *veste*) não se enquadra em nenhum destes, pois no primeiro caso houve uma adição ou acréscimo na definição de branco, por exemplo: “[...] quando o mesmo que se define acrescentando outra coisa, por exemplo, se ao definir em que consiste ‘ser branco’ alguém dissesse o enunciado ‘homem branco’.” (*Metaph.* 1029b 31-33). Assim, isso não é um “não por si”, mas um “por si”. O caso da omissão se dá do mesmo modo, pois ao definir uma coisa se omite o que faz parte da própria coisa:

Já o outro modo de dizer algo não por si mesmo, se diz porque há outra coisa em acréscimo àquilo mesmo que se define, por exemplo, se a “*veste*” significasse “*homem branco*”, mas alguém definisse a “*veste*” como “*branco*”. Ora, o “*homem branco*” é, seguramente, branco, mas sua essência não é certamente aquilo em que consiste ser branco, mas sim o *ser para a veste*. (*Metaph.* 1029b 33-1030a 2).

Desse modo, inicialmente, Aristóteles parece afirmar que não há definição dos compostos, mas feitas essas objeções ele se pergunta: “Mas, porventura, o *ser para a veste* é algum tipo de essência de modo geral? Ou não é?” (*Metaph.* 1030a 2-3). Sabemos que no final de Z 4 ele afirma positivamente que há essência dos compostos, mas não de modo primário, pois este modo pertence exclusivamente às *ousiai*. E o filósofo chega a esta conclusão partindo da ideia do τόδε τι:

Com efeito, a essência é aquilo precisamente que algo determinado é; entretanto, quando se afirma de uma coisa algo que lhe é distinto, o conjunto que assim se diz não é aquilo que precisamente algo determinado é, por exemplo, o homem branco não é aquilo precisamente que algo determinado é, dado que o ser algo determinado pertence exclusivamente às *ousiai*. Por conseguinte, existe essência de todas as coisas cujo enunciado é definição. E um enunciado é definição não se um nome significa o mesmo que um enunciado [...], mas sim se o enunciado é algo primeiro; e é de tal tipo aquilo que se diz não pelo fato de se afirmar de uma coisa algo que lhe é distinto. (*Metaph.* 1030a 3-11).

Esses levantamentos de Aristóteles, segundo Angioni, partem do horizonte que o filósofo tem em vista, ou seja, “consistem em discernir o estatuto da unidade constituída pela relação entre forma e matéria, para esclarecer o conceito de essência de uma substância composta.” (ANGIONI, 2008, p. 174). E para que o filósofo conclua, posteriormente, que essa relação entre forma e matéria é uma unidade autossubsistente, aquilo que constitui, por assim dizer a *ousia* natural, ele necessita realizar um contraste a partir dos compostos acidentais. Por esta razão, Aristóteles introduz estes problemas em Z 4. O tipo de essência/quididade do composto, por ser secundária não interessa, fundamentalmente, a Aristóteles. Ele, na verdade, está mais preocupado na sua busca pela *ousia* como causa do ser. Ora, ao afirmar que somente o que é um τόδε τι (algo determinado) é essência de modo que, *homem branco* por não ser um τόδε τι não pode ser tido como essência, é plausível supor que o composto acidental não poderá ser um candidato ao título de *ousia* como causa do ser. A seção 1030a 2-6 é o que Wedin (2000) chama de “Argumento da Eliminação”, pois Aristóteles exclui o composto acidental como essência em sentido primário. E a seção 1030a 6-17 é o “Novo Argumento do Primado”. (WEDIN, 2000, p. 206). Com efeito, nesta seção Aristóteles afirma: “Assim, a essência não poderá pertencer a nenhum item que não seja espécie de um gênero¹⁴⁴, mas somente a estas (parece, com efeito, que elas não são ditas nem por participação e afecção nem tampouco por concomitância); [...]” (*Metaph.* 1030a 11-14). O termo grego traduzido por “espécie” contido

¹⁴⁴ “μὴ γένους εἰδῶν”.

na passagem é o mesmo que traduz *forma*: εἶδος. Porém, neste contexto específico Aristóteles fala sobre *espécie*, pois se anteriormente falara que a definição exprime algo primeiro (*Metaph.* 1030a 10) e que primeiro é aquilo que não implica predicação de alguma coisa à outra, faz sentido dizer que não há essência das coisas que *não são* espécies de um gênero. De fato, Angioni explica:

Nada indica que Aristóteles esteja a recomendar (ou pressupor) que uma substância composta deva ser definida, no sentido estrito de definição, como a espécie, isto é, por gênero próximo e diferença específica. [...]. Se os elementos da espécie forem tais que *um não se afirma do outro*, a espécie qualifica-se como “item primeiro” que satisfaz os requisitos para possuir uma quiddidade e uma definição em sentido estrito. (ANGIONI, 2008, p. 187).

Ora, se a espécie se caracteriza como gênero próximo e diferença específica, não existe uma relação heterogênea entre eles como há no composto accidental e, por isso mesmo, a espécie é o item primeiro do qual existe essência. Quando pensamos em *animal* e *bípede*, exemplo que Aristóteles retoma em Z 12, *bípede* é uma diferença do gênero *animal* e não pode ser concebida sem este. De fato, *animal* se atribui a *bípede*, mas esta diferença não é um subjacente do qual poderíamos dizer que existe independentemente de animal, pois se existe um *bípede* é porque existe um *animal*. É este sentido que Wedin (2000) denomina de “Novo Argumento do Primado”, pois ele parte da noção de espécie como sendo aquela da qual há essência em sentido primeiro.

Todas essas colocações e argumentos aristotélicos são para elucidar em que sentido há essência do composto e de que modo se pode dizer que um composto accidental detenha essência: somente de modo secundário. É, portanto, desse modo que Aristóteles conclui Z 4: “[...] a essência se atribuirá de modo primeiro e absoluto à *ousia* e, posteriormente, também às demais categorias e, assim *o que é*: não se trata da essência sem mais, mas da essência da qualidade e da quantidade.” (*Metaph.* 1030a 29-32). Isso não deve causar estranhamento na filosofia metafísica de Aristóteles, pois já que o ser se diz de muitos modos, da qualidade e da quantidade, como modos de dizer o ser, deve haver essência, mas não de modo primário, pois este pertence exclusivamente à *ousia*.

Esta mesma discussão se estende em Z 5 com uma nuance em particular: Aristóteles considera o problema de haver definição de itens combinados: “Se alguém afirmar que o enunciado por acréscimo não é definição, de qual dos itens que não são simples, mas compostos haverá definição?” (*Metaph.* 1030b 14-16). A respeito desse primeiro impasse o filósofo se pergunta como é possível haver definição (e, portanto, essência) do composto accidental

considerando que o atributo lhe pertence por si mesmo. E exemplifica desse modo: “Quero dizer, por exemplo, que há nariz e concavidade, e aduncidade¹⁴⁵ é o item que se enuncia a partir daquelas duas enquanto uma se dá na outra, e não é por concomitância que a concavidade e a aduncidade são afecções do nariz, mas em si mesmo.” (*Metaph.* 1030b 17-19). Diferentemente do que ele colocara em Z 4 sobre os compostos acidentais que não se dizem por si, aqui Aristóteles expõe o contrário, ou seja, a possibilidade de haver definição de compostos acidentais que são ditos por si mesmos. O exemplo do filósofo parece, à primeira vista, muito estranho. Mas, certamente, seus alunos ou ouvintes já deviam estar familiarizados com exemplos desse tipo. O mesmo exemplo é recorrente, por exemplo, em *Física* II quando Aristóteles está discutindo acerca da separação que os platônicos fazem dos entes naturais. E dizendo sobre a definição dessas coisas ele afirma: “De fato, o par e o ímpar, o reto e o curvo, linha e figura, hão de ser definidos sem o movimento¹⁴⁶, mas carne, osso e homem não mais poderiam ser definidos sem o movimento, pelo contrário, estes últimos se definem como o *nariz adunco*, mas não como o curvo.” (*Ph.* 194a 3-6)¹⁴⁷. Em português não há, como no grego, um termo próprio para designar uma afecção que é própria do nariz. Aristóteles, com esse exemplo, está somente levantando a dificuldade de haver definição das coisas que são *por si mesmas* assim como aduncidade é *por si mesma* propriedade do nariz. Não é possível, portanto, separar a aduncidade do nariz. Como pode haver definição e, portanto, essência de itens desse tipo? Pode-se explicar ou definir “branco” sem referência a “homem, por exemplo, mas não “fêmea” sem referência a “animal” nem “igual” sem referência a “quantidade” (*Metaph.* 1030b 21-23), pois estas propriedades pertencem *por si mesmas* a tais coisas. Como dissera anteriormente, talvez fosse possível resolver o impasse por adição ou acréscimo. Mas isso é impossível, pois como visto em Z 4, aquilo que se pretende definir não pode ser repetido na definição. E, desse modo, Aristóteles antecipa a solução deste impasse ao dizer: “Consequentemente, destas coisas, ou não haverá essência e definição de nenhuma, ou se existe, será de outro modo, conforme dissemos.” (*Metaph.* 1030b 26-27).

O segundo impasse, ainda na mesma perspectiva do anterior, é sobre a identidade ou distinção de coisas desse tipo:

¹⁴⁵ Preferimos a tradução de Angioni (2005) que traduziu *σμόν* por “adunco” e *σμότης* por “aduncidade”. Martínez (1997) traduziu por “*chatez*” em espanhol. Reale (1993) preferiu “*camuso*” – arrebicado.

¹⁴⁶ Para Aristóteles, os entes matemáticos são separados do movimento pelo pensamento (*Ph.* 193b 31-35). E nisso consiste a distinção fundamental entre os entes matemáticos e os naturais. Estes, ao contrário daquele não podem ser separados do movimento.

¹⁴⁷ Tradução de Lucas Angioni (2009).

Se nariz adunco e nariz côncavo forem o mesmo, o adunco e o côncavo serão o mesmo. Se não forem o mesmo, por ser impossível enunciar o adunco sem a coisa da qual, em si mesma, ele é afecção (pois o adunco é concavidade no nariz), dizer “nariz adunco” ou não será possível, ou o mesmo será dito duas vezes “nariz nariz côncavo” (pois “nariz adunco” será “nariz nariz côncavo”) [...]” (*Metaph.* 1030b 28-34).

Se identificamos “nariz adunco” com “nariz côncavo”, então “adunco” será o mesmo que “côncavo”. Mas isso se torna um absurdo dado que as noções de “adunco” e “côncavo” são diferentes. Enquanto “adunco” só pode ser um nariz, “côncavo” pode ser muitas outras coisas. Se não se admite esse tipo de igualdade, só resta uma possibilidade de compreensão: se “adunco” é “nariz côncavo”, então “nariz adunco” será “nariz nariz côncavo”. Essa tautologia repete duas vezes a mesma coisa e, dessa forma, se repete na definição o item que se pretende definir e isso incorreria numa progressão *ad infinitum*. De tudo isso fica claro, portanto, que existe definição somente da *ousia* de modo primário e de modo secundário do composto accidental. É, desse modo que Aristóteles encerra Z 5: “É evidente, portanto, que a definição é o enunciado da essência, e que a essência é apenas das *ousiai*, ou sobretudo delas, primeiramente e sem mais.” (*Metaph.* 1031a 11-14). Um primeiro corolário pode-se tirar desses apontamentos: se não há definição nem essência de modo primário dos compostos accidentais, mas somente da *ousia*, e se Aristóteles está buscando a verdadeira *ousia* como causa do ser, logo o composto accidental não poderá ser a verdadeira *ousia*, pois não se pode dizer que um composto accidental seja algo separado e algo determinado. Essa discussão se estende também em Z 6 em que o filósofo, a partir das conclusões de Z 4-5, afirma que uma determinada coisa que é dita *por si* e sua essência se identificam.

Em Z 6 Aristóteles continua sua reflexão metafísica com o objetivo de esclarecer se cada coisa é idêntica à sua essência/quididade. Burnyeat (2001, p. 26) acredita que Z 6 seja um capítulo independente, lembrado separadamente de Z 4-5, pois é recapitulado em Z 11, 1037a 33. No entanto, se considerarmos que em Z 4-5 Aristóteles chega à conclusão de que a definição é um enunciado que expressa a essência e esta é de coisas primeiras (*ousiai*) procurada em atributos *per se*, não deve causar estranhamento que tal tese seja alcançada ou estendida em Z 6 pelo fato de que cada coisa primária é o mesmo que sua própria essência. Nesse sentido, Wedin acredita que: “A tese de Zeta 6 significa estabelecer que a essência de uma coisa não pode depender de outra essência e que isso é necessário para que a forma explique a natureza da coisa, ou coisas, de cuja substância ela é.” (WEDIN, 2000, p. 258). Desse modo, vejamos sucintamente o que este capítulo apresenta.

Aristóteles inicia Z 6 desse modo: “Devemos examinar se cada coisa e sua essência são idênticos ou distintos. Isso é propício para a investigação a respeito da *ousia*, pois julga-se que cada coisa não é diversa de sua própria *ousia*, e afirma-se que a *ousia* de cada coisa é essência.” (*Metaph.* 1031a 15-17). O filósofo antecipa sua hipótese, mas não a declara explicitamente sem, antes, apresentar seus argumentos e faz isso em dois momentos. O primeiro ele explica o caso das coisas que se dizem acidentalmente (*Metaph.* 1031a 19-28) e o segundo explica as coisas que se dizem “por si” (*Metaph.* 1031a 29-1032a 10). No primeiro caso ele começa a investigação dizendo: “No caso das coisas que se afirmam por concomitância, é plausível julgar que sejam distintos, por exemplo, que o *homem branco* e o *ser para homem branco* sejam distintos [...]” (*Metaph.* 1031a 19-20). O composto acidental *homem branco* é idêntico à sua essência/quididade? Aristóteles parece concluir de modo negativo, mas a partir de uma argumentação complexa que não exploraremos em detalhes. Das coisas que se dizem acidentalmente a essência não coincide com tais coisas, pois o predicado se refere de modo diferente ao sujeito nas premissas: refere-se de modo *essencial* e de modo *acidental* e não igualmente. A segunda parte de Z 6 é sobre as coisas que se dizem “por si” (*Metaph.* 1031a 29-1032a 10) e Aristóteles se utiliza dos platônicos e das Ideias para explicar que a coisa individual é igual à sua essência. Parece espantoso que o filósofo se utilize exatamente das teorias platônicas para explicar este ponto. Reale diz: “A demonstração é perseguida por Aristóteles, partindo das posições dos Platônicos, justamente para invertê-las e extrair uma confirmação mais evidente da própria tese.” (REALE, 2002, p. 355). Assim, o filósofo começa utilizando as Ideias para, ao longo dos seus argumentos, criticá-las. É bastante razoável a justificativa dada por Angioni para o pano de fundo de Z 6. Isso permite compreender o fato de Aristóteles usar justamente os platônicos para tornar claro seu objetivo: usa-os para refutá-los. Assim,

Aristóteles adota essa estratégia porque seus adversários platônicos conceberam que as Formas são substâncias separadas pelas mesmas razões que as qualificariam como essências das coisas sensíveis. Pela concepção platônica, o item que satisfaz os critérios relevantes para ser essência de algo é, pela mesma razão, uma substância separada daquilo de que é essência. Ora, é este pano de fundo que permite entender o argumento de Z 6 de modo claro, simples e consistente. (ANGIONI, 2008, p. 207).

Considerando esse pano de fundo vejamos os argumentos aristotélicos, ou pelo menos alguns deles. “No caso das coisas que se afirmam em si mesmas, serão necessariamente o mesmo, por exemplo, se houver determinadas *ousiai*, anteriores às quais não existem outras *ousiai* ou outras naturezas, *ousiai* de características como alguns atribuem às Ideias?” (*Metaph.*

1031a 28-31)¹⁴⁸. Assim, Aristóteles coloca o problema: das coisas que se dizem por si mesmas, tais coisas são iguais à sua essência? E exemplifica com as teses platônicas considerando a possibilidade de que existam as Ideias *em si e por si*: “De fato, se fossem distintos o Bom mesmo e o *ser para o Bom*, bem como o Animal em si mesmo e o *ser para o animal* [...], haveria, além das mencionadas, outras *ousiai*, naturezas e Ideias, e estas seriam *ousiai* anteriores, se a essência é *ousia*.” (*Metaph.* 1031a 31-b3). Os platônicos, de certo modo, não poderiam admitir *ousiai* anteriores às Ideias, pois estas, por definição, são anteriores (primeiras) de modo que, ao admitir que haveria distinção entre a coisa e sua essência, seria necessário que houvessem outras *ousiai* anteriores às Ideias. Portanto, aquilo que é *por si* não admite separação entre a coisa dita *por si* e sua essência. E o exemplo mais evidente para o Estagirita é reconhecer que até mesmo os platônicos admitem isso. O segundo argumento, decorrente deste, mantém a tese principal:

E se essas *ousiai* fossem apartadas entre si, de umas, não poderia haver conhecimento, ao passo que as outras não seriam entes (quero dizer por “estarem apartadas”: se ao Bom em si mesmo não for atribuído o *ser para o bom*, e se, a este último, não for atribuído o *ser bom*); pois há conhecimento de cada coisa quando reconhecemos a sua essência. (*Metaph.* 1031b 3-7).

Considerando a possibilidade de separação da coisa em si de sua essência, seria incognoscível a coisa em si e sua essência não existiria. Aristóteles mantém o que já dissera em *Metaph.* A, isto é, que conhecemos a coisa quando conhecemos sua essência e o mesmo também já dissera em *Metaph.* Z 1 sobre a prioridade da *ousia* segundo o conhecimento. Ora, se o conhecimento é da essência individual, logo se houver separação não haverá conhecimento dado que a essência está na coisa da qual é essência e não separada dela. O que Aristóteles expõe na sua sequência argumentativa já demonstra sua crítica e distanciamento da hipótese das Ideias (Formas). Depois de afirmar que devem ser uma só coisa, por exemplo, o bom e a essência do bom, o animal e a essência do animal ele afirma:

E, com efeito, isto seria suficiente ainda quando não existam Ideias, e seguramente com mais razão se existissem Ideias. Ao mesmo tempo, é evidente também que se existem as Ideias, tal como alguns afirmam, o subjacente não poderá ser *ousia*. Com efeito, é necessário que elas sejam *ousiai*, mas, por outro, é necessário que elas não sejam de um subjacente. Portanto, caso contrário, elas seriam por participação. (*Metaph.* 1031b 14-17).

¹⁴⁸ A tradução de Lucas Angioni (2005) coloca esta sentença na afirmativa: “Por outro lado, no caso das coisas que se afirmam em si mesmas, necessariamente sempre são idênticos [...]” (*Metaph.* 1031a 28-31). As traduções de Martínez (1997), Reale (1993), Frede e Patzig (2001) e Ross (1924) colocam a sentença na interrogativa.

Para Aristóteles, são as *ousiai* sensíveis que são realidades *por si*. O raciocínio que está se valendo das Ideias para ser explicado é válido sobretudo para as *ousiai* sensíveis, ou seja, elas se identificam com sua essência. Ora, se as Ideias são como afirmam seus defensores, isto é, as *ousiai* primeiras, é preciso negar que o subjacente seja *ousia* já que aquelas se predicam deste. Mas isso para Aristóteles é inadmissível dado que as essências são, sobretudo, das coisas sensíveis e, em última análise, do subjacente. Além disso, como visto em Z 3, o subjacente é dito *ousia*, de certo modo. Para corroborar sua tese, apresentemos o último argumento de Aristóteles que é, fundamentalmente, dar nome às essências separadas das coisas sensíveis criando, assim, uma progressão ao infinito. De fato, “seria manifestamente absurdo se alguém estabelecesse um nome para cada uma das essências, pois, neste caso, além dela, haveria outra, por exemplo, uma essência distinta da essência de cavalo.” (*Metaph.* 1031b 28-30). Pois, se o cavalo é separado, ou distinto, da sua essência deverá haver uma essência da essência do cavalo e, assim, infinitamente. E como o infinito é defectível para Aristóteles é preferível assumir que a coisa individual que é dita por si e sua essência coincidem.

Portanto, nesse bloco Z 4-6 a análise sobre se a essência pode ser dita verdadeira *ousia* é feita na perspectiva *lógica*. É preciso colocar tais pressupostos para, no decorrer dos argumentos subsequentes, compreender de que modo Aristóteles vai chegar à *forma*. É o que Burnyeat (2001) coloca quando diz que a análise lógica prepara a análise metafísica. Assim, dos compostos acidentais existe definição e essência, mas de modo secundário porque a definição e a essência de modo primário pertencem à *ousia* (Z 4-5). Contudo, as coisas que são ditas *por si* e sua essência são uma e a mesma (Z 6), ao contrário das coisas acidentais. Disso resulta que, sempre considerando a perspectiva *lógica* que norteia esses três capítulos (Z 4-6), seria absurdo supor que numa definição correta, aquilo que se pretende definir não fosse o mesmo que sua definição a qual, em última análise, deve exprimir sua essência última. Tal essência (definição) deve ser composta de elementos que, entre si, tenham uma relação de necessidade e coextensividade, caso que não acontece nos compostos acidentais ou compostos de itens combinados (Z 5). Angioni explica que: “Essa composição da *ousia*¹⁴⁹ (*definiens*) reflete a composição da própria *ousia*¹⁵⁰, a substância composta de matéria e forma (que é o *definiendum*).” (ANGIONI, 2008, p. 222). Porém, Aristóteles não explica a relação entre os elementos da essência que expressa a *definição*. Por isso que no bloco Z 7-9 o Estagirita

¹⁴⁹ Essência.

¹⁵⁰ O que seria uma substância individual.

empreende uma análise sobre os elementos que compõem a *ousia* composta: matéria e forma. É sobre este bloco que diremos uma palavra a seguir.

4.4 Análise sobre a geração das *ousiai* sensíveis: Z 7-9 como uma inserção

Alguns intérpretes defendem que Z 7-9 é uma inserção posterior dentro do projeto inicial de Z, por exemplo, Burnyeat (2001), Ross (1924), Frede e Patzig (2001). Não discutiremos aqui todo o debate que envolve esta questão, mas nos limitaremos a tão somente ver alguns pontos relevantes nestes três capítulos para compreendermos os passos dados por Aristóteles. Fundamentalmente, esses capítulos abordam o tema da geração das *ousiai* sensíveis. Ora, se Aristóteles está buscando qual a *ousia* verdadeira (no sentido de essência) faz sentido que ele discuta também como se dá a geração de tais *ousiai*. Se em Z 4-6 a análise foi *logikôs*, de acordo com a linha interpretativa de Burnyeat (2001) e Reale (2002), Z 7-9 seria uma análise *physikôs*, pois considera o aspecto físico da geração das *ousiai* sensíveis. Um dos principais argumentos dos que defendem que Z 7-9 é uma inserção posterior é que ele interrompe o fio condutor do livro. Com efeito, a leitura imediata de Z 10 logo após Z 6 dá prosseguimento ao tema proposto por Aristóteles de modo que Z 7-9 se insere como um “enxerto” dentro do texto. As ideias chave destes capítulos são, sobretudo, a análise das coisas que se geram por natureza, por arte e espontaneamente assim como a discussão dos dois elementos constitutivos das *ousiai* sensíveis suscetíveis de geração e corrupção, a saber, matéria e forma e seu caráter ingênito. Fundamentalmente, Aristóteles se empenha em discutir o papel da essência na geração e no devir das coisas. Portanto, nestes três capítulos o filósofo faz uma exposição detalhada de como um devir natural e um devir artificial ocorrem.

Assim, em Z 7 ele faz a discussão sobre a produção natural, técnica e espontânea. De fato, o texto deste capítulo inicia assim: “Entre as coisas que vêm a ser, umas vêm a ser por natureza, outras pela técnica, outras pelo espontâneo. Tudo o que vem a ser vem a ser por obra de algo, a partir de algo e tornam-se algo.” (*Metaph.* 1032a 12-14). Aristóteles reconhece esses três modos de geração, mas há algo em comum que elas compartilham: são geradas por algo que detém, nesse sentido, a função de causa eficiente; derivam de algo, ou seja, a causa material e tornam-se algo, ou seja, uma *ousia*. As gerações naturais (*Metaph.* 1032a 15-25) são, por assim dizer, aquelas que dizem respeito aos organismos vivos ou aos entes naturais (têm em si princípio de movimento e repouso), a geração que se dá a partir da natureza. Sobre as coisas geradas por arte (*Metaph.* 1032a 27-b13) Aristóteles diz que a *forma* (εἶδος) está na alma (*Metaph.* 1032a 35-b1). Nisso consiste a distinção entre as coisas geradas por natureza e as que

são produzidas pela arte: na primeira, a forma está nos próprios entes naturais (“aquilo por obra de que vem a ser é a natureza concebida como forma, e que é homóforme” – *Metaph.* 1032a 24-25); já nas coisas produzidas por arte a forma está na alma (ψυχή) ou, por assim dizer, no pensamento do artífice¹⁵¹. Por exemplo, na construção de uma casa, a forma da casa está na alma (pensamento) do construtor e não na casa mesma dado que esta não existe a não ser no pensamento.

É compreensível que Aristóteles fale das coisas “produzidas por arte” dado que no seu pensamento não ocorrem criações *ex nihilo*. Em Aristóteles não há um *artífice criador* dos processos naturais tampouco dos processos produtivos, pois o universo e as coisas não tiveram um início e, desse modo, a pergunta pelo início das coisas não é cabível em sua filosofia. Sobre as coisas que se geram espontaneamente (*Metaph.* 1032b 21-30) Aristóteles explica ainda se utilizando do exemplo da saúde: no caso da produção por arte é o médico que faz uma fricção no corpo do enfermo que produz calor (*Metaph.* 1032b 6-14). No caso da produção espontânea é o calor que é provocado no corpo por uma causa não intencional (*Metaph.* 1032b 15-17). A explicação de Aristóteles sobre esses três modos de geração pretende, fundamentalmente, introduzir o caráter ingênito da matéria e da forma no próximo capítulo, por isso que já em Z 7 ele diz: “Por conseguinte, conforme se diz, é impossível que algo venha a ser se algo não estiver previamente disponível. Assim, é manifesto que, necessariamente, alguma parte estará disponível: de fato, a matéria é uma parte (pois ela sofre o processo de vir a ser e se encontra inerente [no resultado]).” (*Metaph.* 1032b 30-35). Nesse sentido, nos três tipos de geração parece haver algo análogo, pois de um ou outro modo, preexiste algo seja a matéria ou a forma. Aqui o filósofo somente aponta para a matéria. Em seguida, ele coloca um problema pontual de saber se a matéria é uma parte da definição. Isto pode ser um indício de que estes capítulos não estão totalmente desconexos com o que Aristóteles vem discutindo desde Z 4, a saber, sobre a essência e a definição o qual também reaparecerão depois de Z 9. Ele conclui, por ora, que na definição está contida a matéria e exemplifica pelo círculo de bronze: “Ora, é certo que dizemos de duas maneiras o *que* são os círculos de bronze, tanto dizendo que a matéria é bronze, como dizendo que a forma é figura de tal e tal qualidade, e isto é o gênero em que ele em primeiro lugar é posto. Assim, é certo que o ‘círculo de bronze’ comporta matéria na definição.” (*Metaph.* 1033a 1-5). Reale comenta sobre este ponto: “Portanto, a matéria mostrou-se como

¹⁵¹ Na linha seguinte está a afirmação lapidar de Aristóteles sobre a *forma* como *ousia* primeira: “Por forma quero dizer a essência de cada coisa e sua *ousia* primeira” (*Metaph.* 1032b 1-2). Esta afirmação vem geralmente apresentada entre parênteses e, inicialmente, causa estranhamento que Aristóteles afirme isso justamente na parte em que ele discorre sobre os artefatos. Por ora deixemos esta afirmação suspensa, mas já é claro que para Aristóteles é a *forma* que deterá o título de verdadeira *ousia* como causa do ser.

(a) condição do processo de geração, (b) preexistente à coisa gerada, (c) parte constitutiva da própria coisa gerada, (d) parte incluída na noção da coisa (considerada enquanto coisa material)”. (REALE, 2002, p. 367).

A discussão continua em Z 8. Neste capítulo o ponto fundamental é a defesa que Aristóteles faz do caráter ingênito da matéria e da forma. Na seguinte passagem já está claro o ponto de Z 8:

Dado que aquilo que vem a ser vem a ser por obra de algo (quero dizer “*de onde provém o princípio do vir a ser*”), a partir de algo (considere-se não a privação, mas a *matéria*, pois já se encontra delimitado de que maneira assumimos isso), e vem a ser algo (e isso é esfera, ou círculo ou qualquer outra coisa), assim como não se produz aquilo que está *subjacente*, o bronze, do mesmo modo tampouco se produz a esfera a não ser por concomitância, porque a esfera de bronze é esfera, e é ela que se produz. (*Metaph.* 1033a 24-30).

Assim, ao dizer que não se produz o subjacente (o bronze) e ao dizer que não se produz a esfera (no sentido de essência e de forma da esfera) o filósofo afirma que a matéria e a forma não se geram. O que ocorre é a produção a partir da matéria e, nesse sentido, ela não é gerada porque não se produz o subjacente entendido como tal. É o que Aristóteles afirma linhas à frente: “De fato, produzir algo determinado é produzi-lo a partir de algo que em geral se encontra subjacente; quero dizer que produzir o bronze esférico não é produzir o esférico ou a esfera, mas produzir algo distinto, por exemplo, esta forma em algum outro item.” (*Metaph.* 1033a 30-33). Produzir a forma em outra coisa significa produzir na matéria ou a partir da matéria. Matéria deve ser compreendida como princípio e como tal não se gera e a forma, por sua vez, como princípio que estrutura a matéria. Dado que a matéria (o subjacente) não é produzida, ou não é gerada, a forma segue o mesmo princípio. Não se deve olvidar que em Z 3 Aristóteles entendeu o subjacente de três modos: como matéria, como forma e como composto. Ora,

Se se produzisse a esfera, seria produzida a partir de algum outro item [...]. Por exemplo, produz-se uma esfera de bronze, e isso é assim porque, a partir desta coisa, que é bronze, produz-se isto aqui que é esfera; ora, se também se produzisse esta última, em si mesma, é evidente que se produziria do mesmo modo e as gerações procederiam ao infinito. Portanto, é evidente que a forma – ou como quer que seja preciso chamar a configuração presente na coisa sensível – não sofre processo de devir (nem há dela processo de geração, nem essência [...]). (*Metaph.* 1033a 33-b7).

Se a forma fosse gerada deveria sê-la de outra matéria e de outra forma e isso criaria um processo ao infinito. Nesta passagem Aristóteles parece identificar, novamente, a forma com a essência (l. b7) como também já aparecera em 1032b 1-2 e reaparecerá em 1033b 17. Isso é importante para as possíveis conclusões sobre a verdadeira *ousia*. Se a matéria e a forma não se geram, o que é gerado, portanto, é o composto que é denominado a partir da forma e da matéria (*Metaph.* 1033b 17-18). A questão da ingenerabilidade da forma é algo complexo dentro da filosofia da *ousia* de Aristóteles e não pretendemos entrar nos pormenores do problema, como por exemplo, sobre a possibilidade da eternidade da forma já que ela não é gerada. Pensamos que o interesse maior de Aristóteles é refutar os platônicos que admitiam formas separadas ontologicamente das coisas sensíveis e isso, de certo modo, responde sobre o impasse da forma ser eterna. É, de fato, a questão que ele se coloca: “Mas será, então, que há alguma esfera à parte destas, ou alguma casa à parte das de tijolos?” (*Metaph.* 1033b 19). Aristóteles parece estar perguntando: se admitimos que a forma não se gera, então existem Formas eternas, por exemplo, a forma da esfera e a forma da casa separadas destas? Ora, se as formas fossem separadas como os platônicos acreditam, elas não poderiam exercer qualquer papel do tipo causal eficiente, o qual Aristóteles ressaltou em 1032a 24-25 tampouco o papel de causa final ressaltado em 1032b 1-10. De fato, “é evidente, portanto, que a causalidade das Formas, como alguns costumam conceber as Formas (se há algumas à parte das coisas particulares), não é em nada útil ao menos para as gerações e para as *ousiai*. Ao menos, devido a elas, nem sequer existiriam *ousiai* em si mesmas.” (*Metaph.* 1033b 26-29). Grosso modo, instituir Formas separadas é pensar que tais Formas é que são a causa da existência das coisas sensíveis. Para Aristóteles, contudo, é inútil admitir Formas separadas ontologicamente, pois elas não conseguem explicar a relação entre forma e matéria e, por isso, ele não admite que a forma esteja separada da coisa da qual é forma. Ele explica: “Com efeito, em alguns casos, é de fato evidente que a coisa que gera é tal qual a coisa gerada, embora não sejam precisamente a mesma coisa, tampouco uma só em número, mas sim uma só pela forma específica, como nos entes naturais – de fato, um ser humano gera um ser humano [...]” (*Metaph.* 1033b 30-32). Ou seja, não é uma Forma separada ontologicamente de ser humano que é a causa de um ser humano concreto, mas a forma (diga-se, a espécie humana) presente em um ser humano determinado que é a causa de sua existência. E tal forma é transmitida, segundo Aristóteles, pela reprodução sexual. Quando tal *ousia* se corrompe (morre) não é a forma que morre (ela nem se gera nem se corrompe) porque tal forma continua existindo na espécie humana e é neste sentido que somente há definição da forma enquanto espécie e não enquanto indivíduo particular. É o pai que gera o filho e, nesse sentido, ele é causa eficiente, mas também é causa

formal, pois tem a forma (espécie) humana que é transmitida e, para que isso ocorra, necessita de uma matéria (sêmen e óvulo). Assim,

Por conseguinte, é evidente que não é preciso instituir nenhuma Forma como modelo [...], mas é suficiente que aquilo que gera produza e seja causa pela qual a forma se dá na matéria. Já o todo, por sua vez, – a forma de tal e tal tipo nestas carnes e ossos – é Cálías e Sócrates; e são distintos devido à matéria (pois esta é distinta), mas são idênticos pela forma específica (pois a forma específica é indivisível). (*Metaph.* 1034a 2-8).

Nessa perspectiva compreende-se que a forma é o que estrutura a matéria. Como dito anteriormente, o interesse maior de Aristóteles até agora nestes capítulos é refutar os platônicos que admitiam Formas separadas ontologicamente como causas das coisas sensíveis. E, para isso, ele precisa admitir que as formas não estão separadas das coisas e o faz de modo a corroborar a ideia da geração, sobretudo das *ousiai* naturais. Essa ideia aristotélica não admite, como na modernidade, falar de evolução das espécies, por exemplo, como propôs Charles Darwin. O modelo aristotélico da geração das *ousiai* não pode admitir evolução das espécies, dado que se a espécie evolui a forma sofre mudança e Aristóteles não pode aceitar que a forma seja mutável, já que ela não se gera nem se corrompe.

Aristóteles continua sua argumentação sobre a geração das *ousiai* sensíveis em Z 9 repetindo alguns pontos já colocados anteriormente. O grande contributo de Z 9 dentro desse bloco inserido no livro Z (7-9) é, segundo Reale, demonstrar “o papel predominante que a forma desempenha em todos os processos do devir: seja nas produções artísticas [...], seja nas gerações [...]”. (REALE, 2002, p. 376). De fato, sobre as coisas produzidas (artefatos) Aristóteles assevera: “Pelo que foi dito, é também evidente que, de algum modo, tudo vem a ser a partir de um homônimo, tal como os entes por natureza, ou a partir de uma parte homônima (por exemplo, uma casa vem a ser a partir de casa, na medida em que ela se dá por meio do pensamento, pois a técnica é a forma).” (*Metaph.* 1034a 21-24). Ou seja, a casa é produzida a partir da forma da casa que está no pensamento de quem a constrói. Isso não ocorre somente nas coisas produzidas pela arte, mas também nas coisas que são produzidas espontaneamente (1034a 26-29) e nas coisas geradas naturalmente (1034a 33-35). E Aristóteles chega à conclusão que todo ser deriva de outro ser que tem o mesmo nome, entenda-se, a mesma forma: “De fato, a semente produz tal como se produz os produtos da técnica (pois possui em potência a forma e, de certo modo, é um homônimo aquilo de que provém a semente [...]).” (*Metaph.* 1034a 35-b2). Ou seja, uma semente de feijão, por exemplo, tem o mesmo nome do que vai ser gerado, isto é, um “pé de feijão” e, nesse sentido, a semente de feijão contém a forma potencialmente.

Uma afirmação fundamental do filósofo: “Por conseguinte, a *ousia* é princípio de todas as coisas, tal como é princípio nos silogismos [...]” (*Metaph.* 1034a 30). *Ousia* deve ser entendida como *essência*, pois “de fato, os silogismos procedem a partir do *o que é* e, aqui neste caso, as gerações procedem a partir do *o que é*.” (*Metaph.* 1034a 31). “A afirmação é importante porque demonstra o absoluto predomínio da forma ou essência (ou causa formal), segundo Aristóteles, também na explicação do ser e do devir das coisas.” (REALE, 2002, p. 380). Isso fortalece a ideia da essência (*forma*) como a verdadeira *ousia* entendida como causa do ser. Estes capítulos se encerram com uma menção a uma característica peculiar da *ousia*, a saber, que é preciso sempre haver uma outra *ousia* já em ato: “[...] é necessário estar previamente dada em ato uma outra, a que produz, por exemplo, um animal se vem a ser um animal; mas não é necessário que tal qualidade ou tal quantidade estejam previamente dadas em ato, mas apenas em potência.” (*Metaph.* 1034b 16-19). Isso será melhor desenvolvido por Aristóteles no capítulo oito do livro Θ.

Desse bloco, inserido posteriormente ou não, fica claro tanto o caráter ingênito da matéria e da forma como também fica evidente que Aristóteles assume a *forma* como sendo a *ousia* primeira na geração das coisas sensíveis. Tal *forma* por não ser gerada nem corrompida não deve fazer pensar que seja tal como uma Forma platônica. É difícil deixar claro de que modo Aristóteles entende esses pontos, pois ao mesmo tempo que tem o intuito de refutar os adversários, pode abrir espaços que levam a incorrer nas próprias posições que deseja combater. Dada a relevância desses capítulos (Z 7-9) pensamos que neles se encontram a resposta fundante para assumir a essência entendida como *forma* a qual detém as principais características de ser a verdadeira *ousia*. Nos próximos dois capítulos de Z (10-11) Aristóteles continua o exame sobre a essência.

4.5 A continuação da discussão sobre a essência e a definição em Z 10-11

Esses capítulos apresentam uma argumentação complexa que, de antemão, devemos dizer que não iremos explorar. Contudo, iremos nos deter em pontos fundamentais apresentando o principal problema que Aristóteles quer resolver nestes capítulos. Z 10 é uma continuação de Z 5 (ou também de Z 6) de acordo com Burnyeat (2001, p. 38), pois continua tratando da definição e a essência. Contudo, a discussão agora nestes capítulos não está restrita pelo advérbio *logikôs*, mas é uma discussão que está mais no plano *metafísico* (BURNYEAT, 2001, p. 9). Wedin chama os capítulos Z 10-11 de “Purificação da Forma”:

Embora localize a *forma* no espaço lógico adequado (Z 4-6), isso não aborda de frente se a *forma* tem algum aspecto material ou inclui matéria de qualquer tipo. Como qualquer contaminação desse material prejudicará o papel causal da *forma* e, portanto, comprometerá seu poder explicativo, Aristóteles tem boas razões para excluir toda a matéria e alusão à matéria da forma adequada. A *Metafísica* Z 10 e 11 realiza isso pelo que chamo de purificação da forma. (WEDIN, 2000, p. 290).

O que parece continuar em jogo nestes capítulos é a relação que Aristóteles pretende explorar entre o que “pode ser definido” (*definiendum*) e a “sua definição” (*definiens*). Essa “Purificação da Forma” a qual Wedin defende pode ser adquirida, por assim dizer, a partir da compreensão da relação entre esses dois pontos. Assim, Z 10 inicia desse modo:

Dado que a definição é um enunciado, e que todo enunciado tem partes, e que, assim como o enunciado se tem para a coisa, do mesmo modo a parte do enunciado se tem para a parte da coisa, constitui já um impasse saber se é preciso ou não que o enunciado das partes esteja contido no enunciado do todo. (*Metaph.* 1034b 20-24).

A primeira afirmação (“a definição é um enunciado”) está em plena continuação com o que fora dito ao concluir Z 5: “Assim, pois, é evidente que **a definição é o enunciado da essência**, e que a essência pertence às *ousiai* de modo primário e em sentido absoluto.” (*Metaph.* 1031a 11-14, grifo nosso). Então, estes capítulos (Z 10-11) são a continuação da discussão anterior (Z 4-6). Fundamentalmente, o Estagirita está interessado na discussão a respeito das partes que constituem a noção de essência que, por sua vez, está sendo entendida como forma. Todavia, o ponto agora consiste em saber se a noção das partes de uma coisa deve ou não estar incluída na noção do todo ou vice-versa. Aristóteles resolve o problema a partir da noção que se tem de *ousia* dado que este é o seu interesse: “[...] eis o que, por sua vez, deve ser investigado: que partes constituem a *ousia*.” (*Metaph.* 1034b 33-34). O ponto fundamental, portanto, consiste em determinar a essência da *ousia* sensível e já que esta é composta de matéria e forma, Aristóteles quer saber se essa relação entre as partes da coisa “equivale a perguntar se a substância composta pode ou não ser adequadamente definida por uma relação entre matéria e forma.” (ANGIONI, 2008, p. 250).

Aristóteles, portanto, prossegue a partir dos três sentidos dados à *ousia* que ele já enunciara em Z 3, a saber, a matéria, a forma e o composto de ambas (*Metaph.* 1035a 1-3). E afirma: “[...] de certo modo, a matéria se diz parte de alguma *ousia*, mas de outro modo, se diz ser parte da *ousia* não a matéria, mas aquilo de que se constitui a definição da *forma*.” (*Metaph.* 1035a 2-4). Então, é plausível supor que de acordo com o sentido que é dado à *ousia* (matéria,

forma ou composto) é que se pode concluir se as partes materiais são ou não são partes da definição da *ousia* entendida como causa do ser¹⁵². Ou seja, se *ousia* é entendida como composto a matéria constitui uma parte, diga-se, da *ousia* composta. Ao contrário, se a *ousia* é entendida como forma (e, de fato, essa é a definição de *ousia* por excelência como visto em Z 7-9 e isso reaparece em Z 10-11) a matéria não pode ser tomada como uma parte da sua definição. Com efeito,

Por exemplo, a carne não é parte da concavidade (pois ela é a matéria na qual vem a ser a concavidade), mas é parte da aduncidade; e o bronze é parte da estátua composta, mas não da estátua assumida como forma (é, com efeito, a forma, ou a coisa enquanto ela tem forma, que se exprime por um nome, mas não se deve nunca designar um objeto pelo elemento material tomado em si mesmo). (*Metaph.* 1035a 4-9).

Desse modo, *ousia* como *forma* só deve conter as partes de que se constitui a definição da forma. No exemplo que Aristóteles se utiliza parece claro que a concavidade é a essência e, por isso, a matéria não é uma parte dela. E, nesse sentido, ele utiliza concavidade como a coisa a ser definida e, assim, a toma como *forma*. Desse modo, se tomamos a coisa somente como forma, a sua definição deverá incluir somente as partes formais. Ao contrário, se tomado como composto (matéria e forma) a definição deverá incluir, necessariamente, as partes materiais dado que o composto não existe sem matéria. E, como parece ficar claro pela passagem citada anteriormente (*Metaph.* 1035a 4-9), é a forma que detém o privilégio de designar a definição da coisa a ser definida e, conseqüentemente, sua essência. A argumentação de Aristóteles prossegue com nuances bem significativas, mas ao mesmo tempo complexas embora seu intuito seja não somente refutar alguns adversários, como também, compreender a relação entre matéria e forma na definição de uma essência. Com efeito, se Angioni (2008) e Wedin (2000) estiverem corretos, o objetivo do Estagirita é reduzir tudo às formas e eliminar a matéria na definição da essência como causa do ser.

Exemplificando o que dissera anteriormente (“devemos dizer que é “tal e tal coisa” a forma, ou aquilo que tem a forma, ao passo que o material, em si mesmo, jamais deve receber tal designação” – *Metaph.* 1035a 8-9), Aristóteles parece encontrar a solução para o impasse inicial: “Por isso, a definição do círculo não contém a dos segmentos, mas a definição da sílaba contém a das letras, pois as letras são partes da definição da forma, e não matéria, ao passo que os segmentos são partes enquanto matéria na qual sobrevém a forma.” (*Metaph.* 1035a 9-12).

¹⁵² Aristóteles já acenara para este problema em *Metaph.* 1033a 1-2.

Aristóteles quer explicar que na definição de “círculo” os segmentos não entram na sua definição porque eles são partes materiais, mas na definição de “sílabas” as letras são incluídas, mas não como matéria e sim como forma. Angioni esclarece: “Os segmentos do círculo seriam análogos à carne à qual advém a concavidade (isto é, seriam matéria sensível, responsável pela geração e corrupção de indivíduos), ao passo que as letras das sílabas seriam análogas às partes da concavidade em si mesma (isto é, seriam partes da forma).” (ANGIONI, 2008, p. 242). Contudo, nem sempre as letras são partes constitutivas da forma como bem esclarece Aristóteles: “Mas, de certo modo, tampouco é verdade que qualquer letra deverá estar contida na definição da sílaba, por exemplo, estas letras aqui de cera, ou estas no ar: pois também elas já são parte da sílaba enquanto matéria sensível.” (*Metaph.* 1035a 14-17). Na passagem acima (1035a 9-12) as letras são consideradas essencialmente, *formalmente*, enquanto que as letras que escrevemos com esta tinta, por exemplo, ou as letras pronunciadas especificamente, são consideradas *materialmente*. É essa distinção que Aristóteles faz com o intuito de resolver algum equívoco que advenha do exemplo da sílaba. Portanto, Aristóteles distingue com um único termo (no caso “letras”) o que é parte da definição de sílaba (forma) e o que é parte material e que, por sua vez, não entra na definição. Isso parece significar que “letra” é designada universalmente, mas também individualmente e o mesmo vale para a sílaba e os demais exemplos. E em Z 10 Aristóteles, de fato, acena para a ideia de composto universal e composto particular (*Metaph.* 1035a 25-b 2).

A resolução do impasse inicial de Z 10 parece depender de qual ponto de vista se considera a *ousia*. Se a *ousia* é tida como composto (matéria e forma), a parte não é anterior ao todo em um sentido: “Por conseguinte, são posteriores todos os itens que são partes enquanto matéria, isto é, nos quais o todo se divide como matéria.” (*Metaph.* 1035b 11-12). De fato, no composto individual “ser humano” do qual é retirado um dedo o ser humano continua existindo e, nesse sentido, a parte material retirada não poderá ser anterior ao ser humano porque separada dele não mais o constitui. Por outro lado, é anterior dado que é uma parte que constitui o composto (*Metaph.* 1035b 20-24). Contudo, se a *ousia* é tida como forma a parte é anterior ao todo: “Mas, por outro lado, são anteriores (ou todos, ou alguns) aqueles que são partes da definição e da *ousia* segundo a definição.” (*Metaph.* 1035b 12-14). E o exemplo que Aristóteles fornece para este último ponto é fundamental:

Dado que a alma dos animais (com efeito, isso é a *ousia* do que é animado) é a *ousia* segundo a definição, isto é, a forma e a essência para um corpo de tal e tal qualidade [...] de modo que as partes da alma dela (ou todas ou algumas),

são anteriores ao animal composto (semelhantemente se dá também em cada caso particular). (*Metaph.* 1035b 14-20).

Se considerarmos a hipótese, de que os capítulos sete a nove do Livro Z são uma inserção posterior, a passagem 1035b 14-20 é a primeira ocorrência em que Aristóteles afirma que a *ousia* (causa do ser – essência) é a forma após Z 4-6. A mesma expressão aparecerá linhas adiante: “Chamo forma a essência”. (*Metaph.* 1035b 33¹⁵³). Um passo importante na argumentação de Aristóteles é a afirmação de que “são partes da definição apenas as partes da forma, mas a definição é do universal (pois o *ser para o círculo* e o círculo são o mesmo, assim como o *ser para alma* e a alma). Já dos compostos, no entanto, não há definição [...]” (*Metaph.* 1035b 34-a 3). E quando Aristóteles se refere ao composto é tanto ao sensível quanto ao inteligível, ou seja, pensa também nas entidades matemáticas (*Metaph.* 1036a 3-4). A resposta para a pergunta “por que não pode haver definição do composto?” é fornecida tendo considerado o que já dissera em capítulos precedentes, mas sobretudo pela incognoscibilidade da matéria: “A matéria, por sua vez, é por si mesma incognoscível.” (*Metaph.* 1036a 8-9). E dado que o composto contém a matéria como uma de suas partes ela impede que haja definição dele em sentido absoluto. Sintetizemos, o que Aristóteles dissera, do seguinte modo: *ousia* é entendida como forma, como composto e como matéria; Aristóteles está interessado na relação que há entre as partes que compõem a definição que, por sua vez, expressam a essência; pelo que foi dito, as partes que parecem compor a definição são somente as partes da forma. Quanto aos compostos, obviamente, na definição entrarão as partes materiais embora Aristóteles tenha afirmado que não há propriamente definição deles: “[...] são reconhecidos com intuição ou sensação; porém, quando estão afastados destas atividades, não é evidente se são ou se não são; mas sempre são designados e reconhecidos pela definição do universal.” (*Metaph.* 1036a 5-7). Quanto à matéria, o seu aspecto incognoscível impede que o problema seja considerado a partir dela. Dado que o filósofo está interessado na busca da causa do ser (*ousia* – *essência*) e como afirmara que forma é a essência resulta que aquilo que Wedin (2000) denominou de “Purificação da Forma” parece fazer sentido. Nessa perspectiva, o que mais interessa a Aristóteles aqui é a forma. Chegar a este ponto da investigação coloca um enigma que é resolvido no capítulo seguinte.

Com efeito, Z 11 começa desse modo: “É razoável que se pergunte quais partes são da forma e quais não são da forma, mas sim do composto.” (*Metaph.* 1036a 26-27). De fato, se

¹⁵³ “εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι”.

este impasse não for solucionado “não será possível definir cada coisa, pois a definição é do universal¹⁵⁴ e da forma.” (*Metaph.* 1036a 28-29). Vejamos o que diz o texto:

Para todas as coisas que manifestamente sobrevêm a materiais distintos da forma, por exemplo, o círculo sobrevêm ao bronze, à pedra e à madeira, parece ser evidente que o bronze e a pedra não são algo que pertença à *ousia* do círculo, pelo fato de que o círculo se separa deles¹⁵⁵. (*Metaph.* 1036a 31-34).

Angioni (2008), faz notar que nesta passagem, Aristóteles coloca um critério que é plausível de resolver o impasse: o critério da separabilidade entre a matéria e a *ousia* composta¹⁵⁶. Considerando que Aristóteles ao falar de círculo pensa em formas geométricas e, conseqüentemente, em entidades matemáticas, podemos compreender seu raciocínio do seguinte modo. Aristóteles parece compreender que o círculo enquanto forma é passível de ser separado dos materiais de que é composto, mas a partir de uma separação em sentido lógico e não ontológico. De fato, ao abstrair os materiais de que pode ser composto (bronze, pedra ou madeira) é possível pensar o círculo *enquanto forma*. Ou seja, “se a substância composta *S* for capaz de existir sem a matéria *M*, é evidente que tal substância pode ser definida sem a matéria *M*.” (ANGIONI, 2008, p. 276). Se o círculo é capaz de existir, no pensamento, sem matéria, então ele pode ser definido, mas somente enquanto forma. E, nesse sentido, as partes materiais do composto não entram na definição. Contudo, Aristóteles adverte:

Por outro lado, nada impede que seja de maneira semelhante para todas as coisas que não percebemos separadas [...]. Por exemplo, a forma do ser humano sempre se manifesta em carnes, ossos e partes deste tipo; mas será que elas serão inclusive partes da forma e da definição? Ou não o seriam, mas seriam matéria, mas, porque não sobrevêm também a outros materiais, somos incapazes de separá-la? (*Metaph.* 1036a 35-b 7).

Ao mesmo tempo em que, inicialmente, parece resolver o impasse coloca este outro problema acerca das coisas que se dão sempre num mesmo tipo de material. Isso significa dizer que o critério da separabilidade só poderia ser aplicado no caso de haver vários materiais distintos? É aceitável que a resposta seja negativa, pois a passagem acima parece evidenciar que o critério da separabilidade é condição suficiente, mas não necessário dado que, tampouco nestes casos específicos (todos os círculos fossem de bronze e ser humano de ossos e carnes),

¹⁵⁴ Em Z 13-16 Aristóteles se empenhará em fazer o exame sobre se o universal é *ousia*.

¹⁵⁵ A expressão é: “χωρίζεσθαι αὐτῶν”.

¹⁵⁶ Seria preciso verificar, no entanto, se a ideia de “separação” nesta passagem tem a mesma expressão forte e técnica do início de Z 1. Pensamos que ela possa ser um indício de ajuda na compreensão da separação da *ousia*.

a matéria deveria ser considerada algo da essência da forma. Isso faz supor de imediato que Aristóteles parece acreditar que na definição de ser humano deveríamos nos referir à sua matéria dado que ela não pode ser separada.¹⁵⁷ Não necessariamente, pois como observam Frede e Patzig, isso não pode ser pela seguinte razão:

Existe a definição de homem no sentido de forma, que nada mais é que a definição de alma humana. No que diz respeito ao homem como objeto concreto, Aristóteles diz expressamente aqui que as partes não são partes da noção, mas que são apenas matéria, apesar do fato de que o objeto é impensável sem estas partes. Aristóteles acredita claramente que, em alguns casos (leia-se o de objetos naturais), não se possa imaginar a forma se não realizada nessa matéria particular, ainda não se segue que a definição deva se referir expressamente a esta matéria. (FREDE; PATZIG, 2001, p. 354).

Aristóteles passa, a partir desta questão, a mencionar as ideias de alguns filósofos (pitagóricos e platônicos) que prescindiam da matéria quanto à *ousia* composta e reduziam, por assim dizer, tudo à forma comparando equivocadamente as figuras geométricas aos compostos sensíveis. Os pitagóricos abstraíndo a matéria reduziam, por exemplo, a definição da linha aos números ou ao dois (díade) (*Metaph.* 1036b 7-14). Os platônicos, por sua vez, afirmavam que o dois (díade) é a linha em si ou então que a definição de linha é a Forma ou Ideia de linha em si já que “em certos casos a Forma é idêntica àquilo de que ela é a Forma”. (*Metaph.* 1036b 14-17). Aristóteles não pode aceitar a redução de tudo às formas e argumenta que o raciocínio dos platônicos e, analogamente, dos pitagóricos é contraditório, pois tudo se reduziria a uma unidade: “Ora, decorre, para eles, haver uma única Forma de muitas coisas cujas formas são manifestamente distintas [...], e seria possível fazer uma única e mesma Forma de todas as coisas, ao passo que as demais não seriam Formas; e, deste modo, todas as coisas seriam uma só.” (*Metaph.* 1036b 17-21). Reduzir as *ousiai* compostas à forma, abstraíndo a matéria, não é possível para Aristóteles, pois ele já afirmara que as partes materiais da *ousia* composta devem entrar na definição (*Z* 10). A passagem seguinte é um ataque a essa redução: “Por isso, é também despropositado reduzir todas as coisas desta maneira e eliminar a matéria, visto que certas coisas, seguramente, são isto nisto ou tais itens se comportando de tal e tal modo.” (*Metaph.* 1036b 21-24). Ao dizer “isto nisto” (τόδ’ ἐν τῷδ’), Aristóteles parece estar pensando

¹⁵⁷ Essa, com efeito, é a interpretação de Ross (1953, p. 203). Parece-nos que Tomás de Aquino segue o mesmo raciocínio: “E ainda que não se separe o círculo de bronze, separa-se, porém, pela mente, porque a espécie de círculo pode ser entendida sem bronze, pois o bronze não faz parte da espécie de círculo, embora seja difícil pela mente separar e isolar um do outro, que em ato não são separados [...]. Ora, porque tal espécie não é gerada em outras partes materiais do que nestas, por isso, não podemos pelo intelecto separar o homem das carnes e ossos. Parece ser o mesmo raciocínio aqui para o círculo, se todos os círculos fossem de bronze.” (AQUINO, 2017, p.380).

“numa determinada forma em determinada matéria” e corrobora que a eliminação da matéria é um equívoco. Sua argumentação continua:

E a comparação a respeito do animal, a que Sócrates jovem costuma enunciar, não é acertada: ela se desvia do que é verdadeiro e faz conceber que seria possível que o homem fosse sem as partes, assim como o círculo é sem o bronze. Os dois casos, entretanto, não são semelhantes, pois o animal é algo sensível e não é possível defini-lo sem o movimento e, por isso, tampouco sem suas partes dispostas de uma determinada maneira. (*Metaph.* 1036b 24-30).

A partir desta passagem é mais plausível compreender o que Aristóteles dissera em 1036a 31-34 e em 1036b 3-7 sobre a separação do círculo que se dá em vários materiais e o círculo que se pudesse dar somente no bronze ou o ser humano que somente tem os ossos e carnes como materiais. Aristóteles parece querer esclarecer que ser humano, por um lado, pode ser definido separando-o mentalmente dos materiais que o compõem. Mas ser humano entendido como *ousia* composta de matéria e forma não é possível pensá-lo à parte de seus materiais. Ao fazer referência ao movimento Aristóteles estabelece a distinção entre os entes naturais e os entes matemáticos (no caso, o círculo). Estes podem ser pensados separados do movimento pelo pensamento ao contrário daqueles. Esta distinção aparece bem mais explicitada na *Ph.* 193b 31-35. Aristóteles parece ter se desviado do real objetivo a que propusera no início de *Z* 11 sobre as partes da forma. Todavia, Reale observa: “[...] é verdade que não se pode concebê-los sem movimento (entes naturais) e, portanto, sem órgãos corporais: mas isso não tira que os órgãos corporais e o corpo do homem não sejam parte da forma [...]”. (REALE, 2002, p. 394). E logo em seguida, Aristóteles dirá que a forma é a alma e suas partes formais do mesmo modo que já afirmara precedentemente.

Com efeito, as linhas subsequentes parecem que solucionam ainda melhor a dificuldade colocada em 1036b 3-7 quando Aristóteles afirma: “É evidente também que a alma é a *ousia* primeira, ao passo que o corpo é matéria e o ser humano (ou o animal), por sua vez, é o composto de ambos enquanto universal.” (*Metaph.* 1037a 5-7). Ou seja, o ser humano não pode ser concebido sem corpo (matéria), mas o corpo não é, nesse sentido, a parte formal do ser humano. Esta é a sua alma. A ideia se aplica não somente ao ser humano tomado como composto universal, mas também a seres humanos particulares: “Mas Sócrates (ou Corisco), se Sócrates é também sua alma, é sob dois aspectos (com efeito, uns dizem que ele é sua alma, outros, que ele é composto), mas, por outro lado, se Sócrates é, sem mais, esta alma e este corpo, o particular é tal como o universal.” (*Metaph.* 1037a 7-10).

Dessa complexa argumentação de Z 11 é plausível supor que Aristóteles não só permanece discutindo sobre as primeiras conclusões tiradas desde Z 4-6 e Z 10, sobre a essência e a definição tanto das *ousiai* em sentido absoluto como das *ousiai* compostas, mas também acrescenta possíveis dificuldades que se colocam sobre tais questões. O grande contributo de Z 11 seria, portanto, a elucidação das partes da forma e das partes materiais, sobretudo da *ousia* composta. O filósofo já admitiu que a *ousia* primeira entendida como essência é a *forma*, mas dado que *ousia* também é o composto de matéria e forma ele necessita fazer algumas explicações como estas de Z 11 que podem dar margem a concluir a completa eliminação da matéria da *ousia* composta o que, na verdade, não é o caso: “[...] na definição da *ousia* não podem estar contidas as coisas que são partes como matéria – pois estas não são partes daquela *ousia*, mas da composta e desta existe definição em certo sentido e em certo sentido não. Mas há definição segundo a *ousia* primeira [...]” (*Metaph.* 1037a 25-28). A forma continua, portanto, sendo a candidata preferida por Aristóteles para ocupar o posto de verdadeira *ousia* como causa do ser.

4.5.1 A UNIDADE DA DEFINIÇÃO: Z 12 COMO UMA INSERÇÃO POSTERIOR

Digamos uma breve palavra sobre Z 12 e seu objetivo. Os intérpretes defendem que também este capítulo é uma inserção posterior (BURNYEAT, 2001; FREDE; PATZIG, 2001; BOSTOCK, 1994) e que, inclusive, não teria sido feita pelo próprio Aristóteles: “Talvez um editor posterior estivesse procurando um lugar adequado para abrigar o remanescente de uma discussão aristotélica da unidade de definição e encontrou a deixa de que precisava [...]” (BURNYEAT, 2001, p. 42). É a mesma posição que Bostock (1994) assume. O que leva a supor que Z 12 é uma inserção é que ele interrompe a discussão que fecha Z 11 e que, por sua vez, passaria naturalmente para Z 13. Outro indício dessa inserção posterior é que Z 12 não aparece no sumário de H 1 que em 1042a 21 passa de Z 11 para Z 13. O início da discussão de Z 12 não remete ao final de Z 11, mas ao texto dos *Analíticos* em que Aristóteles diz: “Agora, discutamos primeiramente tudo quanto não foi discutido nos *Analíticos*¹⁵⁸ a respeito da definição” (*Metaph.* 1037b 8-9) e isso seria mais um indício de que Z 12 não faz parte, originariamente, da estrutura inicial de Z. Contudo, vejamos o que este capítulo apresenta e qual pode ser sua contribuição para a análise a que nos propomos.

¹⁵⁸ Aristóteles se ocupa do problema da definição nos *Segundos Analíticos* II 3-10. A passagem a que o Estagirita alude seria 92a 29-33.

Z 12 aborda, fundamentalmente, a unidade da definição: “Por que, porventura, é uno aquilo cujo enunciado dizemos ser definição, por exemplo, de ‘homem’ o ‘animal bípede’? Que seja este seu enunciado. Pois bem, por que isto é uno, mas não muitos, ‘animal’ e ‘bípede’?” (*Metaph.* 1037b 10-13). Ou seja, o filósofo está interessado em saber porque a definição de homem como *animal bípede* não é uma multiplicidade, mas uma unidade. Se se considera que o tema central continua sendo o da definição e que esta é da essência, não parece haver uma total desconexão entre Z 12 e os capítulos que o antecedem. Aristóteles continua e apresenta uma distinção importante:

No caso de “homem” e “branco”, eles são muitos quando um não se atribui ao outro, mas são um só quando um deles se atribui ao outro, isto é, quando o que está subjacente, o “homem”, padece algo (pois, neste caso, se tornam um só, e há um homem branco). No caso de *animal bípede*, no entanto, um não participa do outro, pois não se reputa que o gênero participe das diferenças (dado que, neste caso, o mesmo participaria dos contrários, pois são contrárias as diferenças pelas quais se diferencia o gênero).” (*Metaph.* 1037b 14-21).

Ao afirmar que o gênero não participa das diferenças, Aristóteles quer dizer que o gênero não pode ser entendido como um subjacente separado, pois, com efeito, o gênero não é *ousia*. O fato das diferenças estarem contidas no gênero por adição não implica dizer que há uma unidade, “pois, se assim fosse, a partir de todas as diferenças haveria uma só coisa.” (*Metaph.* 1037b 23). Aristóteles parece querer dizer que *homem-branco*, por exemplo, não possui o mesmo tipo de unidade que, por exemplo, *animal-bípede*, pois no primeiro caso a unidade é acidental, mas no segundo é necessária dado que *bípede* constitui uma diferença necessária do gênero animal embora existam animais polípedes. Na sequência, Aristóteles diz que é preciso proceder acerca das definições por divisão: “Em primeiro lugar, é preciso investigar as definições por divisões. Não há na definição nenhum outro item, a não ser o gênero dito primeiro e as diferenças.” (*Metaph.* 1037b 27-28). A primeira coisa que compõe uma definição feita por divisão é o gênero primeiro e, em seguida, as diferenças. Ele exemplifica do seguinte modo: “Os outros gêneros são o primeiro e, com ele, as diferenças conjuntamente assumidas, por exemplo, gênero primeiro é *animal*, o segundo é *animal bípede* e, por sua vez, *animal bípede sem asas*. E de igual modo se enumeram com mais termos.” (*Metaph.* 1037b 30-33). Neste caso, “bípede sem asas” constitui uma diferença do gênero *animal*. Pode-se inferir, desta maneira, que a diferença não pode ser concebida sem o gênero, pois este o envolve como elemento que o constitui.

Aristóteles vai mais longe ao afirmar que “é preciso também dividir justamente a diferença da diferença [...]” (*Metaph.* 1038a 9). Isso significa que a diferença da diferença precedente não pode ser simplesmente um atributo accidental dela. Nesse sentido, aquilo que foi dito anteriormente do *animal bípede sem asas* não está correto. Permita-se que o Estagirita explique:

Por exemplo, de *animal* é diferença o *dotado de pés*; por sua vez, é preciso que a diferença do *animal dotado de pés* lhe pertença enquanto ele é *dotado de pés*; por conseguinte, não se deve afirmar a respeito do *dotado de pés*, o *alado* e o *sem asas* – se se afirma acertadamente – mas sim o de *pés com dedos* e *sem dedos*, pois estas são as diferenças do pé já que ter dedos é uma maneira de ser dos pés. (*Metaph.* 1038a 9-15).

Portanto, dessa maneira Aristóteles entende a definição por via de divisão. Esse processo de divisão deve prosseguir até que se chegue às espécies não mais divisíveis em diferenças. E, desse modo, conclui Aristóteles: “É evidente que a diferença última será a essência e a definição da coisa.” (*Metaph.* 1038a 18). Contudo, esse resultado depende de uma *diairesis* que não proceda por acidente. O Estagirita, como bom herdeiro de Platão, elabora seu próprio entendimento da *diairesis* criticando-a, mas também a aperfeiçoando às suas ideias mais relevantes, como a da *ousia*.

Os resultados da argumentação de Aristóteles residem, sobretudo, no fato de que o gênero não pode ser apresentado como algo independente, sem um subjacente, capaz de subsistir por si mesmo, mas ele existe como matéria das diferenças que compõem a unidade da definição. Ele, na verdade, consiste apenas em um elemento envolvido na diferença. Conseqüentemente, está dado o motivo pelo qual o gênero não pode ser a *ousia* verdadeira como causa do ser dado que ele não existe separado: “Pois bem, se um gênero não existe, sem mais, à parte de suas formas específicas, ou se existe à parte, sim, mas enquanto matéria [...], é evidente que a definição é o enunciado que se constitui pelas diferenças”. (*Metaph.* 1038a 5-9). A discussão sobre o gênero reaparece no bloco Z 13-16 quando Aristóteles discute sobre o universal. Portanto, procedendo pela divisão correta, chega-se à essência última por meio da diferença última (*Metaph.* 1038a 18), ou seja, a síntese do enunciado da definição exprime não somente a unidade, mas o fato de que o gênero já está contido em tal diferença última e, por isso, corrobora a ideia de que ele não pode existir como um subjacente separado.

4.6 O universal (τὸ καθόλου) em Z 13-16

Neste bloco que antecede o desfecho final do livro Z Aristóteles se empenha ferrenhamente em demonstrar que o universal (e também o gênero) não é *ousia*. Ele faz isso tendo no horizonte os adversários platônicos que defendem justamente a posição de que o universal é *ousia*. A linha argumentativa de Aristóteles é complexa e tentaremos elucidá-la para compreendermos de que modo ele chega à eliminação do universal como *ousia*. O ponto de vista dos intérpretes diverge em alguns aspectos. Burnyeat (2001), por exemplo, considera essa investigação (Z 13-16) como independente e que Z 13-14 constitui uma parte “lógica” e Z 15-16 uma parte “metafísica”. Essa semelhança, na visão de Burnyeat, também ocorreu em capítulos precedentes (Z 4-6: discussão lógica; Z 10-11: discussão metafísica). Frede e Patzig (2001) acreditam que neste bloco, mas sobretudo em Z 13, Aristóteles afirma que o universal não é *ousia*, “o que equivale a rejeitar não somente as formas do Platonismo que bem conhecemos mas, em sentido implícito, também a teoria que ele próprio expôs anteriormente nas *Categorias*, segundo o qual gêneros e espécies seriam pelo menos *ousiai* secundárias.” (FREDE; PATZIG, 2001, p. 392)¹⁵⁹. Vejamos o que diz o texto aristotélico.

Em *Metaph.* 1038b 1-6 Aristóteles faz uma espécie de resumo do que já fora discutido desde Z 3 sobre o significado de *ousia* como subjacente, como essência e como composto. E já que em Z 3 ele elegeu quatro itens reputáveis a serem *ousia* lhe falta o exame do universal (τὸ καθόλου) e, com este, o do gênero (τὸ γένος): “Por sua vez, alguns julgam que o universal é sobretudo causa e que o universal é princípio; por isso, voltemo-nos também a ele, pois afigura-se impossível ser *ousia* qualquer um entre os que se chamam ‘universais’.” (*Metaph.* 1038b 6-9). Ora, se para os platônicos o universal é a causa, por assim dizer, da existência das coisas, para Aristóteles a causa deve sempre ser algo individual: “Até mesmo das coisas que estão em uma mesma forma específica são distintos os elementos e os princípios, não especificamente distintos, mas porque são diversos para cada coisa particular [...] mas, pela descrição universal, são os mesmos.” (*Metaph.* 1071a 27-29)¹⁶⁰. Com efeito, será sempre um ser humano, por exemplo, que gera outro ser humano e, por isso, aquele ser humano particular é a causa da geração de outro.

As linhas seguintes oferecem, nessa perspectiva, a justificativa central do porquê o universal não pode ser tido como *ousia* para o Estagirita: “Em primeiro lugar, é *ousia* de cada coisa a que não se atribui a outra; o universal, no entanto, é comum, pois se diz universal aquilo

¹⁵⁹ Este mesmo ponto de vista é defendido por Galluzzo (2013b).

¹⁶⁰ Livro A tradução de Lucas Angioni (2005).

que naturalmente se atribui a muitos.” (*Metaph.* 1038b 9-11). Esse constitui o primeiro argumento aristotélico e, por assim dizer, o principal: a *ousia*, como já ficou claro em Z 3, é um τὸδε τι (“algo determinado”) e, nesse sentido, a essência pertence a algo determinado e que não se dá em outra *ousia*. Ao contrário, o universal é comum, ou seja, não é algo determinado, mas pertence a muitos. No texto *De Interpretatione* Aristóteles define universal da mesma maneira que em Z 13: “Chamo universal isso que por natureza pode ser predicado de muitos [...]; ‘homem’, por exemplo, faz parte dos universais, enquanto ‘Cálias’ faz parte dos singulares.” (*Int.* 17a 39-40¹⁶¹). Contudo, Angioni (2008), por exemplo, defende que a noção de universal presente em Z 13 é diversa e a razão reside no contraste que Aristóteles faz entre o “ser próprio” (“ἡ ἴδιος”) e o que é atribuído a muitos (“τὸ δὲ καθόλου κοινόν”). Aquilo que é “próprio” da *ousia* consiste em um predicado que é coextensivo com o sujeito a que se atribui enquanto o universal pode ser atribuído a mais coisas além daquela que se atribui em uma dada proposição. Por exemplo, *animal racional* se atribui apenas a homem e isso lhe é *próprio*, pois não se atribui também a outra coisa, por exemplo, a cachorro, cavalo, gato etc. Ao contrário, *animal* é atribuído a homem, mas pode também ser atribuído a cachorro, cavalo, gato etc. Esse argumento do caráter comum do universal Wedin (2000) o denomina de “argumento principal” dentro de toda a discussão de Z 13. Portanto, “de que, então, ele seria *ousia*? Ou de todos ou de nenhum. Mas não é possível que seja *ousia* de todos. Por outro lado, se fosse *ousia* de uma coisa, também todas as demais seriam esta coisa; pois as coisas cuja *ousia* é uma, e cuja essência é uma, são também elas própria uma só.” (*Metaph.* 1038b 11-15). Ele não pode ser *ousia* de todos, pois como Aristóteles já dissera, a *ousia* é o que é própria de cada coisa (l. 9) e também não pode sê-lo de uma só coisa dado seu caráter comum.

Outro motivo pelo qual o universal não pode ser *ousia* é que ele sempre se predica de algo subjacente: “Além disso, denomina-se *ousia* aquilo que não se afirma de algo subjacente, ao passo que o universal sempre se afirma de algo subjacente.” (*Metaph.* 1038b 15-16). Ora, Aristóteles já dissera em Z 3 que é caráter distintivo e fundamental da *ousia* não ser predicada de algo subjacente. O universal, ao contrário, não satisfaz essa característica. Aristóteles parece entender, por exemplo, que o universal “ser humano” se predica de algo subjacente dado que só se conclui que há “ser humano” por causa de um sujeito particular que é um ser humano. É o que, fundamentalmente, ele defende, por exemplo, em *Metaph.* 1038b 30-34: “[...] não há animal algum à parte dos alguns animais, tampouco há um outro que fosse diverso dos que estão contidos nas definições.” O argumento continua com a possibilidade de que o universal

¹⁶¹ Tradução feita a partir do italiano de Dario Antiseri (1970).

pudesse ser encontrado como um elemento contido na essência de alguma coisa: “Mas será que, embora não caiba que o universal seja *ousia* enquanto essência, seria possível que fosse *ousia* enquanto inerente na essência? Por exemplo, o animal, inerente no homem e no cavalo?” (*Metaph.* 1038b 16-18). De tal possibilidade se poderia concluir que haveria definição do universal já que ele estaria contido no enunciado que expressa a essência. O pressuposto aqui é que “animal” consista na *ousia* de homem ou de cavalo e que, ao defini-los como “animal” este fosse também uma *ousia* já que está inerente na essência de tais itens. Ora, se isto é assim, animal será *ousia* da espécie homem e este, por sua vez, será *ousia* do homem particular e, portanto, haverá sempre uma pluralidade de *ousiai* contidas numa única *ousia*: “[...] pois, neste caso, ele (animal) não menos seria *ousia* de algo, como homem é *ousia* do homem no qual se encontra; por conseguinte, sucederia novamente o mesmo resultado: o universal seria *ousia* daquele item no qual se encontrasse enquanto próprio.” (*Metaph.* 1038b 20-23). Ora, Aristóteles já dissera pelo primeiro argumento que o universal não pode ser *ousia* dado seu caráter comum.

Um argumento razoável de Aristóteles é que ele considera o universal como *qualidade* e, por isso mesmo, ele não pode ser *ousia*. Com efeito, tal argumento é decorrente do anterior, pois se o universal compõe o enunciado que define alguma coisa, animal definindo homem, por exemplo, ele não seria uma *ousia*, como de fato não é, mas uma qualidade. E a qualidade, para o Estagirita, não é *ousia*, mas é dita da *ousia*:

Além do mais, seria impossível e absurdo se algo determinado e a *ousia*, se fossem constituídos de certos itens, fossem constituídos não de *ousiai*, nem de algo determinado, mas sim de tal e tal qualidade, pois, neste caso, o que não é *ousia*, isto é, o de tal e tal qualidade, seria anterior à *ousia* e a algo determinado. Mas isso, precisamente, é impossível. Pois não é possível que as afecções sejam anteriores à *ousia*, nem por definição, nem no tempo, nem no vir a ser, pois, se o fossem, seriam também separadas. (*Metaph.* 1038b 23-29).

A filosofia aristotélica não permite que o que não é *ousia* seja anterior ao que é uma *ousia*. E se o universal é um item que compõe o enunciado do que, de fato, é uma *ousia* para Aristóteles, ele não pode ser *ousia* e, portanto, lhe resta ser uma *qualidade*. Além disso, uma *ousia* não pode ser constituída de outra *ousia*: “Além do mais, em Sócrates, sendo ele uma *ousia*, estaria inerente uma *ousia*; por conseguinte, esta seria *ousia* de duas coisas.” (*Metaph.* 1038b 29-30). Este argumento de Aristóteles é compreendido se se considera o universal “animal”, por exemplo, como *ousia* presente em Sócrates. Dado que “animal” é *ousia*, como defendem os platônicos, e dado que “animal” está presente em Sócrates e este também é uma *ousia* teríamos duas *ousiai* presentes em Sócrates o que, para Aristóteles, é absurdo. Com efeito,

“[...] se a *ousia* é algo uno, ela não pode constituir-se de *ousiai* nela inerentes [...]” (*Metaph.* 1039a 8-9). Isso decorre do argumento de que é impossível que uma *ousia* seja constituída de *ousiai* em ato, pois se são duas em ato jamais poderão ser somente uma em ato (*Metaph.* 1039a 3-14).

Z 13 conclui com um impasse que será resolvido, conforme o mapa delineado por Burnyeat (2001), em Z 15: “Mas a decorrência disso comporta um impasse: se não é possível que uma *ousia* seja composta de universais [...], nem é possível que uma *ousia* seja composta de *ousiai* em efetividade, toda *ousia* seria não-composta, de modo que tampouco poderia haver definição de *ousia* alguma.” (*Metaph.* 1039a 14-19). O impasse é decorrente de dois resultados da argumentação anterior. O primeiro (“não é possível que uma *ousia* seja composta de universais”) é o resultado do que foi exposto em *Metaph.* 1038b 23-29 e o segundo (“nem é possível que uma *ousia* seja composta de *ousiai* em efetividade”) resulta da argumentação de *Metaph.* 1039a 3-14¹⁶². Burnyeat observa: “O enigma (1039a 14: *aporian*) é um estratagema dialético, planejado para que possa ser resolvido – pela análise da forma-matéria de Z 15. Como tal, é o clímax de Z 13, talvez até mesmo o propósito principal para o qual o capítulo foi escrito.” (BURNYEAT, 2001, p. 50). Desse modo, o impasse leva a uma questão: existe ou não existe definição da *ousia*? Aristóteles diz: “No entanto, é admitido por todos (e foi dito há muito) que ou apenas da *ousia* há definição, ou dela sobretudo; agora, no entanto, parece que não há sequer dela. [...]. Ou, então, de certo modo haverá, mas, de certo modo, não haverá. Esse assunto ficará mais evidente nas discussões ulteriores.” (*Metaph.* 1039a 19-23). Precisamos aguardar Z 15 para vermos a solução do filósofo.

Enquanto isso, Z 14 apresenta uma crítica aos platônicos a partir do esquema “um sobre muitos”: “Por estas mesmas considerações, é evidente o que decorre também para os que afirmam que as Ideias são *ousiai* separadas e, ao mesmo tempo, fazem a forma específica a partir do gênero e das diferenças.” (*Metaph.* 1039a 24-26). Aqui Aristóteles está interessado em saber se os universais podem ser caracterizados como entidades separadas e receberem, assim, o título de *ousia*. Assim, Aristóteles se serve da Ideia de Animal como exemplo para perguntar se, nas diferentes espécies de seres vivos, o animal permanece único e idêntico ou se em alguma espécie é diferente: “Pois, se há Formas, se há Animal no Homem e no Cavalo, ou ele é um só e idêntico em número, ou é distinto, sendo evidente que ele é um só por sua

¹⁶² Esses dois resultados são expressos por Burnyeat com duas sentenças as quais a primeira ele denomina de U e a segunda de P: “(U) Nenhum universal é o *ser substancial* componente da substância individual; (P) Nenhum *ser substancial* consiste em partes que são *seres substanciais* atuais.” (BURNYEAT, 2001, p. 49).

definição, pois expõe a mesma definição quem o enuncia em cada um daqueles dois casos.” (*Metaph.* 1039a 26-30). Ele demonstrará, enfim, que as duas possibilidades são absurdas.

A primeira é inconsistente e Aristóteles se vale do princípio de não contradição para argumentar a sua impossibilidade. De fato, se o gênero animal que se diz de homem (que é bípede) e de cavalo (que é polípede) é numericamente um ele está sendo em ambos os contrários e isso, para o Estagirita, é impossível dado que viola o princípio de não contradição. Tal objeção Aristóteles já enunciara em Z 12: “No caso de animal bípede, no entanto, um não participa do outro, pois não se reputa que o gênero participe das diferenças (dado que, neste caso, o mesmo participaria dos contrários, pois são contrárias as diferenças pelas quais se diferencia o gênero).” (*Metaph.* 1037b 19-21). A segunda possibilidade, a de que o gênero seja distinto também é absurda. Entre outras coisas, diz Aristóteles: “Admita-se, então, que o Animal inerente em cada um é distinto. Sendo assim, seriam ilimitadas, por assim dizer, as coisas de que o Animal seria *ousia*, pois não é por concomitância que o homem se constitui do animal.” (*Metaph.* 1039b 7-9). Isso parece significar que haverá tantas Ideias de Animal como as espécies das quais é *ousia* criando uma progressão infinita. Deveriam, portanto, existir ilimitados entes (espécies animais) que têm a mesma *ousia*, isto é, a animal já que as várias espécies animais são essencialmente animais, como disse Aristóteles. Contudo, além do filósofo já haver dito em Z 13 que “as coisas cuja *ousia* é uma só são também elas próprias uma” (*Metaph.* 1038b 14), é implausível que ele considere as *ousiai* como ilimitadas. “Se é impossível que seja assim, é evidente que não há Formas delas da maneira como alguns o afirmam.” (*Metaph.* 1039b 19-20). É possível dizer, portanto, que Z 14 elimina também o gênero como a *ousia* verdadeira. Grosso modo, Aristóteles pensa que a essência das coisas está nas coisas e, desse modo, o esquema platônico “um sobre muitos” é equivocado.

Z 15 retoma o impasse com o qual Z 13 terminou, ou seja, de que modo há definição da *ousia* e de que modo não há. Z 15 inicia dizendo que a *ousia* é de dois tipos, a saber, o composto e a definição: “[...] quero dizer que um dos dois tipos de essência é do seguinte modo: a definição tomada juntamente com a matéria, ao passo que o outro tipo é a definição em geral [...]” (*Metaph.* 1039b 21-22). A expressão grega para “composto e definição” da l. 20 é “τό τε σύνολον καὶ ὁ λόγος”. Pela passagem parece claro que Aristóteles está se referindo ao composto de matéria e forma de um lado, e à própria forma de outro. Reale (2002, p. 410) observa que na l. 20 “λόγος” deve ser tomado como sinônimo de “εἶδος”. Frede e Patzig, por sua vez, explicam que “Aristóteles emprega aqui ‘noção’ no sentido de forma embora, para ser mais preciso, a forma seja o que vem especificado mediante a noção.” (FREDE; PATZIG, 2001, p. 430). Burnyeat diz que: “Depois do dilema de Z 13, usar ‘fórmula’ em vez de ‘forma’ é insistir que

ser substancial como forma pode ser definido.” (BURNYEAT, 2001, p. 53). Assim, os intérpretes parecem estar de acordo que Aristóteles esteja falando do composto e da forma como os dois sentidos principais de *ousia*. E seu objetivo último é dizer que de um há definição, mas do outro não. Então, de qual há definição? Aristóteles parece recorrer aos resultados anteriores de Z 7-9 para ressaltar que a suscetibilidade ao devir não permite que os indivíduos corruptíveis, ou seja, os compostos, sejam objeto de definição: “Por isso, não há nem definição nem demonstração das *ousiai* sensíveis particulares, porque elas comportam uma matéria cuja natureza é tal que é suscetível de ser e não ser; [...]” (*Metaph.* 1039b 27-30). Portanto, a conclusão é que não pode haver definição do composto por causa do aspecto indeterminado da matéria. E, desse modo, só haverá definição das coisas cuja essência é a forma.

O ponto principal do Estagirita é usar a solução do impasse de Z 13 para aplicá-lo também às Ideias: “Assim, tampouco é possível definir Ideia alguma. Pois, como dizem, a Ideia conta-se entre os particulares e é separada.” (*Metaph.* 1040a 8-9). Não se deve pensar que seja a matéria que impeça a definição das Ideias dado que estas são imateriais. A solução mais plausível pode estar no modo como Aristóteles entende as Ideias, isto é, elas são “particulares e separadas”. Ora, o aspecto da separação é próprio da *ousia* tal como a entende Aristóteles e este acreditava que os platônicos tinham as Ideias como separadas ontologicamente, ou seja, sobreviveriam ao teste da co-destruição. Grosso modo, as Ideias não podem ser definidas porque são individuais. Do mesmo modo, assim como o composto de matéria e forma não pode ser definido, as Ideias também não podem porque o que é propriamente é o que é em ato e elas são tidas pelos platônicos como separadas ontologicamente (assim interpreta Aristóteles) e não são em ato. A interpretação de Angioni soa razoável:

Contra os platônicos, Aristóteles responde que se deve propor como *definiens* uma descrição que seja exatamente coextensiva com o *definiendum*. E isso prova que é impossível definir uma Forma, ou melhor: a rigor, isso prova que é impossível definir qualquer coisa, sob a concepção platônica de que as Formas universais são *ousia*. (ANGIONI, 2008, p. 118).

Assim, Z 15 traz a solução para o impasse do final de Z 13 sobre de que coisa há definição e, já que a definição é da forma e não do composto individual de matéria e forma, por isso mesmo as Ideias platônicas (as Formas) não têm definição, pois a definição deve expressar a essência da coisa que se pretende definir e seu enunciado deve ser coextensivo com o ente definível. O bloco sobre o universal não ser *ousia* é concluído com Z 16 que acrescenta determinadas conclusões e aponta ainda para os platônicos.

Z 16 é articulado em três partes: as partes dos animais e os corpos simples não são *ousia*; não são *ousia* também o Um e o Ser dos platônicos; estes em parte estavam certos e em parte errados ao colocarem as Ideias como *ousiai* separadas. No começo de Z 16 Aristóteles parece voltar à pergunta feita em Z 2 se os corpos simples e suas partes são *ousia*:

É evidente também que, entre as *ousiai* que assim são admitidas, a maioria são capacidades: as partes dos animais (de fato, nenhuma delas continua existindo, **ao ser separada, e, quando se separam, todas elas são como matéria**), assim como terra, fogo e ar; de fato, nenhuma dessas coisas é algo uno, a não ser como agregado, antes que surja ou seja gerado a partir delas algo uno. (*Metaph.* 1040b 5-10, grifo nosso).

Ora, se a separação é um distintivo próprio da *ousia*, as partes dos animais não podem ser *ousia*, pois, com efeito, o olho deixa de ser olho se separado do rosto, por exemplo, assim como a mão deixa de ser mão se separada do corpo. Se ao serem separadas elas são como *matéria* não podem ser *ousia* em sentido primário. E a questão de saber se tais itens são *ousia* que foi posta em Z 2 fica respondida. Os elementos físicos (terra, fogo e ar), por sua vez, também não são *ousiai* primária, pois carecem de unidade intrínseca. Frede e Patzig explicam:

Enquanto as partes dos animais, que são cada uma parte, são completamente desprovidas de autonomia e separabilidade, os elementos, que são de certo modo análogos, apesar de autônomos e capazes de existir separadamente, todavia, até que sejam solidificados por um processo químico adequado, são desprovidos de uma outra característica constitutiva da *ousia*, aquele da unidade. (FREDE; PATZIG, 2001, p. 448).

Assim, um montante de terra não é uma *ousia* pois carece de unidade em si embora tenha uma unidade extrínseca. O aspecto da unidade também poderia ser aplicado às partes dos animais, pois somente enquanto parte do todo elas têm unidade. Assim, nem as partes dos animais nem os elementos físicos são considerados por Aristóteles como *ousiai*.

A partir do passo 1040b 16 Aristóteles lança novas críticas aos platônicos e responde a aporia de B 4: “[...] o ser e o um são essências dos entes, e cada um deles é sem ser algo distinto [...] ou se deve buscar o que é, porventura, o ente e o um como se houvesse uma outra natureza subjacente a eles?” (*Metaph.* 1001a 4-8). Aristóteles responde a este impasse com a afirmação de Z 16: “Visto que o um se diz tal como o ser, e visto que a *ousia* de uma coisa é uma, isto é, são numericamente uma aquelas coisas cuja *ousia* é numericamente uma, é evidente que não é possível que o um, ou o ser, sejam *ousia* das coisas [...]” (*Metaph.* 1040b 15-19). Ora, se a *ousia* de uma coisa é uma não pode ser de muitas de tal modo que o um e o ser não podem

constituir igualmente a *ousia* de algo. Por exemplo, se fogo for *ousia* sua essência é a de *ser quente* e não a essência de *ser elemento*. Aristóteles parece querer defender que a essência e aquilo do qual é essência é uma relação de um para um e não de um para muitos de tal modo que é impossível que seja essência de fogo algo que se atribui verdadeiramente a fogo (*ser quente*) e também a outros tipos de coisa.

Por fim, Aristóteles encerra Z 16 afirmando: “Contudo, de certo modo aqueles que propõem as Formas pronunciam-se corretamente ao separá-las, se, de fato, são *ousiai*, mas, por outro lado, não se pronunciam corretamente, porque afirmam que é Forma o ‘um sobre muitos’.” (*Metaph.* 1040b 27-30). Dessa passagem se depreende que Aristóteles e Platão estão de acordo ao colocarem *ousiai* separadas ontologicamente. O desacordo, por assim dizer, é quais são tais *ousiai* separadas. Os platônicos afirmam, segundo a leitura de Aristóteles, que as *ousiai* separadas ontologicamente são os universais (o um sobre muitos) e nisso consistiria o erro fundamental deles. Assim, à pergunta feita em Z 2 se existem *ousiai* separadas das sensíveis, os platônicos e Aristóteles concordam que sim, mas para o Estagirita a resposta dos platônicos é errada, pois eles não conseguem discernir nenhuma outra alternativa a não ser as Formas universais: “A causa disso é que não conseguem explicar quais seriam as *ousiai* desse tipo, incorruptíveis, à parte das *ousiai* particulares e sensíveis; [...]” (*Metaph.* 1040b 30-32). E, assim, o objetivo que Aristóteles se propôs no início de Z 3 e de Z 13 foi alcançado: “Portanto, é evidente que, entre as coisas que se chamam ‘universais’, nenhuma é *ousia*, e que não há nenhuma *ousia* constituída de *ousiai*.” (*Metaph.* 1041a 3-5).

Desse extenso bloco sobre o universal podemos concluir que o Estagirita se empenha em combater a posição platônica de que o universal fosse *ousia* separada ontologicamente¹⁶³. Nem o subjacente, nem o universal e tampouco o gênero foram considerados pelo filósofo como *ousia* verdadeira. Somente a essência entendida como forma é aquele candidato que pode ser tido como *ousia* em sentido último. Portanto, é a forma que é a *ousia* no livro Z. E tal forma é entendida, em Z 17, como princípio e causa: “E é isso que é a *ousia* de cada coisa (pois é isso que é a causa primeira do ser), mas, dado que, entre as coisas, umas não são *ousiai*, ao passo que todas as que são *ousiai* se constituem conforme a natureza e por natureza, torna-se claro que é *ousia* a natureza desse tipo [...]” (*Metaph.* 1041b 27-31). Burnyeat diz que: “Aristóteles

¹⁶³ Do denso bloco Z 13-16 podem surgir problemas dentro da ontologia aristotélica, como por exemplo, se as *formas* de Aristóteles são universais, ou ainda, se ele rejeitou tardiamente sua ideia presente nas *Categorias* sobre *ousiai* secundárias como sendo espécies e gêneros. Não entraremos nesta discussão dada a densidade e extensão que o trabalho pode adquirir, mas temos na pesquisa tais problemas. Gabriele Galluzzo (2013b) defende que as *formas* aristotélicas são universais, mas não como entendem os platônicos e sim como princípios internos que conferem estrutura e organização aos objetos individuais e que, além disso, Aristóteles rejeita, em sua ontologia amadurecida, que espécies e gêneros sejam *ousiai* inclusive secundárias.

quer dizer, mas não diz expressamente: natureza como forma.” (BURNYEAT, 2001, p. 61). Tendo chegado a este resultado, uma pergunta se impõe: de que modo ele pode ser compreendido considerando o que Aristóteles dissera em Z 1, 1028a 33-34 de que somente a *ousia* é separada? Ou seja, se a *ousia* verdadeira é a forma de que modo é possível dizer que a forma é separada? É o que tentaremos esboçar sucintamente na última parte desta seção.

3.7 A separação da *ousia* como *forma*

Ficou claro pelo percurso feito do livro Z que o melhor candidato a ser uma *ousia* é a essência e esta entendida como forma. Para apontarmos uma hipótese que soe razoável e plausível e que Aristóteles pudesse admitir acerca da separação da forma vamos ver especificamente duas passagens no *corpus aristotelicum*¹⁶⁴. Tais passagens podem, porventura, ajudar a corroborar a tentativa de afirmar que essa separação é melhor compreendida não como separação ontológica ao modo platônico, mas como separação *kata ton logon*, separação mental, separação pelo pensamento, separação noética, separação epistemológica ou como for preferível nomear dentro desse aspecto circunscrito do *logos*.

A primeira passagem a que recorreremos é um texto da *Física* II 2 no qual Aristóteles discute em que o matemático se distingue do estudioso da natureza:

Ora, também o matemático se ocupa desses itens, mas enquanto cada um é limite de corpo natural; tampouco estuda os atributos enquanto sucedem aos corpos naturais tomados nessa qualidade; por isso, **o matemático os separa: pelo pensamento, tais itens são separáveis do movimento**, e isso não faz nenhuma diferença, tampouco surge algo falso quando eles os separam. (*Ph.* 193b 31-35, grifo nosso).

O matemático se distingue do estudioso da natureza (físico) pelo fato de que ele se ocupa dos corpos naturais, mas enquanto compostos de superfície, sólidos, comprimentos e pontos (*Ph.* 193b 23-24). O matemático, como bem esclarece Aristóteles, interessa-se em conhecer a tais itens não enquanto eles são atributos dos corpos naturais enquanto naturais. É em si mesmo que o matemático visa conhecer tais atributos, isto é, pelo exercício da separação uma vez que tais atributos são abstraídos dos corpos naturais, ou, enquanto são “separáveis do movimento”.

¹⁶⁴ Provavelmente pode haver muitos outros textos que corroborem a hipótese que pretendemos esboçar e defender. Seria preciso fazer um mapeamento minucioso sobre tais passagens o que não constitui o objetivo central desta pesquisa. Optamos por evidenciar somente dois textos por via de brevidade. Textos como *De An.* 413b 14-15; 429a 11-12; *GC* 320b 24 aparecem expressões do gênero “separado segundo o *logos*”. Uma passagem da *Metaph.* 1048b 15 constitui uma exceção dado que Aristóteles diz “separado pelo lugar, pela forma ou pelo pensamento” e a expressão para este último termo não é *logos*, mas *διαvoία*.

Interessa à nossa investigação o fato de que tais itens são *separados pelo pensamento* embora o interesse de Aristóteles nesta passagem seja enfatizar a separação do movimento que constitui, por assim dizer, os corpos naturais enquanto naturais. Os entes matemáticos não podem ser separados ontologicamente dado que Aristóteles não concebe tais entes como *ousiai*, mas como quantidades (*Metaph.* M e N). É plausível admitir, então, que o Estagirita enfatize “*no pensamento*” como se fosse uma espécie de “abstração noética” (do movimento) dado que ele não concebe os entes matemáticos como substâncias. De fato, “a matemática, em alguns de seus ramos, trata de realidades que são imóveis, porém não capazes de existência separada, mas inerentes na matéria.” (*Metaph.* 1026a 14-15). O que, portanto, significa *separar pelo pensamento*? Em se tratando dos entes matemáticos Aristóteles parece admitir que não é possível separar, por assim dizer, a linha, mas uma linha delimitada por um ponto A e um ponto B. Esta linha determinada (τόδε τι) pode, pelo pensamento, ser conhecida. O mesmo raciocínio acontece com o tempo em *Física IV*: não é possível conhecer o tempo, mas um intervalo de tempo delimitado por um agora anterior e agora posterior. Ou seja, em Aristóteles sempre é preciso delimitar para conhecer: é preciso a forma para conhecer a matéria, o determinado para conhecer o indeterminado, o finito para conhecer o infinito e assim por diante. Nisto consiste o determinado. Se se separa *pelo pensamento* uma linha da linha, um tempo do tempo é possível conhecê-lo e defini-lo. O modo de separar *pelo pensamento* (o texto grego da *Ph.* traz “*χωριστὰ γὰρ τῆ νοήσει*”) os entes matemáticos, pode auxiliar na compreensão da separação *pelo pensamento* da *ousia* como forma. Um texto bastante elucidativo também está em *Física II* em que Aristóteles diz: “Por conseguinte, de outra maneira, a natureza dos que possuem em si mesmo princípio de movimento é a configuração e a forma, que não é separável a não ser em definição (τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον) [...]”. (*Ph.* 193b 3-4). É este tipo de separação o mais plausível para a forma e que Aristóteles o reafirma também em H 1.

John Cleary (1985) explica o aspecto da separação pelo pensamento considerando o aspecto lógico, como por exemplo, no caso da passagem em questão da *Ph.* 193b 22-34. Segundo o autor é “impossível entender completamente a terminologia técnica da abstração sem considerar as passagens em que essa terminologia está relacionada com a locução *qua* (ἤ).” (CLEARY, 1985, p. 21). No caso da passagem em questão (*Ph.* 193b 31-35) aparece tal locução a que Cleary alude: “Ora, também o matemático se ocupa desses itens, mas não *enquanto* cada um é limite de corpo natural [...]”¹⁶⁵ (*Ph.* 193b 31-32). Ou seja, é importante considerar as propriedades matemáticas dos entes naturais não *enquanto* (*qua*) entes naturais. A partícula ἤ,

¹⁶⁵ “περὶ τούτων μὲν οὖν πραγματεύεται καὶ ὁ μαθηματικός ἀλλ’ οὐχ ἢ φυσικοῦ σωματος πέρας ἕκαστον”.

no entanto, não aparece na passagem em que Aristóteles enuncia que a *ousia* é separada (*Metaph.* 1028a 33-34) tampouco na próxima passagem que esboçaremos. Todavia isso não pode ser um critério suficiente e necessário para abandonar a hipótese que estamos pretendendo defender.

Vejamos a próxima passagem que, a nosso ver, parece corroborar mais a hipótese da separação pelo pensamento. Após Aristóteles fazer um resumo das discussões de Z (*Metaph.* H, 1042a 3-24) ele afirma o seguinte:

É *ousia* o subjacente, de um modo, a matéria (falo da matéria que, não sendo algo determinado efetivamente, é em potência algo determinado), de outro modo, a definição e a **forma (a qual, sendo algo determinado, é logicamente separável** – τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστίν); em terceiro lugar, o composto de ambas, do qual unicamente há geração e corrupção, e que é separado sem mais (χωριστόν ἀπλῶς) [...]. (*Metaph.* 1042a 26-31, grifo nosso).

Nesta passagem de H 1 Aristóteles parece dizer explicitamente a que tipo de separação pertence a *ousia* como forma: *é logicamente separável*. É plausível que esta resposta solucione o enigma de Z 1, 1028a 33-34, pois é evidente que a *ousia* sendo forma seja separada pelo pensamento, ou no pensamento, dado que a forma das coisas sensíveis (e é justamente de tais coisas que Aristóteles fala em Z e H) não existe por si e em si, à parte, mas existe na matéria. Ela, com efeito, não poderia ser separada ἀπλῶς, ou simplesmente separada, pois esta espécie de separação pertence ao composto. Aqui é preciso lembrar o texto das *Categorias* 5 em que Aristóteles chamou de *ousia* primeira o que na discussão metafísica de Z e H ele chama de composto por considerar os aspectos de matéria e forma. Ser simplesmente separado (χωριστόν ἀπλῶς) parece querer significar que determinada *ousia* primeira é separada das demais. O que nas *Categorias* era a *ousia* primeira em Z é a forma. O fato de que em Z o composto não pode ser *ousia* primeira se deve à indeterminação da matéria. Ora, se a *ousia* é a forma ela sim é separada pelo pensamento e não uma separação de fato como é o composto. A forma, nesta perspectiva é a regra da matéria, é o que a estrutura e, por isso mesmo, é distinguível dela. E se é distinguível é igualmente passível de ser separada, mas de ser separada *kata ton logon*. Se, com efeito, a forma pudesse existir à parte das coisas sensíveis existiria por si e em si e isso acarretaria a posição que Aristóteles não aceita, ou seja, a de que a forma possa existir separada ontologicamente. A forma não pode ser separada ontologicamente, pois é justamente este tipo de separação que Aristóteles critica nos platônicos. Se ela detivesse tal separação à parte das coisas sensíveis existiria exatamente ao modo platônico e isso Aristóteles não pode aceitar. A forma entendida como essência não está à parte das coisas sensíveis, ou separada delas como

Aristóteles acredita que fizeram os platônicos. A essência não está, por assim dizer, fora das coisas da qual é essência. Por outro lado, é possível afirmar que as *ousiai* sensíveis entendidas como composto de matéria e forma são separadas ontologicamente no sentido de que uma *ousia* não depende da outra para existir. Porém, devido ao caráter indeterminado da matéria Aristóteles não pode assumir o composto como sendo o melhor candidato a ser *ousia* e, por isso, ele elege a forma. Consideramos, nessa perspectiva, o válido comentário de Tomás de Aquino que interpretou a separação da forma pelo pensamento:

A forma, porém, que também é nominada pela razão, porque pela forma se toma a noção de espécie, diz-se substância como algum ente em ato e como ente separável da matéria pela razão, ainda que não separada da realidade. [...]. Com efeito, **a forma é separável segundo a razão, porque pode ser inteligida sem a matéria sensível que a individua**, porém, a matéria não pode ser inteligida sem a compreensão da forma, pois a matéria não existe senão enquanto ente em potência para a forma. (AQUINO, 2017, p. 460, grifo nosso).

À semelhança dos entes matemáticos, de acordo com a passagem citada de *Ph.* 193b 31-35, a forma é separada pelo pensamento, e poderíamos ousar acrescentar como se o próprio Aristóteles estivesse dizendo desse modo, *enquanto forma* presente na matéria. Se, por sua vez, Tomás de Aquino captou corretamente o que Aristóteles quisera dizer, este estaria mais interessado na forma separada *kata ton logon* que explica, nesse sentido, a separação que ele enunciara anteriormente em *Z* 1. Aprender noeticamente a forma é possível, como fica claro pelas passagens citadas, mas é preciso sempre considerar que isso só pode acontecer na forma pensada na matéria e não fora dela já que, assim, se incorreria nas formas platônicas, isto é, à parte das coisas sensíveis.

Portanto, é plausível supor que o $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ que não foi explicado em *Metaph.* *Z* 1, 1028a 33-34 possa ser respondido a partir da definição de *ousia* como forma e a partir, igualmente, das elucidações dessas passagens (*Ph.* 193b 31-35; *Metaph.* 1042a 26-31) e, sobretudo, pela passagem de *H* 1 que explicita a forma como sendo separada *kata ton logon*. Se se pensa, por exemplo, no ser humano João como composto de matéria e forma ele é separado ontologicamente de Maria que, por sua vez, é outra *ousia* composta de matéria e forma que, por sua vez é separada ontologicamente não só de João como também de todos os outros seres humanos. O que está em jogo, sobretudo em *Z*, é que nesse composto (João e Maria) existe algo de indeterminação, qual seja, a matéria que os constitui. Por isso que Aristóteles está mais interessado no *eidos kata ton logon*, como vem expresso na *Ph.* 193b 3-4 e em *H* 1 isto é, na apreensão mental da essência entendida como forma que, por sua vez, não significa dizer que

tal essência seja separada ontologicamente ao modo platônico, pois trata-se da apreensão mental da essência em um composto de matéria e forma. Desse modo, pensamos que o objetivo desta pesquisa alcançou o seu fim e, se nos fosse possível ousar fazer um acréscimo no texto aristotélico é como se o Estagirita dissesse em Z 1, 1028a 33-34: “De fato, nenhum dos outros predicados é separável *kata ton logon*, mas apenas a forma”. Como isto não nos é possível, permanece a hipótese dessa separação na qual o nosso filósofo parece estar interessado.

5 CONCLUSÃO

O tema da separação que justifica a prioridade temporal da *ousia* no livro Z da *Metafísica* de Aristóteles está longe de ser solucionado definitivamente. Talvez nunca o seja, porém, o mais importante é sempre permitir a discussão em torno do tema e os aspectos que o envolvem. Se por um lado é plausível que a *ousia* detenha uma espécie de separação ontológica que lhe é própria, separação esta não entendida como independência ontológica das demais categorias dado que não há nenhuma *ousia* desprovida de atributo, por outro lado não parece ser possível dizer que a forma sendo a *ousia* primeira e por excelência no livro Z possa ser tida como separada ontologicamente. Nesta discussão que ora finalizamos acerca do tema da “substancialidade” na filosofia de Aristóteles foi imprescindível constatar as lacunas que o problema coloca na reflexão contemporânea. O percurso que ora empreendemos nesta dissertação, levantando problemas e pontos relevantes para tornar mais claro e compreensível a questão, não pretendeu ser exaustivo tampouco o mais acertado. No entanto, diante dos resultados obtidos nesta pesquisa preliminar acerca do tema da separação da *ousia* em Z 1, notamos que o itinerário percorrido alcançou se não seus principais objetivos, mas levantou a discussão em torno das nuances que envolvem o tema.

As considerações acerca das possíveis interpretações que foram empreendidas acerca da prioridade temporal e da separação ao longo da história quis ser uma bússola a orientar a escalada do monte que é o livro Z da *Metafísica*. Se o objetivo era atingir o cume do monte, mas se ao mesmo tempo isso não foi possível, o mais imprescindível é o percurso reflexivo e a compreensão argumentativa que o Estagirita empreende em seu tratado metafísico. Outrossim, as leituras e contribuições interpretativas são placas de indicação do caminho sem pretenderem fechar a discussão ou, inclusive, torná-la demasiado resolvida. Nos últimos cinquenta anos o livro Z da *Metafísica* tem sido alvo de novas e aprofundadas pesquisas e, neste caso, não deveria causar estranhamento os novos meios de redescobrir a importância e o peso filosófico que tal “obra” tem dentro do *corpus aristotelicum*. Motivados por estas redescobertas tentamos ao longo desta dissertação situar um aspecto bastante pontual que se insere no todo do livro.

É preciso considerar que o tema da separação, grosso modo, não é propriamente aristotélico, pois Platão já se utilizava do tema como fica claro por alguns textos dos diálogos platônicos, como por exemplo, no *Fédon* em que Platão fornece uma compreensão da *separação* do corpo e da alma. Contudo, é plausível que o uso técnico do termo “separação” tenha ganhado na filosofia aristotélica um peso mais significativo e nuances mais próprias aos propósitos do Estagirita em sua filosofia. Com efeito, por trás da leitura atenta do livro Z

percebemos que Aristóteles tem em vista seus adversários platônicos e o combate à tese platônica segundo a qual as Formas universais são substâncias separadas ontologicamente dos seres sensíveis. Tão estatuto das Formas era obtido pelo teste da co-destruição (*synanairesis*), como bem explicou Angioni (2008).

Este trabalho dissertativo, objetivou compreender melhor o estatuto da separação que Aristóteles confere à *ousia*. Para isso efetuamos uma análise sucinta acerca do modo como a passagem *Metaph.* 1028a 33-34 foi lida e interpretada ao longo da história e o estado da questão que os mais relevantes intérpretes e comentadores realizaram. Do Ps.-Alexandre de Afrodísia na Antiguidade até a contemporaneidade com Gail Fine a passagem de Z 1 sobre a separação da *ousia* foi lida de mais modos, mas pelo menos com dois vieses que prevaleceram até os nossos dias. Por um lado, é possível interpretar a separação da *ousia* a partir da capacidade de existência independente em relação as demais categorias. Porém, é muito difícil perceber, em se tratando de *ousiai* sensíveis como é o caso do livro Z, de que modo seria possível haver alguma *ousia* determinada (τοδε τι) e separada (χωριστόν) que não detivesse nenhum atributo. Dado que são *ousiai sensíveis* têm peso, grandeza, dimensões e isso, por si só, já se constituem como atributos. Por outro lado, a maioria dos intérpretes, sobretudo os mais contemporâneos, fazem um paralelo direto da prioridade temporal que Aristóteles menciona em Z 1 com a prioridade segundo a natureza e a *ousia* de Δ 11. Esta associação direta favorece a interpretação daqueles que defendem que a prioridade mencionada em Δ 11 é compreendida pela existência independente ou o “poder existir sem” que explicaria, de certo modo, a separação que justifica a prioridade temporal em Z. Dado ser demasiado arriscado interpretar diretamente o texto de Z sem dispor de uma base histórica e interpretativa, sobretudo acerca da separação que ficou sem explicação em Z 1, diferente do que Aristóteles faz em outros contextos, pensamos ser mais razoável e salutar observar as leituras, comentários e interpretações que foram dadas para essa omissão de explicação em *Metaph.* 1028a 33-34. Percebemos, diante do que fora exposto na primeira parte desta dissertação que, desde o comentário e leitura de Alexandre de Afrodísia (e o seu pseudônimo Miguel de Éfeso), a separação da *ousia* foi lida diretamente como a justificativa da prioridade temporal. Isso não causa estranheza dado que o texto aristotélico, de fato, dá margem a fazer esta leitura. No entanto, a interpretação da existência independente, a qual perpassa Averróis e ganha maior ênfase e notoriedade com Tomás de Aquino, parece ter prevalecido e chegado à pesquisa recente sendo alvo de reformulações, críticas e propostas distintas de leituras de modo que se torna difícil compreender o aspecto da separação de outra forma que não seja o de “poder existir sem”. Esse “poder existir sem” é o que justifica, por sua vez, outro tipo relevante de prioridade, qual seja, a prioridade segundo a natureza e a *ousia*.

Assim, as leituras mais comuns que foram feitas nos expoentes intérpretes que apresentamos na primeira parte deste trabalho têm seu peso e relevância contribuindo, dessa forma, na elaboração de um ponto norteador que visa situar o texto de Aristóteles no seu mais acertado lugar de interpretação. Das considerações feitas sobre o comentário do Ps.-Alexandre na Antiguidade atravessando o período Medieval e chegando à contemporaneidade com Gail Fine, Wedin, Vigo, Angioni, Peramatzis, Berti e tantos outros intérpretes é possível extrair uma única linha interpretativa, embora com nuances distintas. Todas as leituras conduzem ou para a existência independente da *ousia* em relação às demais categorias, leitura que soa equivocada dentro da filosofia aristotélica ou para a separação ontológica que, de fato, é própria da *ousia* como composto de matéria e forma. Com efeito, entendida como composto é possível dizer que a *ousia* detenha uma separação de tipo ontológica dado que cada *ousia* é independente de outra *ousia*. Do ser humano João, por exemplo, pode ser dito que é separado ontologicamente de Maria, que por sua vez é separado de João e de José e assim por diante, embora pertençam à mesma espécie humana e ao mesmo gênero animal.

Se os intérpretes entenderam, ao longo da história como foi visto, a *ousia* como composto é plausível que suas leituras da existência independente possam ser compreendidas na medida em que tal e tal *ousia* composta de matéria e forma existe independentemente de outra tal e tal *ousia* composta também de matéria e forma. Mas isso não significa dizer, contudo, que uma é independente da outra pura e simplesmente, pois isso contraria o que Aristóteles dissera acerca da prioridade do ato em relação à potência. Ora, se de fato tal e tal *ousia* é sempre independente de todas as *outras ousiai*, como elas foram geradas a não ser por uma *ousia* já existente em ato? Se de fato um ser humano sempre gera um ser humano como seria possível dizer que tal e tal ser humano é totalmente independente em si e por si mesmo no sentido de ingênito, não gerado? Se a existência independente da *ousia*, como defendem a maioria dos intérpretes que fazem a associação da prioridade temporal com a prioridade segundo a natureza e a *ousia*, é entendida pura e simplesmente como existência autônoma e independente é preciso entender que isso não significa dizer, em primeiro lugar, sem atributos dado ser impossível que uma *ousia* sensível seja sem grandeza e, logo, sem atributo de peso ou de extensão etc.; em segundo lugar, não significa dizer que é eterna no sentido de que nunca foi gerada, pois isso contraria a prioridade do ato em relação à potência. O que não é gerada é a forma e a matéria, mas o ser humano enquanto composto de matéria e forma é gerado e para que isso ocorra é necessário sempre uma *ousia* já em ato, ou seja, um ser humano. É neste sentido, igualmente, que na filosofia aristotélica não cabe a pergunta pelo início tampouco pelo fim nem do universo nem do próprio ser humano e das demais *ousiai*.

Uma vez discutida e apresentada as leituras e percebido o estatuto da questão ao longo da história nos quatro relevantes intérpretes que expomos, a saber, Ps.-Alexandre de Afrodísia, Averróis, Tomás de Aquino e Gail Fine e tendo percebido que a linha interpretativa segue um mesmo viés, qual seja, o da separação como existência independente, nossa dissertação buscou apresentar também outros sentidos relevantes de prioridade que, ao nosso ver, puderam contribuir nos resultados obtidos acerca tanto da prioridade temporal como da separação da *ousia*. Com efeito, o tema da prioridade em Aristóteles é vasto e não constituiu escopo dessa pesquisa analisar os pormenores de cada prioridade, mas sobretudo o que mais podia estar relacionado com o tema da *ousia*. O principal problema que identificamos no que tange a prioridade temporal da *ousia* foi a já indicada associação com a prioridade segundo a natureza e a *ousia* presente em Δ 11. As razões aduzidas para esta equivocada identificação mostram-se satisfatórias dado que tal associação com a prioridade temporal e a prioridade ontológica responde à inquietação daqueles que admitem a separação como sendo um “poder existir sem”. Todavia, se para Aristóteles a *ousia* primeira, no contexto em que se insere o livro Z é a forma, como então se poderia dizer que a forma poderia deter a capacidade de “existir sem”? Seria, no caso, existir sem a matéria? Se isso fosse admissível na filosofia aristotélica se incorreria em enorme contradição dado que em todo o livro Z, entre outras discussões, Aristóteles intenta contra os adversários platônicos que, justamente, defendiam a separação ontológica das Formas. Aristóteles, ao contrário, não poderia assumir a separação ontológica da forma como *ousia* primeira.

Para aqueles que apostam numa continuidade explícita do texto das *Categorias* 5, por exemplo, com o texto de *Metafísica* Z, e um nome importante nessa perspectiva foi o de Tomás de Aquino, seria plausível admitir a separação ontológica do composto no sentido de que *de fato* o composto é separado, como fica explícito também pela passagem de H 1. Com efeito, em *Categorias* 5 Aristóteles admite que a *ousia* em sentido primeiro pertence ao composto. Não parece ser difícil admitir a separação ontológica do composto no sentido de que ele existe independentemente de outro composto, embora para que ele exista necessite de um composto existente já em ato. Contudo, os intérpretes que defendem a separação ontológica da *ousia* em *Metafísica* Z parecem olvidar que o foco da discussão aristotélica em tal tratado metafísico não é mais o composto e sim a forma. Isso não significa, no entanto, que em Z o composto não seja *ousia*, pois Aristóteles não nega a “substancialidade” ao composto. Contudo, é preciso atentar para o fato de que em Z é a forma que *mais* detém o título de verdadeira *ousia*. Nessa discussão, o que não permitiria ao composto o título de verdadeira *ousia* é o caráter da indeterminação da matéria. No entanto, essas elucidacões não devem dar margem a pensar numa forma isolada,

separada pura e simplesmente. Na esteira do pensamento tomista, a forma é forma de um composto e, nesse sentido, seria plausível admitir uma continuidade entre o texto das *Categorias* e de *Metafísica Z* sem permitir, desse modo, uma explícita relação de foco entre ambos os tratados aristotélicos.

A *ousia*, é plausível dizer, detém uma prioridade lógica e/ou definicional entre seus termos que, por sua vez, expressam sua essência, como ficou claro pelo exame dos capítulos Z 4-6 e 10-12. As elucidações de prioridade e de separação são, nesse sentido, imprescindíveis para compreender não somente as relações entre o necessário e o contingente como também são placas de sinalização que podem conduzir a uma hipótese razoável para apontar a que tipo de separação Aristóteles estava se referindo em Z 1. Com efeito, na discussão sobre o necessário e o contingente no que diz respeito à *ousia* não há dúvidas de que, em se tratando da *ousia* sensível como é o caso do livro Z, não pode haver nenhuma *ousia* que seja desprovida de acidentes, por assim dizer, necessários, como por exemplo, peso, grandeza e dimensões. Ao contrário, na relação entre a *ousia* e o contingente, é possível assumir determinados atributos que podem ou não estar presentes na *ousia* sensível, como por exemplo, o *branco* como qualidade cromática, o *estar aqui* ou *acolá* como lugar, dentre outras relações de acordo com as demais categorias. O mesmo ponto de discussão está em torno das várias noções de separação que podem ser aduzidas a partir das várias ocorrências dos textos de Aristóteles, mas não seria possível, num trabalho desta natureza, fazer uma discussão mais elaborada sobre o tema da separação no *corpus aristotelicum*, pois é um assunto muito vasto e que exige uma pesquisa e um levantamento mais detalhados. Os quatro tipos de separação que foram apontados nesta dissertação, apareceram como pontos de ligação que pudessem auxiliar na definição de qual separação seria mais própria da *ousia* entendida como Aristóteles define em Z, ou seja, como forma.

Pelas elucidações e explicitações apresentadas, poderíamos assumir uma separação local para a forma? Aristóteles não fala em separação local somente para a forma, considerada isolada da matéria. É preciso insistir nesse ponto, pois não pode parecer que Aristóteles no livro Z esteja elaborando uma discussão metafísica da forma isolada ao modo como ele entendia as Formas platônicas, isto é, universais e separadas das coisas das quais é forma, dito de outro modo, separada das coisas sensíveis. A forma, portanto, não seria plausível admitir uma separação local no sentido de, estando inerente numa matéria e constituindo, assim, um composto, a forma fosse localmente separada. Caberia, aqui, a pergunta: localmente separada de quê? Do próprio composto não poderia, tampouco da matéria, pois se fosse separada localmente da matéria onde a forma estaria? Não é provável que Aristóteles quisesse dizer que

a *ousia* é primeira no tempo porque ela é a única das categorias que é separada localmente. Seria possível dizer que a *ousia* é separada localmente se ela fosse definida exclusivamente como composto, mas em Z ela é sobretudo forma. Pelas razões que já foram apresentadas, a *ousia* entendida como forma não seria plausível admitir sua separação como separação ontológica, sobretudo se esta for entendida como existência independente. Como, de fato, seria possível admitir a separação ontológica da forma como existência independente se é necessário haver sempre uma forma já existente em ato? Os dois tipos de separação que foram apresentados na segunda seção desta dissertação e que são mais aptos a preencher a lacuna deixada por Aristóteles, ou que supomos que ele deixou, é a separação de outras *ousiai*, tese defendida por Morrison (1985b) e que consideramos bastante razoável e a separação pelo pensamento, ou na tradução literal feita por Angioni (2005), *logicamente separável*. Consideramos que a proposta da separação de outras *ousiai* apresenta uma solução admissível para o problema de esclarecer a separação de *Metaph.* 1028a 33-34. No entanto, o esforço interpretativo de Morrison foge, de certo modo, ao texto e ao contexto próprio do bloco Z-H, considerando que H é uma continuação clara do que Aristóteles enunciara em Z. Por esta razão, optamos por defender a hipótese da separação pelo pensamento que encontra respaldo não somente no próprio texto de Z, em que Aristóteles define *ousia* como forma, como também no livro H em que o filósofo faz a afirmação explícita da separação da forma pelo pensamento, ou racionalmente, ou logicamente. O termo *logos*, nesse sentido, é multifacetado.

Desse modo, foi na análise detalhada da estrutura e do próprio texto de *Metafísica Z*, que a terceira parte desta dissertação se deteve com o intuito de perceber como Aristóteles define e entende exclusivamente a *ousia*. E ficou claro, pela análise do texto e por afirmações explícitas do Estagirita, que a *ousia* primeira é o que ele chama de forma de tal modo que, tendo a clareza do que Aristóteles chama de *ousia*, é plausível apontar a admissível separação que lhe é própria. Se o foco do livro Z fosse a discussão da *ousia* primeira entendida como composto, poderíamos assumir um tipo de separação ontológica. O mesmo se daria se o foco da discussão fosse o texto das *Categorias* 5 em que o composto detém o status de *ousia* primeira. Da análise do complexo e denso texto do livro Z que, possivelmente, está longe de ter todos seus impasses solucionados, poderíamos perceber o esforço de Aristóteles em definir e compreender o que pretendia ao discutir sobre o primeiro sentido do ente. A riqueza do texto metafísico de Z demonstra não somente sua dura crítica aos adversários platônicos como também sua compreensão de que a *ousia* entendida como essência não poderia estar separada das próprias coisas, em se tratando das coisas sensíveis. É importante notar, outrossim, a cautela do texto aristotélico, pois é recorrente expressões do tipo “de certo modo é, de certo modo não é”; “por

um lado é *ousia*, mas por outro não é” e expressões semelhantes. Aristóteles ao afirmar, por exemplo, que a *ousia* primeira é a forma, ele não nega, em hipótese alguma, o estatuto de *ousia* à matéria e ao composto. Mas na discussão de Z interessa mais a ele defender que a *ousia* dita em sentido primeiro e absoluto é a forma.

Desse modo, a separação que mais cabe à *ousia* entendida como forma é a separação pelo pensamento e, utilizando-nos, não somente da passagem de H 1 em que Aristóteles faz explicitamente esta afirmação, mas também do texto da *Física* II em que ele explica a diferença da separação dos entes matemáticos e dos entes naturais como uma separação pelo pensamento, corroboramos tal hipótese. Pensamos, portanto, ter atingido o objetivo central desta pesquisa que resultou nesta dissertação. No entanto, para uma pesquisa mais acurada que corrobore a hipótese da separação pelo pensamento, seria preciso igualmente acurar a investigação considerando outros aspectos da filosofia aristotélica. Por exemplo, se Aristóteles afirma em Z 1 que a *ousia* é primeira ou anterior no tempo seria necessário investigar qual a compreensão que o Estagirita tem sobre o tempo e isso exige ir à *Física* IV. Se o tempo para Aristóteles é, como ele define, número do movimento segundo o anterior e o posterior, seria necessário, do mesmo modo, abrir a discussão sobre o movimento na *Física* atentando para o fato de que o movimento é constitutivo da filosofia da natureza de Aristóteles. Se movimento é a atualidade da potência enquanto potência e se o movimento (mais precisamente a mudança) diz respeito às *ousiai* sensíveis, seria plausível admitir que a reflexão acerca do tempo e do movimento poderiam corroborar a tese da separação pelo pensamento. Com efeito, numa apreensão de um determinado espaço de tempo o qual é delimitado por uma anterior e um posterior, dado que o tempo é um contínuo, tal apreensão é possível ser feita *mentalmente*, pelo *pensamento* a partir da capacidade de enumerar. Essas elucidações precisam, claramente, de exploração e melhor desenvolvimento, mas podem, outrossim, corroborar a ideia de que a separação da *ousia* como forma é, de fato, uma separação feita pelo pensamento. A pesquisa posterior poderá tentar dar conta desses pontos e tornar a discussão em torno da separação e da prioridade temporal da *ousia* senão mais esclarecida, mas posta num horizonte que considere esses aspectos, geralmente esquecidos da filosofia aristotélica.

Entendida, portanto, como forma a *ousia* no livro Z continua levantando questionamentos e permanece no horizonte da pesquisa filosófica no *corpus aristotelicum*, sobretudo na *Metafísica*. A relevância das discussões interpretativas feitas desde a Antiguidade perpassando até os dias hodiernos demonstram que o estado da questão permanece em aberto, mas que continua suscitando e instigando a pesquisa na tentativa de manter a dialética filosófica, sobretudo em contextos sócio-políticos e educacionais conturbados.

REFERÊNCIAS

1. Fontes primárias

ARISTÓTELES. *Física* I e II. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Geração e corrupção*. Tradução de Francisco Chorão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

_____. *Metafísica*: Livro I, II, III. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2008. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 15).

_____. *Metafísica*: Livro V. cap. 1-8 Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. *Phaos*. n. 3. 2003.

_____. *Metafísica*: Livro V. cap. 9-17. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas. *Dissertatio*. n. 46. 2017.

_____. *Metafísica*: Livro V. cap. 18-30. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas. *Dissertatio*. n. 48. 2017.

_____. *Metafísica*: Livro VII e VIII. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2005a. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 11).

_____. *Metafísica*: Livro IX e X. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2004. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 9).

_____. *Metafísica*: Livro XII. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2005b. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 9).

_____. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

_____. *Metafísica*: texto greco a fronte. Intorduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale. 1. ed. Milano: Rusconi, 1993.

_____. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

_____. *Categorias*. Trad. Ricardo Santos. Porto Codex: Porto Editora, 1995.

_____. *Physique*. Trad. Pierre Pellegrin. 2. ed. Paris: Flammarion, 2002.

_____. *Segundos Analíticos*. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. *De Interpretatione*. Trad. Dario Antiseri. Bergamo: Minerva Italica, 1970.

ALESSANDRO DI AFRODÍSIA. *Commentario alla Metafisica di Aristotele*. A cura di Giacalo Movia. Bompiani il pensiero occidentale: Milano, 2007.

AQUINAS, Thomas. *Commentary on the Metaphysics*. Translated by John P. Rowan. Chicago, 1961. Disponível em: <https://dhspriority.org/thomas/english/Metaphysics.htm>.

_____. *Comentário à Metafísica de Aristóteles: V-VIII*. 1. ed. vol. 2. Campinas: Vide Editorial, 2017.

AVERROËS. *Commentaire du Septième Livre de la Metaphysique*. In: ELSAKHAWI, M. Ahmed Nabil. *Étude du Livre Zay (Dzêta) de la Metaphysique d'Aristote ans sa version arabe et son commentarie par Averroës*. Thèse. (Doctorat) – Université de Paris I, Pantheon-Sorbone, 1994.

ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*. vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1924.

_____. *Aristotle's Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*. vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1953.

2. Fontes secundárias

ANGIONI, Lucas. Prioridade e substância na Metafísica de Aristóteles. In: *Dois pontos*. Curitiba. vol.7, n.3, p. 75-106, abril. 2010.

_____. *A noções aristotélicas de substância e essência: o livro VII da Metafísica de Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

BERTI, Enrico. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Philosophica).

BOSTOCK, David. *Aristotle Metaphysics: book Z and H*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

BONELI, Maddalena. Alessandro de Afrodísia esegeta di Aristotele: una buona esegesi? In: *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*. Edizioni di Storia e Letteratura. Roma, p. 93-107, 2015.

BURNYEAT, Myles. *A Map of Metaphysics Zeta*. Pittsburgh: Mathesis Publications, 2001.

CLEARY, John J. *Acerca de los Múltiples Sentidos de Prioridad*. 1. ed. Buenos Aires: Colihue, 2010.

_____. On the Terminology of 'Abstraction' in Aristotle. In: *Phronesis*. vol. 30. n.1. 1985. pp. 11-45.

CORKUM, Phil. Aristotle on Ontological Dependence. In: *Phronesis*. Leiben. vol. 53, p. 65-92, 2008.

DEFOUR, Richard. La Séparation chez Aristote. In: *Les Études Philosophiques*. n.1, p. 44-65, 1999.

FINE, Gail. Separation. In: _____. *Plato on knowledge and forms: selected essays*. Oxford: Clarendon Press, 2004. p. 252-300.

FINE, Kit. Ontological Dependence. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. vol. 95, issue 1, p. 269-290, jun. 1995.

GALLUZZO, Gabriele. Aquina's Interpretation of Aristotle's Metaphysics. Book Z. In: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*. vol. 74 (2), 2007, p. 423-481. DOI: 10.2143/RTPM.74.2.2024657.

_____. Universals in Aristotle's *Metaphysics*. In: CHIARADONNA, R; GALLUZZO, G. (eds.). *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizione della normale, 2013b.

_____. Averroís and Aquinas on Aristotle's criterion of substantiality. In: *Arabic Sciences and Philosophy*. vol. 199. Cambridge University Press. 2009. p. 157-187.

_____. Substance in Averroes's *Long Commentary on the Metaphysics*, book VII. In: *The medieval reception of book Zeta of Aristotle's Metaphysics*. vol. 1. Leiden: Brill, 2013a. p. 141-226.

KATZ, Emily. Ontological Separation in Aristotle's Metaphysics. In: *Phronesis*. Leiden. vol. 62, p. 26-68, 2017.

LEWIS, Frank A. *Substance and predication in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

MOVIA, Giacarlo. Introduzione. In: ALESSANDRO DI AFRODÍSIA. *Commentario alla Metafisica di Aristotele*. A cura di Giacarlo Movia. Milano: Bompiani il pensiero occidentale, 2007. p. 11-131.

MONTENEGRO, M. Aparecida de Paiva. A temática da separação na filosofia platônica. In: *O que nos faz pensar?* [s.l.], v. 23, n. 35, p. 77-98, dez. 2014. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/423>. Acesso em: 20 de agosto de 2018.

MORRISON, David. Χοριστός in Aristotle. In: *Harvard Studies in Classical Philology*. vol. 89, p. 89-105, 1985a.

_____. Separation in Aristotle's *Metaphysics*. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford University Press, vol. 3, 1985b, p. 125-157.

PERAMATZIS, Michail. Aristotle's notion of priority in nature and substance. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford. vol. 35. 2008. p. 187-247.

_____. Algumas observações sobre a noção aristotélica de prioridade em natureza e em substância. In: *Dois Pontos*. Curitiba. vol. 7, n. 3, p. 11-36, abr. 2010.

REALE, Giovanni. *Metafísica: sumários e comentários*. vol. 3. São Paulo: Loyola, 2002.

ROSS, David. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

VIGO, Alejandro. *Estudios aristotélicos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2006.

WEDIN, Michael V. *Aristotle's Theory of Substance: the Categories and Metaphysics Z*. Oxford: University Press, 2000.

WITT, Charlotte. Priority of actuality in Aristotle. *In*: SCALTSAS, T.; CHARLES, D.; GILL, M. *Unity, identity and explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994. p. 215-228.