



**Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

MARIA AMÉLIA REIS DE CASTRO RODRIGUES

MATÉRIA E ESSÊNCIA NOS LIVROS VII E VIII DA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

CAMPINAS

2023

MARIA AMÉLIA REIS DE CASTRO RODRIGUES

Matéria e Essência nos Livros VII e VIII da Metafísica de Aristóteles

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestra em FILOSOFIA.

Supervisor/Orientador: LUCAS ANGIONI

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA ALUNA MARIA AMÉLIA REIS DE CASTRO RODRIGUES, E ORIENTADA PELO PROF. DR. LUCAS ANGIONI.

Campinas

2023

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Neiva Gonçalves de Oliveira - CRB 8/6792

R618m Rodrigues, Maria Amélia, 1998-
Matéria e essência nos Livros VII e VIII da Metafísica de Aristóteles / Maria Amélia Reis de Castro Rodrigues. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador: Lucas Angioni.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Metafísica. 2. Hilemorfismo. 3. Matéria. 4. Essência (Filosofia). I. Angioni, Lucas, 1973-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Matter and essence in Books VII and VIII of Aristotle's Metaphysics

Palavras-chave em inglês:

Metaphysics

Hylomorphism

Matter

Essence (Philosophy)

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestra em Filosofia

Banca examinadora:

Lucas Angioni [Orientador]

Breno Andrade Zuppolini

Paulo Fernando Tadeu Ferreira

Data de defesa: 22-02-2024

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-8636-6262>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/1118098456639481>



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 22/02/2024, considerou a candidata Maria Amélia Reis de Castro Rodrigues aprovada.

Prof. Dr. Lucas Angioni (Presidente)

Prof. Dr. Breno Andrade Zuppolini

Prof. Dr. Paulo Fernando Tadeu Ferreira

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, agradeço aos meus pais por todo apoio durante minha jornada acadêmica e ao meu amado companheiro, Ronald Barbosa, pelo inesgotável incentivo, carinho e cuidado, sem os quais jamais poderia ter completado a presente dissertação.

Sou imensamente grata ao professor Lucas Angioni pela orientação e pelas sugestões com relação à pesquisa. Agradeço também pelo amistoso acolhimento oferecido por ele e por sua esposa, Isabel Ratti, quando primeiro cheguei à Campinas. Nesse sentido, também merecem menção os grandes amigos Rafael de Souza e Ahmad Farhat por apresentarem o campus, a cidade, e pelos preciosos conselhos acadêmicos e pessoais. A inestimável companhia destes fez com que os obstáculos do mestrado fossem ultrapassados com muito mais facilidade.

Agradeço aos caros amigos, Victor, Marllon, Nickolas, Carolina, Alessandra e Sofia pela paciente escuta e pelos incansáveis encorajamentos quando o peso do trabalho me abateu. Menciono honrosamente o querido amigo Pedro Pedalini, que suportou com bravura minhas repetidas reclamações e minhas amolações incessantes ao longo do último ano.

Pelos excelentíssimos comentários e recomendações, agradeço aos prezados professores Breno Zuppolini e Paulo Ferreira, que influenciaram grandemente as direções que tomei na escrita do texto. Ainda, expresso minha gratidão a todos os funcionários da Secretaria de Coordenação de Pós-Graduação e à Coordenadora do programa, professora Monique Hulshof, pela atenciosa assistência prestada. Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo tão necessário financiamento do desenvolvimento da pesquisa (número do processo: 88887.666759/2022-00).

RESUMO

Em *Categorias*, Aristóteles admite dois tipos de substância. A substância primeira são os entes concretos, suporte ontológico dos acidentes e a substância segunda são os universais, que não existem por si, mas, assim como os acidentes, dependem ontologicamente da substância primeira. Na *Metafísica*, a fim de indagar qual é o fundamento desses entes concretos, o autor os analisa em termos de matéria e forma. Nessa investigação a primazia é atribuída à forma, visto que não há existência sem determinação (existir é sempre existir como algo) e é a forma que determina a matéria. A forma, além de ser o princípio de identidade, também estabelece a função segundo a qual uma matéria é selecionada. A partir da afirmação de que a forma é essência e, sendo essência, é anterior à matéria e ao composto, alguns defendem que a forma é completamente separada da matéria, isto é, que sua noção não faz nenhuma referência à matéria, embora necessite de uma matéria para se realizar. Outros, no entanto, defendem que a forma causal possui matéria, (mas não uma matéria concreta, semelhante à dos entes individuais) pois, caso contrário, ela não poderia necessitar e determinar propriedades materiais. A dissertação apresentada pretende investigar justamente essa relação entre forma essencial e matéria (estando esta contida na forma ou não).

Palavras Chave: Metafísica; Hilemorfismo; Essência; Matéria.

ABSTRACT

In *Categories*, Aristotle admits two types of substance. The primary substance is the concrete beings, ontological support of the accidents, and the secondary substance is the universals, which do not exist by themselves, but, like the accidents, are ontologically dependent on the primary substance. In *Metaphysics*, in order to learn what is the foundation of these concrete beings, the author analyzes them in terms of matter and form. In this investigation, primacy is attributed to form, since there is no existence without determination (existing is always existing as something) and it is form that determines matter. Form, in addition to being the principle of identity, also establishes the function according to which a matter is determined. From the assertion that form is essence and, being essence, it is prior to matter and the compound, some defend that form is completely separate from matter, that is, that its notion makes no reference to matter, although a matter is necessary if the form is to be instantiated. Others, however, argue that the causal form has matter (but not concrete matter, similar to individual beings) because, otherwise, it could not necessitate and determine material properties. The present thesis intends to investigate precisely this relationship between essential form and matter (whether the latter is contained in the form or not).

Key Words: Metaphysics; Hylomorphism; Essence; Matter.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo 1: A <i>Metafísica</i> e a investigação sobre o fundamento da realidade	12
1.1 Livro IV	13
1.2 Livro VI	14
1.3 Aporia 5	16
1.4 O papel dos Livros VII, VIII e IX na investigação principal	19
Capítulo 2: A investigação do ser enquanto figuras das categorias	22
2.1 Tábua das categorias e Teoria da Predicação	22
2.2 Prioridade e Dependência Ontológica em <i>Categorias</i>	26
2.2.1. Dependência existencial-modal e <i>synanairesis</i>	28
2.2.2. Dependência essencialista	32
2.2.3. Prioridade por natureza em <i>Categorias</i> 12	35
2.2.3. Fundação	38
Capítulo 3: Abordagem da <i>ousia</i> em <i>Metafísica</i> VII	41
3.1 Análise hilemórfica e os critérios para estabelecer o que é a <i>ousia</i> (VII.3)	42
3.2 III.5 e os paralelos com a investigação de VII.3	46
3.3 O critério de determinação	50
3.4 Traduções e sentidos de <i>ousia</i>	52
3.5 A forma como objeto de investigação ao final de VII.3	57
Capítulo 4: Hilemorfismo e definição em VII.10-11	59
4.1 Definição em VII.10	60
4.1.1 Os níveis de organização da matéria	62
4.1.2 A visão indômita de VII.10	66
4.2 Prioridade em VII.10	68
4.3 A investigação sobre as partes da forma em VII.11	71
Capítulo 5: A unidade das substâncias e a prioridade da forma	81
5.1 Forma como causa em VII.17	81
5.2 A segunda parte de VII.17 e a questão da unidade dos elementos	85
5.3 O livro VIII e a unidade ontológica	87
5.4 Anterioridade, efetividade e potencialidade	92
Conclusão	94
Bibliografia	96

Introdução

Depois de séculos de debate, os livros VII e VIII da *Metafísica* continuam sendo motivo de discordância entre os estudiosos de Aristóteles. Com efeito, a investigação acerca das *ousiai* sensíveis, principal objeto de estudo desses livros, é de grande complexidade e este assunto não é suficientemente abordado na *Metafísica*, posto que o objetivo da obra é o exame das primeiras causas e princípios do ser. Nesse contexto, os livros centrais têm como foco analisar se poderíamos alcançar tais causas e princípios através da busca das *ousiai* sensíveis, além de mostrar que as teorias adversárias, que propunham elementos materiais, entidades geométricas, gêneros e universais como causas dos entes perceptíveis, estão equivocadas. Assim, no horizonte investigativo da obra, os livros VII e VIII têm um propósito restrito, de modo que analisá-los supondo que a teoria aristotélica dos entes sensíveis está completamente exposta neles pode levar a muitos erros.

Por isso, antes de abordarmos nossa questão principal, acerca da relação entre matéria e essência nos livros supracitados, discutiremos, ainda que brevemente, qual é o objetivo da *Metafísica* como um todo e qual é o papel dos livros centrais nessa investigação mais geral. Isso também é importante, visto que ler os livros VII e VIII como tratados isolados na obra prejudica a interpretação do que é discutido neles. Como veremos, vários pontos discutidos nesses livros podem ser elucidados com passagens de outras partes da *Metafísica*. Desse modo, para mostrar a continuidade dos livros supracitados com a finalidade da obra, recorreremos a algumas passagens do livro III, IV e VI, comparando-as com os primeiros capítulos do livro VII.

Tendo estabelecido isso, nos ocuparemos da noção de *ousia* exposta em *Categorias*, posto que tal concepção é pressuposta nas análises do livro VII. Nessa obra, Aristóteles apresenta uma ontologia mais modesta, estabelecendo os indivíduos particulares como base a partir da qual os outros entes, como propriedades concomitantes e universais (gêneros e espécie), dependem. Porém, apesar desse cenário relativamente menos complexo, *Categorias*, ao contrário do que muitos defendem, não contradiz o que é elaborado na *Metafísica*. Nesta, Aristóteles empreende outra investigação, que vai além de sua obra de juventude, sem, contudo, contrariá-la. Para abordar esse assunto, passaremos rapidamente pela teoria da predicação aristotélica e, então, partiremos para a análise da noção de prioridade empregada em *Categorias*. Como mostraremos, estabelecer o exato sentido de prioridade utilizado na obra não é tarefa fácil, uma vez que há muitas interpretações sobre o tema. Apesar disso, nossa análise irá sugerir que a via essencialista é a mais vantajosa. Nesse sentido, as *ousiai* possuem prioridade diante dos demais itens porque estes não podem ser essencialmente o que são sem elas, ao passo que a *ousiai* não dependem dos demais itens para isso.

Depois do exame da *ousia* em *Categorias*, partiremos para a análise de VII.3, no qual os principais conceitos dessa dissertação (matéria e forma) serão introduzidos como candidatos ao papel de *ousia*. Como veremos, a análise da *ousia* em termos hilemórficos indica que o horizonte da *Metafísica* vai além do que é proposto em *Categorias*, como se Aristóteles estivesse descendo um degrau em sua hierarquia ontológica, indo em direção à causa dos entes sensíveis. Para falarmos dessa mudança de perspectiva e introduzirmos adequadamente as noções expostas no capítulo, iremos traçar paralelos entre este, III.5 e o *Timeu* de Platão. Ainda, iremos distinguir os dois sentidos principais de *ousia*, evidenciando que não há incongruências entre a ontologia apresentada em *Categorias*, que toma o particular como *ousia*, e a ontologia apresentada na *Metafísica*, que toma a forma como *ousia*.

Na sequência, iremos para os capítulos VII.10-11, que discorrem sobre a definição da *ousia* em termos hilemórficos. Dada a complexidade desses textos, muitas interpretações surgem sobre a posição de Aristóteles e, para facilitar nossa navegação na bibliografia, propomos a divisão feita por Peramatzis (2015), entre os comentadores puristas, que defendem que a definição da forma e do composto universal¹ devem ser feitas sem menção à matéria, e os indômitos, que defendem que a matéria deve ser incluída nas definições, mas não qualquer tipo de matéria. Tomamos Frede (1990) como representante do primeiro grupo e Angioni (2008) como expoente do segundo, já que uma discussão muito abrangente sobre os detalhes da interpretação de cada autor classificado pelos dois grupos demandaria muito espaço.

Como veremos, para tratar do hilemorfismo aristotélico de maneira adequada, será necessário desenvolver as distinções entre os níveis de organização da matéria que são admitidos por Aristóteles, recorrendo, principalmente, à *Física*. Apresentaremos tais diferenças apenas de modo instrumental, posto que nosso objetivo é apenas expor a visão geral do autor sobre a relação entre matéria e forma de modo que possamos esclarecer o que está sendo feito na *Metafísica*. Além disso, discutir todas as complexidades desse assunto excede o escopo da dissertação. Entretanto, ainda que esse assunto seja abordado de maneira introdutória, as diferenciações entre os tipos de matéria se mostrarão valiosas na resolução dos problemas que serão apresentados.

Quanto às dificuldades que procuraremos dissolver, elas são fundamentalmente duas. A primeira é compreender de que maneira a anterioridade da forma com relação à matéria e ao composto deve ser tomada, visto que as formas aristotélicas não são como as platônicas, que

¹ Há uma posição intermediária, que defende que a definição do composto universal deve mencionar a matéria, mas a definição da forma não. Para simplificar a discussão, não abordaremos essa interpretação. Como veremos, a interpretação indômita resultará na redução da definição do composto universal à definição da forma, visto que esta já menciona matéria.

existem separadas da matéria. A segunda dificuldade, por sua vez, é derivada da primeira e consiste em entender como substâncias compostas de matéria e forma poderiam apresentar algum tipo de unidade, visto que a forma seria anterior à matéria e, portanto, os compostos seriam constituídos de dois itens distintos.

Para respondermos a essas questões, passaremos por VII.17, no qual Aristóteles introduz seu método de investigação científica desenvolvido em *Segundos Analíticos*. A partir disso, perceberemos que a forma é a causa da organização da matéria e que, para explicarmos a unidade da substância, as noções de potencialidade e efetividade são imprescindíveis. As conexões entre forma, matéria, efetividade e potencialidade são feitas mais claramente no livro VIII e, por isso, teremos que recorrer a algumas de suas passagens. Ainda, porque o foco da *Metafísica* não é investigar as *ousai* sensíveis e, por conseguinte, aborda esse assunto de maneira insuficiente, utilizaremos outras obras para estabelecermos uma perspectiva mais apropriada com relação ao caso das substâncias naturais, uma vez que o papel das formas desses tipos de substância é muito mais complexo do que o caso das formas dos artefatos. Tais obras são *Geração dos Animais*, *Partes dos Animais*, *Metereológica* e *De Anima*.

Evidentemente, não propomos dar conta de todos os problemas encontrados em tais obras – tal objetivo jamais poderia ser alcançado no curtíssimo período de dois anos. Ao invés disso, tomando tais textos como alicerces, pretendemos apontar o caminho a ser seguido para um bom exame dos problemas colocados, afastando abordagens reducionistas, que isolam a *Metafísica* do restante do *corpus aristotelicum*.

Para tanto, utilizaremos principalmente as traduções de Angioni para o português, referenciadas na bibliografia, e o texto grego da edição de Ross. Quanto aos comentadores, seguiremos especialmente as valiosas contribuições de Menn (em elaboração) e Angioni (2008).

Capítulo 1: A *Metafísica* e a investigação sobre o fundamento da realidade

Nos livros iniciais da *Metafísica*, Aristóteles estabelece que o objetivo da ciência primeira é a investigação dos primeiros princípios e causas do ser (I.4, 982b 7-10; IV.1, 1003a26-28; VI.1, 1025b3-5, 1026a16). Entretanto, antes de tal estudo ser abordado na obra, o Estagirita investiga a interpretação de seus predecessores sobre o tema, apontando as dificuldades e contradições nos ensinamentos deles, visto que, nas palavras do próprio, “aqueles que se põem a investigar sem ter antes percorrido os impasses são semelhantes aos que ignoram para onde devem ir, e, além disso, não reconhecem se porventura encontraram ou não aquilo que investigavam” (995a34-35, tradução de Angioni).² Desse modo, as problemáticas levantadas nos primeiros livros servem como mapeamento do terreno metafísico explorado até o momento, assinalando os obstáculos que deverão ser superados para a ciência do ser enquanto ser possa ser estabelecida sobre bases sólidas.

É no livro III que Aristóteles estipula os principais impasses investigativos. Estes, geralmente, são divididos em dois grupos: as aporias metodológicas (1-4) e as substantivas (5-15)³. O primeiro grupo (com exceção da primeira aporia)⁴ é tratado nos livros IV e VI⁵. Tais questões acerca do escopo da ciência visada, não são *retrospectivamente* metodológicas, mas *prospectivamente* metodológicas (Menn, Ib2a, p. 4), posto que, como outras obras do Estagirita (Cf. *De Anima* e os *Analíticos*, por exemplo), a *Metafísica* apresenta uma investigação em curso e, por conseguinte, os resultados obtidos no decorrer da análise afetarão o que virá posteriormente. Dessa maneira, as respostas às primeiras aporias irão definir o modo de investigação e o objeto a ser investigado nos livros seguintes. Por isso, antes de entrarmos nos livros centrais, é interessante que vejamos brevemente as resoluções iniciais dos primeiros impasses.

² “διὸ δεῖ τὰς δυσχερεῖας τεθεωρηκέναι πάσας πρότερον, τούτων τε χάριν καὶ διὰ τὸ τοὺς ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι, καὶ πρὸς τούτοις οὐδ’ εἴ ποτε τὸ ζητούμενον εὗρηκεν ἢ μὴ γινώσκειν”. Todas as citações do texto grego da *Metafísica* são da edição de Ross (1924) e as traduções para o português são todas de Lucas Angioni.

³ A numeração das aporias se refere a ordem exposta em III.2, não em III.1.

⁴ Alguns (Ross e Bonitz) defendem que a primeira aporia, que pergunta se a ciência primeira estuda todos os tipos de causa, é também resolvida em IV e que a mesma tem uma resposta positiva. Outros (Menn) defendem que essa aporia não é abordada em IV e que Aristóteles dá a ela uma resposta negativa, excluindo do escopo da filosofia primeira as causas material e formal (Menn, Draft, Ib2c). Como Aristóteles não menciona as quatro causas nem explicita quais causas devem ser examinadas pela metafísica no livro IV, sigo a interpretação de Menn. Esse assunto, no entanto, é controverso e não é de grande relevância para os propósitos de nosso texto, por isso, não será discutido. Sobre isso ver: Menn, Ib2c; Ross, 1928; Bonitz, 1994.

⁵ Não menciono o livro V porque ele não é um livro investigativo, mas expositivo e não acrescenta nada relevante para o arco que pretendo fazer nessa seção.

1.1 Livro IV

As aporias de 2 a 4 são as seguintes (996a 18-997a 34): (2) A metafísica deve estudar apenas os princípios do ente (*ousia*) ou também outros princípios? (3) Há apenas uma ciência para todos os tipos de ente (*ousia*) ou várias ciências? (4) A filosofia primeira deve estudar apenas o ente em seu sentido primário (*ousia*) ou também seus atributos?⁶

O livro IV se inicia respondendo justamente à terceira e quarta aporias: “há *uma* ciência que estuda o ente enquanto ente e aquilo que se lhe atribui em si mesmo” (1003a 21, tradução de Lucas Angioni,⁷ itálico meu). Como é evidente na passagem, o autor defende que a metafísica deve examinar não só o ente naquilo que faz com que ele seja (suas causas e condições de existência e identidade), mas também alguns de seus atributos, os atributos que lhes são próprios (esses atributos são especificados mais à frente), e que, para além disso, tal ciência é uma só. No restante de IV.1, Aristóteles contrasta a filosofia primeira com as ciências específicas, dizendo que estas estudam apenas partes do ente – como a aritmética e a geometria, que investigam, respectivamente, o ente enquanto quantidade discreta e contínua (1003a20-26) –, ao passo que aquela estuda todos os tipos de ente em sua totalidade, independentemente de suas características específicas.

Ainda respondendo à aporia 3, o Estagirita afirma, em IV.2, que o ente possui muitos sentidos e diz qual deles deve ser examinado pela metafísica: o sentido de *ousia*, visto que aquilo que denominamos como ente ou são *ousiai* ou são afecções das *ousiai* (qualidades de uma *ousia*, quantidades de uma *ousia*, etc.), isto é, todos os sentidos de ente se referem à *ousia* como um único princípio (1003b 5-11)⁸. Assim, porque todos os sentidos de ente dependem da *ousia*, fica estabelecido, mais uma vez, que a ciência primeira é uma só e que ela deve ter as causas e princípios da *ousia* como objeto (1003b 16-19)⁹.

Embora pareça que Aristóteles tenha voltado atrás em sua afirmação de que a metafísica deve analisar o ente enquanto ente e seus atributos, visto que restringe seu escopo à *ousia*, é preciso

⁶ Estou utilizando *ente* para designar *ousia*, no lugar de *substância* ou *essência*, pois, no contexto do livro III, Aristóteles está utilizando o termo em um sentido não técnico, visto que está trazendo à luz as aporias advindas de suas análises dos comentários de seus predecessores. No livro IV, por sua vez, o Estagirita se utiliza de um vocabulário diferente, que designa aquilo que era chamado de *ousia* no livro III como *to on* (ente) e restringe o termo *ousia* ao seu uso técnico mais conhecido, normalmente traduzido como substância/essência. Nesses casos, mantereí *ousia* não traduzido, posto que não considero pertinente introduzir essas noções agora. As diversas traduções de *ousia*, bem como os demais sentidos de ente dependem dela, serão discutidas posteriormente.

⁷ Todas as traduções da *Metafísica* para o português presentes na dissertação são de Lucas Angioni.

⁸ Não abordarei a questão da unidade *pros hen*. Sobre isso ver: Owen, 1965 e 1966; Shields, 1999; Ferejohn, 1980; Irwin, 1981.

⁹ É imprescindível apontar que essa afirmação é feita em um estágio inicial da investigação acerca do escopo da ciência primeira e que depois Aristóteles irá identificar a metafísica não como ousiologia mas como teologia. Sobre isso ver: Code, 1997; Menn, Ib2.

notar que os atributos mencionados em IV.1 não são quaisquer atributos, mas atributos próprios (*ὑπάρχοντα καθ' αὐτό*). Os atributos excluídos da investigação da ciência primeira, quando esta é tomada como ciência da *ousia*, são os puramente acidentais (como qualidade, quantidade, relação, paixão, etc.), pois estes dependem da *ousia*. Desse modo, procurando as causas desta, estaríamos também procurando as causas daqueles (ainda que tais causas não sejam, para eles, suficientes, mas apenas necessárias) (Menn, Draft, Ib2a, p. 17-20).

No restante de IV.2, o Estagirita se concentra, então, na quarta aporia e mostra por que a metafísica deve tratar dos atributos *per se* do ente enquanto ente. Para tanto, o autor fala sobre a relação entre o ente e um de seus atributos próprios, o um. Estes se acompanham de tal modo que não parecem ser coisas distintas, mas uma mesma coisa, tal como “homem” e “um homem”. Dessa maneira, ao investigarmos as causas do ente ser ente, estaríamos investigando a causa de algo uno ser uno. Ainda, a partir da coextensão entre o um e o ente, decorre que os opostos do *um* devem também ser objeto de investigação da filosofia primeira, já que o oposto é a negação de algo e estudar a negação de algo é o mesmo que estudar o algo que está sendo negado (1004a 9 ff). Portanto, fica expresso que tanto o um, quanto o múltiplo, o mesmo, o outro, o semelhante, o dessemelhante e outros deverão ser investigados.

A segunda aporia, por sua vez, é abordada apenas a partir de IV.3. Neste capítulo, Aristóteles conclui que a metafísica deve examinar não só os princípios e causas da *ousia*, mas também os chamados axiomas e os princípios da lógica. De fato, se toda a ciência versa sobre o ser, é natural que a ciência mais genérica, sendo anterior a todas as demais, estude não só as causas e condições de todos os entes, mas também os princípios que se atribuem a todo e qualquer tipo de ente (1005a 23-24) e que, por conseguinte, irão guiar sua investigação e a investigação das demais ciências (Zillig, 2009, p.7). A partir desse ponto, Aristóteles passa a discorrer sobre o princípio da não-contradição (PNC) e do terceiro excluído, visto que sem estabelecê-los, a ciência que ele mesmo procura se tornará inviável¹⁰.

1.2 Livro VI

A investigação sobre as causas e o escopo da filosofia primeira continua no livro VI. No primeiro capítulo, são discutidos que tipos de ciência teórica existem, se apenas a matemática e a física ou também alguma outra, e qual dentre elas seria a ciência primeira. Ora, uma vez que a

¹⁰ Esse assunto está fora do escopo do presente texto, mas é interessante notar que Aristóteles se utiliza da distinção entre *ousia* e atributos acidentais para desenvolver a defesa do PNC, bem como de sua teoria da predicação. Esses assuntos serão abordados na seção dedicada à *Categorias*. Sobre como isso é feito no livro IV da *Metafísica* ver Angioni, 1999 e Zillig, 2009.

matemática examina apenas um aspecto do ente, como mencionamos acima, ela não pode ser a ciência buscada. Com relação à física, as considerações são feitas em termos condicionais: “Ora, se não houver nenhuma outra *ousia* além das que se constituem por natureza, a ciência da natureza será ciência primeira; mas se há uma *ousia* imóvel, esta ciência [sc. que dela trata] seria anterior e filosofia primeira [...]” (VI 1026a 27-33, trad. de Angioni, com alterações minhas).¹¹ Essa passagem demonstra cautela por parte de Aristóteles. Ele não afirma que a física é a ciência primeira porque, nesse estágio da investigação, ainda não é certo se há *ousiai* suprassensíveis ou não. Se houver, a física não será a ciência primeira, posto que ela trata apenas das *ousiai* sensíveis e a metafísica deve tratar de todas as *ousiai*, sensíveis e suprassensíveis – caso estas existam.

Depois de mencionar essa hipótese, o livro VI faz um movimento de retorno à investigação deixada temporariamente de lado em IV.2, acerca dos múltiplos sentidos de ente¹². Aristóteles, então, propõe mostrar por que a investigação pretendida não deve recorrer ao sentido de ente como concomitante ou como verdadeiro e falso para chegar às causas do ente enquanto ente. No primeiro caso, a justificativa é feita demonstrando que o concomitante é um efeito colateral da produção de algo. Para tanto, o Estagirita utiliza o exemplo do construtor, que, ao produzir uma casa, produz também características concomitantes a ela (1026b 6-10). O propósito do construtor é construir um abrigo, logo, não é relevante se seu produto final é agradável ou desagradável, mas apenas se é um abrigo ou não. Assim, sua técnica não tem como finalidade produzir tais qualidades e, se elas ocorrem, não são causadas pela técnica do construtor, mas por alguma outra causa. Do mesmo modo, todas as demais artes não são causas dos concomitantes de seus produtos finais, a não ser acidentalmente (1027a 5-8). Dessa forma, esse sentido de ente não levará às causas e princípios primeiros dos entes, visto que nem mesmo sua própria causa é determinada¹³. Para além disso, o que é acidental não ocorre nem por necessidade, nem na maior parte das vezes, e uma ciência só pode se constituir a partir daquilo que ocorre dessas maneiras (1027a19-26). O ente como verdadeiro e falso, por sua vez, é tratado de forma bem breve em VI.4. Aristóteles descarta a

¹¹ “εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἕτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἢ φυσικῆ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη: εἰ δ’ ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, [30] αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη [...]”.

¹² No entanto, VI.2 faz isso de uma maneira diferente, mencionando sentidos que não foram citados em IV: o sentido de ente como atualidade e potencialidade e o sentido de ente como verdadeiro e falso (cf. 1026a 33-b1). Alguns defendem que os novos sentidos remontam à V.7, mas a ideia de que esse livro faz parte do projeto inicial de Aristóteles para a obra é muito questionado. Para além disso, a menção de dois sentidos de ente que, aparentemente, se confundem (o ente enquanto concomitante e o ente enquanto figuras da predicação) fazem com que a passagem seja de difícil interpretação, de modo que elucidá-la tomaria muito espaço. Assim, não abordarei tais assuntos. Sobre isso ver Ross, 1924; Jaeger, 1967; Bonitz, 1994 e Menn, Ig1 (que oferece um argumento bastante convincente sobre o assunto).

¹³ Em 1027a 14, Aristóteles admite a matéria como causa dos concomitantes. Mas, como veremos em VII.3, ela também é indeterminada quando tomada em si mesma. Assim, é indiferente para o que foi proposto dizer que a causa dos concomitantes é indeterminada ou é a matéria.

possibilidade da investigação das causas do ente ser feita através das causas desse sentido porque o verdadeiro e o falso “residem no pensamento discursivo, mas não nas coisas” (1027b 29, tradução de Angioni)¹⁴, isto é, o verdadeiro e o falso são representações mentais dependentes do que é real: só é verdadeiro dizer que “A é B” se os itens A e B coincidem na realidade em algum sentido (como, por exemplo, Sócrates é branco ou Sócrates é homem). Por conseguinte, esse sentido de ente só se dá em virtude de outros sentidos de ente, e é em busca das causas destes que Aristóteles irá em seguida.¹⁵

1.3 Aporia 5

Imediatamente após o livro VI segue-se uma sequência de três livros, VII-IX, que alguns tomam como tendo sido inseridos na *Metafísica* apenas posteriormente. A razão principal para isso é que, de acordo com eles, os livros em questão não seguem a ordem de investigação estabelecida pela lista de aporias no livro III. De acordo com a estrutura prévia, VII deveria prosseguir para a investigação da quinta aporia, visto que a quarta teria sido resolvida nos livros IV e VI. Mas, ao invés de tratar desse tema, que diz respeito às substâncias suprassensíveis, VII rompe com a ordem, expondo, no lugar disso, uma teoria geral das substâncias sensíveis (FREDE; PATZIG, 1988 e JAEGER, 1934), que em nada contribuiria para a investigação principal (JAEGER, 1934, pp. 196-7)¹⁶. De acordo com os defensores dessa interpretação, a quinta aporia seria tratada apenas no livro XII.

O problema de seguirmos por esse caminho é que, não só VII-IX são uma continuação explícita de VI, como também Aristóteles diz, em VII, que a investigação da substância sensível tem como objetivo último o conhecimento das substâncias suprassensíveis (VII.3 1029a33-34, b3-12; 11 1037a10-17; 17 1041a6-9). Assim, para continuar com a tese de que os livros centrais foram adições posteriores à obra, deve-se defender que também foram adicionados depois os capítulos 2-4 de VI, que levam à VII, e as partes de VII que deixam evidente que o caminho feito no livro leva em conta o objetivo último da *Metafísica*¹⁷ (Cf. MENN, Draft, IIa1).

¹⁴ “[...] ἡ συμπλοκή [30] ἐστὶν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ’ οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι [...]”.

¹⁵ Há quem ainda insista na tese de que a *Metafísica* é um conjunto de tratados desconexos entre si, sem um objetivo comum. Contudo, esse assunto não será abordado. Sobre isto ver: Menn, draft, IIa1; Jaeger, 1934; Ross, 1984, Introdução.

¹⁶ Frede e Patzig (1988) discordam de Jaeger nesse ponto. Segundo eles, apesar de VII-IX terem sido adicionados depois e romperem com a ordem previamente estabelecida, eles contribuem para a investigação central da obra.

¹⁷ Os defensores da inserção posterior dos livros centrais na *Metafísica* elencam diversos outros argumentos, que não serão tratados aqui devido a economia do texto. Sobre isto ver Jaeger, 1934. Na primeira parte da introdução de Ross à sua tradução da obra, o autor aborda os argumentos de Jaeger de maneira mais demorada, mostrando argumentos contrários à tese do Alemão.

Entretanto, como mostra Menn (Draft, IIa1, p.5-7), os livros centrais não rompem com a estrutura proposta no livro III. Ao contrário, eles tratam justamente da quinta aporia e das aporias subsequentes (6, 7, 8 e 9). É importante que isso seja percebido porque a ligação com as aporias nos ajudará a entender o motivo de VII e VIII, que são os objetos de pesquisa da presente dissertação, estarem abordando algumas questões.

Para mostrar que Aristóteles dará continuidade à investigação, vejamos, portanto, a primeira passagem do livro VII:

(a) O ente se diz de diversas maneiras, conforme delimitamos antes nas discussões a respeito do “de quantos modos”. De fato, ente designa o “o que é” e *um certo isto*, ou *de tal qualidade, de tal quantidade*, ou cada um dos demais itens que assim se predicam. (b) E – dado que o ente se diz de tantos modos –, é manifesto que, entre eles, o ente primeiro é o “o que é”, o qual, precisamente, designa a *ousia*¹⁸ [...], (c) ao passo que os demais itens se dizem entes por serem, do ente que é deste modo, quantidades, qualidades, afecções ou algo diverso. (1028a10-20)¹⁹

O livro VII se inicia citando justamente os modos em que o ente se diz, em (a), destacando a primazia do sentido de ente que designa o “o que é” ou a *ousia*, em (b), e colocando-o como causa dos demais sentidos de ente, em (c). Como vimos, em IV.2, Aristóteles faz a mesma coisa ao estabelecer que a ciência primeira deve investigar a *ousia*, uma vez que os demais entes dependem dela. Contudo, em IV, ele não se alonga nessa discussão e não dá muitos motivos para essa conclusão. Isso é feito com mais cuidado em VI.2-4, nos quais ele mostra como alguns sentidos de ente, o sentido de concomitante e de verdadeiro e falso, não levarão aos princípios e causas procurados. Com isso, o Estagirita não está interrompendo a investigação, mas elaborando o que já havia sido dito, isto é, embasando a afirmação feita em IV.2.

De acordo com Menn, ao proceder desta maneira, o Estagirita estaria explorando a cadeia causal do ser, um sentido por vez, para evidenciar qual dos sentidos de ente levaria ao conhecimento dos primeiros princípios (Menn, IIa 1, p.6). Com efeito, mostrar que a investigação do ente através dos sentidos de concomitante e de verdadeiro e falso não levariam a lugar algum é um prelúdio para a investigação do ente enquanto *ousia*, que será feita no livro VII e dará continuidade ao projeto proposto em IV.2. Assim, depois disso, dos quatro sentidos de ente expostos em VI.2, ficaria faltando apenas a investigação do sentido de atualidade e potencialidade, que será

¹⁸ Decidi manter o termo *ousia* não traduzido, ao invés de manter a tradução de “essência” feita por Angioni. O motivo disso ficará claro mais adiante. Para as traduções de *ousia* e os sentidos de *ousia* utilizadas nos capítulos que serão abordados, ver seção 4.3.

¹⁹ “τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς: σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν [...], τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι.”

abordada no livro IX. Dessa maneira, os livros centrais devem ser vistos como uma parte importante para a continuidade da estratégia argumentativa da *Metafísica*, e não como tratados isolados que foram adicionados posteriormente.

Para evidenciarmos ainda mais a conexão da busca empreendida em VII com o objetivo último da *Metafísica* e entendermos melhor com que tipo de investigação o livro em questão está lidando, vejamos como a quinta aporia é introduzida em III.2:

“(1) Além disso, deve-se afirmar que existem apenas as *ousiai* sensíveis, ou, além destas, também outras? (2) Isto é: os gêneros das *ousiai* são, porventura, de um só modo, ou vários, a exemplo dos que concebem as Formas e os intermediários, sobre os quais afirmam haver as ciências matemáticas?”²⁰ (III.2 997a 34-b2).

Devemos nos atentar para o modo em que o problema geral é colocado em (1): ao falar em termos de *tipos* de *ousia* ([...] καὶ πότερον μοναχῶς ἢ πλείω γένη τετύχηκεν ὄντα τῶν οὐσιῶν [...]), Aristóteles aponta que está procurando se as *ousiai* são de uma mesma natureza ou não. Isso fica claro pelos exemplos utilizados em seguida (2): seriam as *ousiai* apenas de natureza física, ou algumas *ousiai* teriam outro tipo de natureza, como as Formas platônicas e os entes matemáticos? São estes os entes que o autor quer descobrir se podemos chamar de *ousia*.

Evidentemente, essa investigação não é por acaso, mas tem em vista que seus predecessores defendiam que tais itens ou são os primeiros princípios, ou levam aos primeiros princípios (Menn, draft, Ib3). Como já vimos, em VI.1 (1026a 23 ff.), o Estagirita diz que se não houver *ousiai* suprassensíveis, a física seria a filosofia primeira. Da mesma maneira, a quinta aporia propõe investigar se os concorrentes à *ousia* dos demais filósofos são de fato *ousiai*, tanto para saber se a doutrina de algum deles deverá ser endossada para chegar às causas do ser quanto para saber qual ciência deverá ser considerada a ciência primeira: se os números forem *ousiai*, a matemática será a ciência primeira, mas se as Formas forem *ousiai*, a dialética é que será a ciência primeira. Assim, a pergunta sobre os tipos de *ousiai* tem como objetivo a contestação das teses adversárias, uma vez que, se as entidades matemáticas e as Formas não forem separadas e causas das *ousiai* sensíveis, elas tampouco poderão ser o caminho correto para as causas primeiras.

É verdade que Aristóteles admite as teorias dos Pitagóricos e Platônicos como mais dignas de investigação que as dos físicos, visto que estes procuraram pelas causas e princípios apenas entre os itens sensíveis, enquanto aqueles fizeram uma busca mais abrangente (989b 21-29). Contudo, isso não é feito para endossar o pensamento de nenhuma escola, mas com o propósito de

²⁰ “ἔτι δὲ πότερον τὰς αἰσθητὰς οὐσίας μόνας εἶναι φατέον ἢ καὶ παρὰ ταύτας ἄλλας, καὶ πότερον μοναχῶς ἢ πλείω γένη τετύχηκεν ὄντα τῶν οὐσιῶν, οἷον οἱ λέγοντες τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μεταξύ, περὶ ἃ τὰς μαθηματικὰς εἶναι φασὶν ἐπιστήμας;”

selecionar, dentre as teorias disponíveis, as que mais parecem adequadas e mostrar que até mesmo estas estão erradas. Isso é comprovado pelas linhas que se seguem ao suposto elogio, que são cheias de críticas e apontam as dificuldades que os Acadêmicos e Pitagóricos teriam que enfrentar para continuar defendendo tais ideias. Dessa maneira, o caminho para as causas será encontrado mostrando quais caminhos não levarão às causas e a via aristotélica se dará como uma via alternativa²¹ (Cf. Menn, Ia4).

Nas linhas seguintes à passagem de III.3 supracitada, Aristóteles alude justamente às críticas aos Platônicos feitas no livro I (990a33 ss.) dizendo o seguinte:

Ora, de que modo afirmamos que as Formas são causas e *ousiai* em si mesmas, foi dito nas primeiras discussões a respeito delas. Entre várias e diversas dificuldades, não é menos absurdo afirmar que há certas naturezas à parte daquelas que existem no céu e afirmar que elas são idênticas às sensíveis, com exceção de que aquelas são eternas e estas, perecíveis. De fato, afirmam que há um Homem em si, assim como Cavalo e Saúde, mas que não são diversos, fazendo algo similar àqueles que afirmam haver deuses com forma humana; de fato, nada mais fazem senão seres humanos eternos, assim como estes fazem das Formas nada mais senão sensíveis eternos.²² (997b -12)

Esse trecho traz à tona a insipiência dos platônicos sobre aquilo que eles dizem ser causas. Nele, o Estagirita aponta que tal noção nada mais é que uma cópia da realidade sensível, assim como os deuses dos poetas nada mais são que cópias dos seres humanos. Assim, fica evidente que a rejeição do autor à concepção de universal platônico se dá porque esta é pouco informativa e nem mesmo seus próprios defensores são capazes de explicá-la de maneira satisfatória.²³

1.4 O papel dos Livros VII, VIII e IX na investigação principal

Pelo que foi mostrado, para que os livros centrais pudessem fazer parte da investigação principal da *Metafísica*, eles deveriam examinar se os objetos matemáticos e os universais platônicos são *ousiai* – ou, ao menos, contribuir neste exame. Como vimos, o primeiro capítulo do livro VII se inicia repetindo o jargão aristotélico sobre as múltiplas maneiras em que o ente se diz e restringindo a investigação ao ente no sentido de *ousia*. Vejamos, ainda, o que é dito ao fim do mesmo capítulo:

²¹ Cf. 1059b 1 ff., no qual Aristóteles afirma que a ciência buscada não é sobre as Formas, os objetos matemáticos ou as *ousiai* sensíveis.

²² “ὡς μὲν οὖν λέγομεν τὰ εἶδη αἰτιά τε καὶ οὐσίας εἶναι καθ’ ἑαυτὰς εἴρηται ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις περὶ [5] αὐτῶν: πολλαχῆ δὲ ἐχόντων δυσκολίαν, οὐθενὸς ἦττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναι τινὰς φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰ μὲν αἰδία τὰ δὲ φθαρτά. αὐτὸ γὰρ ἀνθρωπὸν φασιν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὑγίειαν, ἄλλο δ’ οὐδέν, παραπλήσιον [10] ποιούντες τοῖς θεοῦς μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς δέ: οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους αἰδίους, οὔθ’ οὔτοι τὰ εἶδη ἄλλ’ ἢ αἰσθητὰ αἰδία.”

²³ Um comentário similar é feito em VII.16 1040b27-1041a3.

(T1) Afinal, aquilo que não só há muito tempo como também agora e sempre se investiga e constitui impasse – *que é o ente* –, *é isto: o que é²⁴ a ousia* [...]; por isso, também a nós cabe investigar, sobretudo, **primeiramente e (por assim dizer) apenas, a respeito do ente que é deste modo, o que ele é** (1028b2-8, tradução de Angioni e negritos meus)²⁵.

Antes de tudo, há que se observar que Aristóteles, em (1), identifica a pergunta “*τί τὸ ὄν*” com a pergunta “*τίς ἢ οὐσία*”. Isso tem como base o que foi dito anteriormente (tanto ao início do capítulo quanto em IV.2 1003a 33 ss.), isto é, que os demais sentidos de ente são ditos em relação ao sentido de *ousia* e que ela é causa destes²⁶. Ao fazer essa substituição, o escopo da investigação é restringido, ao menos momentaneamente, ao sentido de *ousia*, assim como aconteceu no exame do ente como concomitante e como verdadeiro e falso, no livro VI.

Quanto à questão que será o fio condutor dos livros VII-IX, ela deve ser entendida, especificamente no contexto acima, como uma questão de cunho intensional. Nesse sentido, Aristóteles estaria preocupado em descobrir que atributos e noções são os mais apropriados para elucidar o conceito de *ousia*, ou seja, qual é a definição de *ousia*. No entanto, isso não significa que as questões colocadas pela quinta aporia, que têm caráter extensional, serão descartadas. Nesse caso, o foco da busca seria saber se o item *x* ou *y* são *ousiai*, ou seja, *quais itens são ousiai* – e, especificamente, se os universais platônicos e formas matemáticas são *ousiai*.

Com efeito, a questão extensional retorna no capítulo seguinte:

(T2) [...] devemos examinar o que se afirma acertadamente ou não acertadamente, ou seja, **quais são as ousiai**, e se há algumas além das sensíveis, ou se não há, e estas, de que modo são, isto é, se há alguma *ousia* separada (ou se não há nenhuma) para além das sensíveis, e porque e como – **tendo primeiramente delineado o que é a ousia**²⁷ (1028b27-32, trad. de Angioni com modificações e negritos meus).

Esta passagem vem após uma lista de entidades reputadas como *ousiai* por outros pensadores: corpos, elementos, Formas, números, etc.. Portanto, a pergunta em negrito “quais são *ousiai*” é feita sobre estes itens. Embora não seja necessário nos comprometermos com a ideia de que as aporias do livro III ordenam o caminho da obra (até porque a primeira aporia não é respondida no livro IV), é evidente que, nos livros centrais, Aristóteles mantém as mesmas preocupações que tinha ao escrever sobre a quinta aporia, o que é uma evidência contra aqueles que defendem que tais livros não dão continuidade à investigação principal da *Metafísica*. Contudo, a questão extensional toma uma proporção indevida na interpretação de alguns comentadores

²⁴ A tradução foi alterada com base em outra tradução do mesmo autor, contida em sua obra de 2008 (p.21).

²⁵ “καὶ δὴ καὶ τὸ πάλα τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι **τίς ἢ οὐσία** [...], διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα **καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστίν.**”

²⁶ O porquê de *ousia* ser tomada como causa será abordado no decorrer da dissertação.

²⁷ “[...] περὶ δὴ τούτων τί λέγεται καλῶς ἢ μὴ καλῶς, **καὶ τίνες εἰσὶν οὐσίαι**, καὶ πότερον εἰσὶ τινες παρὰ τὰς αἰσθητὰς ἢ οὐκ εἰσὶ, καὶ αὐτὰ πῶς εἰσὶ, καὶ πότερον ἔστι τις χωριστὴ οὐσία, καὶ διὰ τί καὶ πῶς, ἢ οὐδεμία, παρὰ τὰς αἰσθητὰς, σκεπτέον, ὑποτυπωσαμένοις τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστίν.”

(Angioni, 2008, p. 22). Estes, dando muita ressonância ao inventário feito por Aristóteles e à quinta aporia, acabam por defender que o objetivo da *Metafísica* é descobrir que *ousiai* existem.

Aristóteles, entretanto, não endossa isso. Primeiro, devemos notar que o propósito último da *Metafísica* é exposto em diversos lugares como uma investigação acerca dos princípios e causas do ser. Com efeito, pode até ser o caso de que essa investigação acabe por estabelecer o que existe, mas isso só acontece como consequência do objetivo principal – por exemplo, o estabelecimento da existência do “primeiro motor”, no livro XII, só pode ser atingido em virtude do exame dos fundamentos da realidade. Ainda, deve-se notar que, na passagem da quinta aporia e em T2, Aristóteles está buscando *tipos* de entidades que atendem os critérios para ser *ousia*, tendo em vista o caminho que ele deverá seguir para alcançar os primeiros princípios, e que, além disso, a pergunta sobre a existência de *ousiai* suprassensíveis, colocada em T2, é um desdobramento da questão de T1, acerca do que é a *ousia* (o que é reiterado ao fim de T2 – *ὑποτυπωσαμένοις τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστίν* - 1028b32). Assim, o Estagirita estabelece, em VII.1-2, que *primeiro* é preciso saber o que são as *ousiai*, para depois investigar quais *ousiai* existem.

Evidentemente, essa investigação não começa do zero. Aristóteles não teve o trabalho de reconstruir e criticar as teorias de seus adversários para simplesmente descartá-las. Ao contrário, ao fazer isso, ele distingue quais teses possuem fundações mais sólidas e devem ser aceitas – como quem separa o joio do trigo. Por isso, para investigar o que é a *ousia* no livro VII, o Estagirita conta com alguns pressupostos advindos tanto das análises de seus predecessores quanto de seu próprio exame do assunto em escritos anteriores à *Metafísica* (Menn, Draft, IIA2d; Angioni, 2008, p. 26). Isso fica claro nesses primeiros capítulos do livro VII (1-3), visto que, neles, Aristóteles assume algumas noções que irão auxiliá-lo na tarefa de definir o que é a *ousia*, tais como os atributos que são reputados a ela (como a separabilidade, determinação, ser subjacente aos demais tipos de ente, etc. – VII.1 1028a 22 ss.) e os entes que são tomados como *ousiai* por todos (VIII.1 1042a6-12) e de maneira evidente (como os corpos sensíveis – VII.2, 1028b8-16). Dessa maneira, uma definição mais precisa de *ousia* será buscada com o auxílio do que foi estabelecido anteriormente, para que, depois, os parâmetros corretos para a aplicação do termo aos demais tipos de ente sejam indicados.

Capítulo 2: A investigação do ser enquanto figuras das categorias

Como o início de VII.1 aponta, o próximo objeto de exame na investigação sobre os primeiros princípios e causas será o ente enquanto figuras das categorias. Para tratarmos disso, no entanto, é preciso que nos voltemos para *Categorias*. Esta obra é o primeiro tratado do *Órganon*, comumente conhecido como um conjunto de tratados lógicos de Aristóteles. Ela foi colocada como o primeiro dos tratados por dedicar-se aos termos das proposições, seguida por *De Interpretatione*, que fala sobre as proposições, e os *Analíticos*, que trata dos silogismos. Por essa razão, a lista de classificações feita em *Categorias* pode ser tomada como sendo de natureza lógica. Contudo, esta não é a única interpretação possível.

Com efeito, as obras do Estagirita passam por vários âmbitos, misturando instâncias ontológicas, lógicas, linguísticas e epistêmicas. Sinal disso é ter o sentido de verdadeiro como um dos sentidos de ente (*Met.* V.7 e VI.2-4). No que já abordamos deste sentido aqui, dissemos que o verdadeiro é um sentido dependente da realidade, isto é, para a proposição “Sócrates é branco” ser verdadeira a composição entre o sujeito Sócrates e o predicado branco tem que se dar na realidade. Assim, o sentido de ente como verdadeiro remete a um certo estado de coisas no mundo (Angioni, 2006, p. 21), tornando evidente a pretensão de objetividade da lógica aristotélica. Essa característica faz com que os tratados lógicos do Estagirita estejam intimamente ligados à ontologia e à metafísica. Desse modo, não faria sentido optar por uma interpretação apenas lógica da tábua das categorias. Ao invés disso, os itens desta devem ser lidos tanto como *termos* quanto como *modos de dizer o ser*²⁸ – isso ficará ainda mais claro no que se segue –, mas, como temos como finalidade apresentar noções que nos ajudarão na análise da *Metafísica*, examinaremos com mais atenção o sentido ontológico da lista.

2.1 Tábua das categorias e Teoria da Predicação

Os itens da tábua de categorias são dez: *ousia*, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, ação e paixão. Aristóteles trata de cada um deles em *Categorias*, mas nosso foco será a primeira delas, a *ousia*. No campo da intensionalidade a *ousia* é definida como “[...] aquilo que não é dito de um sujeito nem está em um sujeito”²⁹ (2a 12, tradução e negritos meus), aquilo

²⁸ Assim diz Angioni: “A ‘tábua das categorias’ seria, antes, uma espécie de catálogo semântico-ontológico, no qual, delimitando classes de termos partos a compor uma proposição, Aristóteles almeja delimitar classes de coisas que estão dadas no mundo” (2006, p.35).

²⁹ “[...] ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν”. Todas as citações do texto grego de *Categorias* são da edição de Bodeüs (2002).

sem o qual as demais coisas não poderiam ser (2b 6-7)³⁰ e aquilo que significa um “certo isto” [τοδε τι] (3b 10). Todas essas qualificações são de alguma forma mencionadas em *Met.* VII.1³¹, no qual Aristóteles diz que, visto que as demais categorias não podem ser separadas das *ousiai*, aquelas não serão o foco da investigação empreendida, mas sim as *ousiai*³². Entretanto, embora os critérios de separabilidade, subjacência e determinação (ser um “certo isto”) sejam utilizados nas duas obras, o sentido de *ousia* utilizado em *Met.* VII e o utilizado em *Categorias* são distintos e resultarão em diferentes entidades³³.

No campo da extensividade, as interpretações tradicionais tomam a *ousia* de *Categorias* como sendo apenas os indivíduos particulares, *este* homem e *este* cavalo. De fato, Aristóteles utiliza esses exemplos no capítulo 5 de *Categorias* para ilustrar os itens que são chamados de *ousiai*. No entanto, no capítulo 2, dois outros itens são tomados como sujeitos de predicação: o corpo e a alma.

Outros estão em algo subjacente, mas não se afirmam de algo subjacente – e digo “**estar em algo subjacente**” aquilo que está presente em algo não como parte e não pode ser separadamente daquilo em que está; por exemplo, algum conhecimento das letras está **na alma** como em algo subjacente, mas não se afirma de algo subjacente, assim como algum branco está **no corpo** como em algo subjacente – pois toda a cor está em um corpo –, mas não se afirma de algo subjacente.³⁴ (1a23-28, tradução de Angioni [2006])

Nesta passagem, o Estagirita faz uma ressalva quanto aos itens que podem ser ditos *estar em um sujeito*³⁵, dizendo que os itens que são tomados como partes do sujeito não podem ser classificados de tal maneira. Logo em seguida, a alma e o corpo são mencionados como sendo sujeitos em que, respectivamente, o conhecimento gramatical e a cor branca se dão. Assim, ao que tudo indica, estes seriam exemplos de itens que não poderiam ser tomados como estando *em um sujeito*, uma vez que eles seriam partes dele.

Apesar de Aristóteles não ter utilizado entidades como corpo e alma para exemplificar a noção de *ousia* no capítulo 5, a passagem acima também os toma como sujeitos últimos, que não estão *em um sujeito* nem são ditos *de um sujeito*. Assim, já nesta obra, Aristóteles admite como *ousia* tanto o particular quanto a forma e a matéria que o compõem, posto que estes últimos seriam

³⁰ “[...] ὥστε μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι” (2b6-7)

³¹ Cf. 1028a 33 para a característica de ser separável (isto é, não ser dita em um sujeito, nem de um sujeito) e 1028a 23-26 para a característica de ser subjacente e algo determinado.

³² “τοσαυταχῶς δὲ λεγόμενου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρώτον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν [...], τὰ δ’ ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι.” (*Met.* VII.1, 1028a14-20)

³³ Isso será esclarecido na seção 3.4.

³⁴ “τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ, καθ’ ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται (ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω, ὃ ἐν τινὶ μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν), οἷον ἢ τις γραμματικὴ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῇ ψυχῇ, καθ’ ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, καὶ τὸ τί λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ μὲν τῷ σώματι ἐστὶν (ἅπαν γὰρ χρῶμα ἐν σώματι), καθ’ ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται”.

³⁵ Abordaremos os tipos de predicação mais adiante.

os sujeitos mais apropriados para alguns tipos de atributo. Evidentemente, é correto dizer que ambos atributos estão em Sócrates, mas, se Sócrates é composto de forma e matéria³⁶, alguns atributos certamente são mais adequados a uma parte que à outra: não seria correto dizer que as cores estão na alma, assim como não seria correto dizer que o conhecimento das letras está no corpo. A importância da menção desses dois itens como sujeitos de predicação especificamente em *Categorias* muitas vezes passa despercebida³⁷, todavia, essa informação será relevante para nossas discussões posteriores.

Agora, voltemos ao critério de subjacência para tentar elucidá-lo. Este estipula que a *ousia* é o subjacente (*ὑποκειμενον*), ou sujeito, a partir da qual os demais entes são predicados (como apontado em 2a 12 e 2b 6). Para entendermos isso, é preciso abordar, ainda que brevemente, a noção de predicação em Aristóteles³⁸.

No âmbito lógico-linguístico, a predicação tem como objetivo descrever a realidade através de proposições da forma “S é P”, isto é, através de estruturas lógicas que relacionam sujeito e predicado através de um verbo de cópula. Contudo, como já dissemos, lógica e ontologia estão intimamente conectadas nas obras do autor, e, por isso, sua teoria da predicação deve ser lida levando em conta esses dois contextos. Tendo isso em vista, o sujeito de predicação não é apenas o sujeito sintático do enunciado. Por exemplo, na proposição “o musical é justo”, apesar do sujeito sintático ser “o musical”, para Aristóteles, não poderíamos tomá-lo propriamente como sujeito de predicação, uma vez que a conjunção dos termos feita nesta proposição se dá em razão do subjacente que os predicados “musical” e “justo” têm em comum, já que estes predicados não poderiam ser implicados imediatamente um do outro por possuírem naturezas distintas:

Certas coisas se dizem as mesmas por concomitância, por exemplo: “claro” e “musical” são o mesmo porque sucedem como concomitantes a uma mesma coisa; “homem” e “musical” são o mesmo, porque um deles sucede como concomitante ao outro; e “musical” se reporta a homem porque sucede como concomitante a homem [...]”³⁹ (*Met.* V.9 1017b 27-30).

Dessa forma, a proposição “musical é justo” denota uma unidade (“são o mesmo”, de acordo com o vocabulário da passagem acima) porque os atributos concomitantes “musical” e “justo” coincidem no mesmo sujeito, isto é, os dois são predicados de um mesmo item: “x é musical” e “x é justo”.

³⁶ Falaremos mais sobre isso em nossa discussão de *Met.* VII.3.

³⁷ Expresso aqui meu agradecimento ao professor Breno Zuppolini pelo valioso comentário feito durante o exame de qualificação. Não fosse por ele, o trecho teria passado despercebido também por mim.

³⁸ Para uma abordagem mais profunda e demorada da teoria da predicação em Aristóteles ver Angioni (2006).

³⁹ “ταὐτὰ λέγεται τὰ μὲν κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μουσικὸν τὸ αὐτὸ ὅτι τῷ αὐτῷ συμβέβηκε, καὶ ἄνθρωπος καὶ μουσικὸν ὅτι θάτερον θατέρῳ συμβέβηκεν, τὸ δὲ μουσικὸν ἄνθρωπος ὅτι τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν [...]”

Ainda, em todas as predicacões, o sujeito deve ser necessariamente uma *ousia*. Se *x* não for uma *ousia*, mas outra categoria, como “branco”, teríamos, então, a proposição “o branco é musical”, que deverá ser submetida ao mesmo tipo de análise de “o músico é justo”, até que se encontre o subjacente que possibilita tal composiçã (Angioni, 2006, p. 26):

Mas, se tudo fosse afirmado por concomitância, nada poderia ser, primeiramente, aquilo a respeito de que, visto que **o concomitante sempre significa uma designaçã a respeito de algo subjacente**. Seria necessário, então, proceder ao infinito. Mas isto é impossível, pois, numa proposiçã, não se conectam mais do que dois itens. De fato, o concomitante não é concomitante de outro concomitante, a não ser porque ambos sucedem como concomitantes a uma mesma coisa – digo, por exemplo: o branco é musical e o musical é branco porque ambos sucedem como concomitantes a um homem. No entanto, não é desta maneira que Sócrates é musical, isto é, como se ambos sucedessem como concomitantes a uma outra coisa”⁴⁰ (*Met.* IV.4 1007a 33-b 6, destaque meu).

Portanto, fica evidente que o substrato, ou sujeito, na estrutura lógica da predicacão aristotélica é um reflexo da estrutura predicativa metafísica, na qual tudo que é predicado é, em última instância, predicado da *ousia*.

Além disso, porque a relação ontológica é o critério de verificacão do valor de verdade da proposiçã⁴¹, os indivíduos particulares (as *ousiai*) seriam anteriores e tomados como sujeitos das predicacões, pois, a partir deles, podemos identificar os referentes dos enunciados em questã. Por isso, no trecho destacado acima, Aristóteles reitera que os concomitantes fazem referênci a outra coisa, a algo subjacente, uma vez que eles sozinhos não são capazes de distinguir os sujeitos nos quais eles se dão, de modo que eles acabam por impossibilitar a avaliaçã da veracidade da proposiçã (Angioni, 2006, p.72). Por exemplo, para investigarmos se a proposiçã “Sócrates é branco” é verdadeira, antes de qualquer outra coisa, temos que identificar no mundo o sujeito sobre o qual estamos falando (Sócrates). Caso isso seja possível, podemos, então, verificar se o predicado de fato se predica do sujeito. Sem um sujeito de predicacão determinado, seria impossível verificar a veracidade das proposições. Suponhamos que queremos verificar o valor de verdade do enunciado “é branco”. Neste caso, não é possível identificar o sujeito ao qual a qualidade está se referindo na realidade e, sem o conhecimento disso, não é possível dizer se a proposiçã é verdadeira ou falsa. Assim, acertadamente diz Angioni:

⁴⁰ “εἰ δὲ πάντα κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται, οὐθὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθ’ οὗ, εἰ ἀεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ’ ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν. ἀνάγκη ἄρα εἰς ἄπειρον ἰέναι. ἀλλ’ ἀδύνατον: οὐδὲ γὰρ πλείω συμπλέκεται δυοῖν: τὸ γὰρ συμβεβηκὸς οὐ συμβεβηκῶτι συμβεβηκός, εἰ μὴ ὅτι ἄμφω συμβέβηκε ταῦτῶ, λέγω δ’ οἷον τὸ λευκὸν μουσικὸν καὶ τοῦτο λευκὸν ὅτι ἄμφω τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν. ἀλλ’ οὐχ ὁ Σωκράτης μουσικὸς οὕτως, ὅτι ἄμφω συμβέβηκεν ἑτέρῳ τινί”.

⁴¹ “[...] a teoria da predicacão é uma teoria a respeito das correlações entre, de um lado, as estruturas objetivas pelas quais as coisas se dão no mundo e, de outro, as estruturas lógico-linguísticas pelas quais pretendemos constatar-las e remeter a elas” (Angioni, 2006, p. 20). Sobre isso ver também Zillig, 2023.

“A propriedade que um concomitante designa, especificada na definição do sentido conotativo do termo, é insuficiente para, por si só, se referir a algo determinado e identificá-lo de maneira relevante. A propriedade indicada por um termo concomitante pode ser atribuída a algo unicamente se o subjacente ao qual ela se atribuiu já estiver identificado em si mesmo, por propriedades essenciais que lhe são próprias e que não dependem da propriedade que o termo concomitante lhe atribui” (2006, p.73).

2.2 Prioridade e Dependência Ontológica em *Categorias*

A partir das linhas gerais da teoria da predicção que foram esboçadas, é perceptível que a prioridade da *ousia* diante das demais categorias (e, por conseguinte, a dependência destas com relação àquela) no âmbito lógico, enquanto sujeito de uma proposição predicativa, se dá por seu papel na verificabilidade dos enunciados. Essa função lógica e epistêmica da *ousia*, por sua vez, é derivada de sua anterioridade ontológica, enquanto subjacente que instancia as outras categorias. Todavia, essa característica fundamental ainda não foi suficientemente delineada. Para tanto, iremos introduzir rapidamente os tipos de predicção abordados em *Categorias* e, depois, falaremos sobre as variações de prioridade e dependência ontológica em que estas predicções podem ser enquadradas.

Na obra supracitada, há duas classes de predicção. (i) Por um lado, temos a predicção das demais categorias (quantidade, qualidade, relação, etc.), que *estão nas ousiai* (*ἐν ὑποκειμένῳ ἔστι*), tal como o alto, o músico e o branco *estão em* Sócrates.⁴² Tais categorias são também denominadas concomitantes (*συμβεβηκός*), visto que podem variar sem alterar a identidade das *ousiai*.⁴³ (ii) Por outro lado, temos os universais (espécies e gêneros), que não *estão nas ousiai*, mas *são ditos das ousiai* (*καθ' ὑποκειμένου λέγεται*), tal como a espécie Homem é dita de homens particulares (Sócrates, Platão, etc.), ou como o gênero Animal é dito de animais particulares (Sócrates, Bucéfalo, etc.)⁴⁴. As espécies e gêneros possuem uma relação diferente com as *ousiai*, pois eles classificam as *ousiai* com base no que elas são⁴⁵ essencialmente, ao contrário das demais categorias, que podem ser utilizadas para classificar as *ousiai* naquilo que lhes é acidental. Em razão disso, Aristóteles chama os gêneros e espécies de *δεύτεραι οὐσίαι*, em oposição aos particulares, que são

⁴² Cf. *Cat.* 5, 2a 34-2b 7.

⁴³ Alguns (Ackrill, 1963) defendem que, porque esses atributos são instanciados em indivíduos particulares na ontologia de *Categorias*, eles devem ser tomadas como *tropos*, que são propriedades particulares não recorrentes. Nesse sentido, o branco instanciado no corpo de Sócrates seria o branco individual próprio ao corpo de Sócrates naquele momento específico. Por outro lado, outros intérpretes (Cohen, 2013) defendem que tais propriedades não são *tropos* e podem ser repetidas. Nesse caso, o branco de Sócrates seria um branco universal que é particularizado por sua instanciação em Sócrates, não por não poder ser repetível. Apesar da segunda opção parecer promissora, não é relevante para os propósitos da dissertação optar por uma dessas interpretações.

⁴⁴ Ver *Cat.* 5, 2a 14-19; 3a 9-15.

⁴⁵ Ver *Cat.* 5, 2b 7-14; 2b 29-34.

chamados de *πρῶται οὐσίαι*.⁴⁶ Todavia, isso não significa que os universais desempenhem um papel na determinação da identidade dos particulares. Eles apenas qualificam a *ousia* e dizem *qual tipo* de ente elas são, de modo que dizer que Sócrates é Homem, apesar de indicar uma qualidade que Sócrates possui em si mesmo, não o define enquanto indivíduo. Vejamos:

Apropriadamente, depois das *ousiai* primeiras, apenas as espécies e os gêneros, **entre as demais coisas**, se dizem *ousiai* segundas; pois apenas eles, entre os predicados, mostram a *ousia* primeira. **Pois, se alguém tentar responder o que é um homem, responderá de maneira apropriada ao propor a espécie ou gênero** (e fará algo mais informativo ao propor homem do que ao propor animal); **mas qualquer outro item, quando alguém o propõe, será proposto de maneira imprópria** – por exemplo, ao propor branco, ou corre, ou algum outro desse tipo. Por conseguinte, é apropriado que apenas aqueles, entre as demais coisas, sejam ditos *ousiai*. (2b 29-35, tradução de Angioni [2006], mantendo o termo *ousia* não traduzido).⁴⁷

É importante destacar que Aristóteles, no texto supracitado, está comparando os universais com os concomitantes. Tendo isso em vista, ele afirma que, quando consideramos os demais itens, percebemos que as espécies e gêneros dizem algo a respeito do que o indivíduo é em si mesmo, ao passo que o resto expressa apenas características irrelevantes para a identidade do sujeito. Em outras palavras, os universais são predicados dos particulares porque fazem referência a algo indispensável para o que eles são. Não obstante, embora o Estagirita admita que os universais seriam uma resposta apropriada a uma pergunta sobre o que é a *ousia*, ele faz isso num contexto comparativo. Mais adiante no texto, ele diz o seguinte:

“Every *ousia* seems to signify a certain ‘this’. As regards the primary *ousiai*, it is indisputably true that each of them signifies a certain ‘this’; for the thing revealed is individual and numerically one. But as regards the secondary *ousiai*, **though it appears from the form of the name — when one speaks of man or animal— that a secondary *ousiai* likewise signifies a certain ‘this’, this is not really true; rather, it signifies a certain qualification, for the subject is not, as the primary *ousia* is, one, but man and animal are said of many things.** However, it does not signify simply a certain qualification, as white does. White signifies nothing but a qualification, whereas the species and the genus mark off the qualification of substance — **they signify substance of a certain qualification**”⁴⁸ (3b10-20, tradução de Ackrill com modificações e grifos meus).

A partir disso, é evidente que os universais não dizem o que é a *ousia* e não são “um certo isto”, mas apenas qualificações que indicam a qual classe as *ousiai* pertencem (“*ποιὰν γὰρ τινα*

⁴⁶ Para mais detalhes sobre esses dois tipos de predicacão em Aristóteles ver Angioni, 2006, pp. 24-25.

⁴⁷ “Εικότως δὲ μετὰ τὰς πρώτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη δευτέραι οὐσίαι λέγονται· μόνα γὰρ δηλοῖ τὴν πρώτην οὐσίαν τῶν κατηγορουμένων· τὸν γὰρ τινὰ ἄνθρωπον ἐὰν ἀποδιδῶι τις τί ἐστιν, τὸ μὲν εἶδος ἢ τὸ γένος ἀποδιδούς οικείως ἀποδώσει, — καὶ γνωριμώτερον ποιήσει ἄνθρωπον ἢ ζῶιον ἀποδιδούς· — τῶν δ’ ἄλλων ὅ τι ἂν ἀποδιδῶι τις, ἀλλοτριῶς ἔσται ἀποδεδωκός, οἷον λευκὸν ἢ τρέχει ἢ ὅτιοῦν τῶν τοιούτων ἀποδιδούς· ὥστε εικότως ταῦτα μόνα τῶν ἄλλων οὐσίαι λέγονται”.

⁴⁸ “Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τόδε τι σημαίνει· ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῶι τὸ δηλούμενόν ἐστιν. ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῶι σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπηι ἄνθρωπον ἢ ζῶιον· οὐ μὴν ἀληθές γε, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει, — οὐ γὰρ ἓν ἐστι τὸ ὑποκείμενον ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῶιον· — οὐχ ἀπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥσπερ τὸ λευκόν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκόν ἀλλ’ ἢ ποιόν, τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιόν ἀφορίζει, — ποιὰν γὰρ τινα οὐσίαν σημαίνει.”

οὐσίαν σημαίνει”), isto é, eles respondem à questão “que tipo de *ousia* é *X*?” dizendo, por exemplo, “*X* é um cavalo”, “*X* é um peixe” ou “*X* é um boi”.⁴⁹ Assim, enquanto os universais são “uma certa qualidade” ou “um certo tipo” (*ποιόν τι*) (3b 10-21), a *ousia* é “um certo isto” (*τοδε τι*)⁵⁰. Ser “um certo isto”, no contexto de *Categorias*, significa ser algo determinado, auto-subsistente e dotado de uma unidade interna, ser algo concreto e individual, como “este homem ou este cavalo”⁵¹ (2a 12). Em oposição a isso, teríamos o “um certo tipo”, ou “qual” (*ποιόν*) (como Homem e Animal, enquanto qualificações e classificações dos particulares concretos⁵²), o “onde” (*ποῦ*), o “quanto” (*ποσόν*) e todas as categorias restantes.

Agora, se impõe a questão sobre o tipo exato de prioridade que a *ousia*, enquanto subjacente, possui diante dos concomitantes e dos universais. Quanto a isso, há duas possibilidades: a primeira é que o Estagirita utiliza uma noção de prioridade única capaz de dar conta da prioridade da *ousia* tanto com relação aos concomitantes quanto com relação aos universais; a segunda é que ele está utilizando diversos tipos de prioridade para estabelecer a primazia da *ousia* diante de todos os demais entes. Iniciaremos nossa investigação partindo da primeira hipótese, observando quais tipos de prioridade se saem melhor. Depois, com base nos resultados que obtivermos, discutiremos se é possível que Aristóteles seja um pluralista quando se trata da prioridade da *ousia*. Para tanto, iremos expor os três modelos de dependência ontológica mais discutidos e utilizados na literatura⁵³: a dependência ontológica existencial-modal, a dependência ontológica essencialista e a fundacional.

2.2.1. Dependência existencial-modal e *synanairesis*

Embora a interpretação existencial-modal tenha perdido força atualmente, é importante que ela seja abordada, em razão do contraste deste tipo de dependência com os demais. Os defensores dessa linha interpretativa⁵⁴ se baseiam principalmente em duas passagens:

(I) “Secondly, what does not reciprocate as to implication of existence. For example, one is prior to two because if there are two it follows at once that there is one whereas if there is one there are not necessarily two, so that the implication of the other’s existence does not hold reciprocally from one; and that from which the implication of existence does not hold reciprocally is thought to be prior”⁵⁵ (14a29-31, trad. Ackrill).

⁴⁹ A abordagem da relação entre particulares e universais feita aqui é breve e insuficiente, pois excede o escopo da dissertação. Sobre isso ver Ackrill, 1963; Kohl, 2008 e Crivelli, 2017.

⁵⁰ Este assunto será retomado em 2.2.2.

⁵¹ Ou, considerando os exemplos de *Categorias* 2, esta alma e este corpo.

⁵² Cf. 2a 19-26.

⁵³ Irei basear minha abordagem do assunto principalmente em Sirkel (2020) e Corkum (2016).

⁵⁴ Cf. Gail Fine, 1984.

⁵⁵ “δεύτερον δὲ τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν, οἷον τὸ ἐν τῶν δύο πρότερον· δυοῖν μὲν γὰρ ὄντων ἀκολουθεῖ εὐθὺς τὸ ἐν εἶναι, ἐνὸς δὲ ὄντος οὐκ ἀναγκαῖον δύο εἶναι, ὥστε οὐκ ἀντιστρέφει ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ἢ ἀκολουθήσιν τοῦ εἶναι τὸ λοιπόν. πρότερον δὲ δοκεῖ τὸ τοιοῦτον εἶναι, ἀφ’ οὗ μὴ ἀντιστρέφει ἢ τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν.”

(II) “Certas coisas se denominam anteriores (ou posteriores) desse modo. Por outro lado, denominam-se anteriores por sua natureza e *ousia* as que podem ser sem outras, embora estas outras não possam ser sem elas – **distinção da qual Platão se utilizou**”⁵⁶ (*Met.* V.11, 1019a 2-4, tradução de Angioni, negritos meus).

Os trechos (I) e (II) são evidências de que Aristóteles de fato reconhece que um dos sentidos de prioridade é o sentido de existência. Em linhas gerais, esse tipo de prioridade pode ser expresso da seguinte maneira: *A* é anterior a *B* se e apenas se a existência de *B* implica necessariamente a existência de *A*, mas a existência de *A* não implica necessariamente a existência de *B* (Cf. Sirkel, 2020, p. 5). De acordo com essa noção de prioridade, então, o verbo *εἶναι* na passagem 2b 6-7 deve ser lido como existir, de modo que esta poderia ser traduzida como: (III) “Assim, não **existindo** *ousiai* primeiras, é impossível **existir** alguma outra coisa”⁵⁷ (trad. de Angioni [2006] com modificações).

Antes de analisarmos como a prioridade nas relações de *ousia*-universal e *ousia*-concomitante se daria nesse tipo de dependência, é importante diferenciarmos duas variações de dependência existencial-modal (DEM, daqui em diante): a dependência existencial-modal rígida e genérica. Enquanto a primeira se dá entre um item qualquer e um item específico, a segunda se dá entre um item qualquer e um item genérico. Elas podem ser formuladas, respectivamente, da seguinte maneira⁵⁸:

A existência de *x* depende_R de *y* =_{df} necessariamente, *x* existe apenas se *y* existe.

A existência de *x* depende_G de *algum F* =_{df} necessariamente, *x* existe apenas se *algum F* existe.

No caso de uma (DEM) genérica, ainda que propriedades concomitantes só existam se *algum* indivíduo existir, um indivíduo particular também só existe se *alguma* propriedade concomitante existir – não há *ousiai* desprovidas de qualquer tipo de atributo:

A existência de *Sócrates* depende_G de *alguma cor* =_{df} necessariamente, *Sócrates* existe apenas se *alguma cor* existe.

A existência das *cores* depende_G de *algum indivíduo particular* =_{df} necessariamente, *cores* existem apenas se *algum indivíduo particular* existe.

Dizer que Sócrates depende de alguma cor parece ambíguo. Talvez, o mais correto seria dizer que Sócrates sempre existe tendo alguma cor, mas, sendo generosos com a abordagem existencial-modal, deixemos isso passar. Tendo concedido isso, nesse tipo de dependência não

⁵⁶ “τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μὴ: ἢ διαίρεσει ἐχρήσατο Πλάτων”.

⁵⁷ “ὥστε μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι”

⁵⁸ Cf. Tahko e Lowe, 2016.

haveria assimetria entre *ousia* e concomitantes, portanto, a abordagem existencial-modal não dá conta da prioridade da *ousia*. A (DEM) rígida entre *ousia* e concomitantes, por sua vez, preserva a assimetria requerida na relação, uma vez que a existência de um indivíduo particular não é dependente de um concomitante específico, mas o contrário é verdadeiro:

A existência de *Sócrates* **não** depende_R de *branco de Sócrates* =_{df} necessariamente, *Sócrates* **não** existe apenas se *branco de Sócrates* existe.

A existência do *branco de Sócrates* depende_R de *Sócrates* =_{df} necessariamente, *branco de Sócrates* existe apenas se *Sócrates* existe.

Já no caso da relação entre *ousia* e universais, tanto a (DEM) rígida quanto a genérica **não** garantem a prioridade da *ousia*: o primeiro tipo atribui prioridade aos universais, ao passo que o segundo não é assimétrico.⁵⁹

A existência de *Sócrates* depende_R da espécie *Homem* =_{df} necessariamente, *Sócrates* existe apenas se a espécie *Homem* existe.

A existência da espécie *Homem* **não** depende_R de *Sócrates* =_{df} necessariamente, a espécie *Homem* **não** existe apenas se *Sócrates* existe.

A existência da espécie *Homem* depende_G de *algum indivíduo particular* =_{df} necessariamente, a espécie *Homem* existe apenas se *algum indivíduo particular* existe.

A existência de *indivíduo particular* depende_G de *alguma espécie* =_{df} necessariamente, *indivíduo particular* existe apenas se *alguma espécie* existe.

Embora a prioridade da *ousia* tenha sido preservada no caso da (DEM) rígida de um *tropo* com relação a ela, é preciso admitir que a (DEM), de uma maneira geral, foi insuficiente para garantir a primazia da *ousia* com a força requerida pelo trecho (III), que estabelece que, se não houvessem *πρῶται οὐσίαι*, seria impossível haver qualquer outra coisa (Corkum, 2008, p. 74). Mas, se Aristóteles não está utilizando uma noção existencial-modal de prioridade, como interpretar as passagens (como I e II acima) que atestam isso? Ora, o fato de que o Estagirita reconhece esse tipo de prioridade não implica que ele esteja se utilizando dela para tratar da relação entre *ousia* e demais entidades.

Com efeito, como o trecho destacado de (II) atesta, o autor atribui esse tipo de prioridade a Platão. Este estabelecia sua hierarquia ontológica através de um teste que ficou conhecido como teste da *συναναίρεσις* (ou “co-destruição”)⁶⁰, que consiste em analisar dois itens para saber qual

⁵⁹ Para uma discussão mais profunda da dependência existencial-modal em Aristóteles ver Corkum, 2008; Sirkel, 2020 e Peramatzis 2010.

⁶⁰ Também conhecido como *Plato's Test*. Sobre esse tema e sua relevância para o entendimento dos livros centrais da *Metafísica*, ver Angioni, 2008, pp.32-36 e 45-130 e Menn, Ib4a.

deles sobreviveria à destruição do outro, ou, como expresso em (II), qual deles pode *ser sem o outro*: se a destruição de *A* ocasionar a destruição de *B*, sem que a destruição de *B* ocasione a destruição de *A*, *A* possui prioridade. No exemplo utilizado por Aristóteles em (I) (citado acima, 14a29-31), o número *um* possui prioridade diante do número dois porque a destruição deste não implica a destruição daquele, ao passo que a destruição daquele implica a destruição deste.

Como vimos, quando utilizamos esse sentido de prioridade, a espécie Homem deve ser anterior ao indivíduo Sócrates, visto que se Sócrates deixar de existir, a espécie Homem continua existindo (isto é, em termos de uma (DEM), a existência de Sócrates não é necessária para a existência da espécie Homem). Ainda, subindo um degrau nessa hierarquia, o gênero Animal seria anterior à espécie Homem, visto que se Homem deixar de existir, Animal continuará existindo, mas se Animal deixar de existir, Homem não existirá mais (quer dizer, a existência do gênero Animal é necessária para a existência da espécie Homem). Por meio desse teste, portanto, a prioridade será sempre atribuída ao item que possui maior generalidade⁶¹.

O próprio Aristóteles admite a utilidade do teste de co-destruição e inclui em sua lista de sentidos de prioridade, em *Categorias* 12, a prioridade em existência. Porém, o uso que ele faz de tal noção é restrito a análises de prioridade lógica, condições de existência e de verdade. De fato, a eficácia da *synanairesis* para estabelecer condições de existência é inegável, basta observar os resultados obtidos nas análises dos exemplos anteriores: a existência de Sócrates tem como condição necessária a existência da espécie Homem; esta, por sua vez, tem como condição necessária a existência do gênero Animal. Ainda, a mesma cadeia pode ser feita em termos de prioridade lógica e condições de verdade, como mostra Angioni: “Se há algo que, substituindo *x*, torna verdadeira a sentença “*x* é homem”, segue-se necessariamente que essa mesma coisa torna verdadeira a sentença “*x* é animal”, mas não inversamente [...]” (2008, p.34)⁶².

No entanto, como dissemos, um dos objetivos do Estagirita na *Metafísica* é mostrar que os critérios utilizados por seus antecessores para estabelecer quais são as causas e princípios primeiros estão errados (cf. Seção 1.3). Para tanto, é evidente que a noção de prioridade utilizada é de extrema importância, uma vez que através dela serão determinados quais entes são anteriores e quais são as causas. Assim, apesar de Aristóteles reconhecer a utilidade do teste da co-destruição para fins específicos, é de se esperar que ele se utilize de outro tipo de prioridade para estabelecer seu próprio caminho.

⁶¹ Ver também *Metafísica* III.3, 999a 14-24, que alude ao teste de co-destruição e afirma que este atribui prioridade aos itens mais abrangentes.

⁶² Code (1999, p. 41) defende a mesma interpretação.

Com efeito, o Estagirita critica o uso indiscriminado que os platônicos faziam do teste, pois estes atribuíam ao teste a capacidade de determinar a prioridade ontológica requerida pela *ousia*: o item que era estabelecido como anterior pela *synanairesis* era tomado como tendo mais *ser* que o item considerado posterior, visto que aquele poderia existir sem este, mas este não poderia existir sem aquele. Desse modo, por não perceberem que a prioridade evidenciada pelo teste é meramente lógica, eles estabeleciam quais itens deveriam ser considerados *ousiai* e causas com base nele e, visto que o teste sempre atribui prioridade aos itens mais genéricos, eles acabavam por admitir o Um e o Ente, os gêneros mais abrangentes, como *ousiai* e causas supremas (*Met.* 998b 14, 1042a 6-17).

Aristóteles nega a condição de *ousia* primeira às Formas justamente porque estas não são separadas e independentes dos entes sensíveis, mas, ao contrário, são predicadas deles⁶³ (como vimos anteriormente, nem mesmo a *synanairesis* garante a independência completa das espécies e gêneros, uma vez que se todos os indivíduos particulares daquela espécie/gênero forem destruídos, eles também serão). Para o autor, os universais são classificações formadas a partir de características que alguns indivíduos têm em comum (como por exemplo, o gênero Animal é formado por algo que Bucéfalo e Sócrates têm em comum)(*Categorias*, 2a20-24) e, diante destes, eles não possuem nenhum tipo de poder causal ou explanatório⁶⁴:

Mais que tudo, deve-se perguntar em que, porventura, as Formas contribuem para as coisas sensíveis eternas ou para as suscetíveis de geração e corrupção, pois não são causas nem de movimento, nem de mudança para tais coisas. E mais: elas tampouco auxiliam no conhecimento das demais coisas (pois não são *ousiai* delas, caso contrário, estariam presentes nelas), nem contribuem-lhes para o ser, na medida em que não estão inerentes nas coisas que delas participam.⁶⁵ (*Metafísica*, I.9, 991a8-14)

2.2.2. Dependência essencialista

Vimos, até então, que uma abordagem baseada apenas em termos de existência e modalidade não é capaz de expressar a primazia da *ousia* aristotélica de maneira adequada. Avaliemos, agora, se o mesmo ocorre com a dependência essencialista. No geral, esta pode ser formulada da seguinte maneira:

⁶³ Aristóteles se ocupa em mostrar que as Formas e Universais platônicos não são *ousiai* principalmente em *Metafísica* VII.13-16, que não abordaremos aqui.

⁶⁴ Cf. *Metafísica*, I.9, 991b 1-9; 992a 24-b 1; III.2 997b 3-12; III.7, 998a 32-6; VII.16 1040b 27-1041a 3.

⁶⁵ “πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἂν τις τίποτε συμβάλλεται τὰ εἶδη τοῖς [10] αἰδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις: οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων: ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν [...]”

A é ontologicamente anterior à *B* sse⁶⁶ *A* pode ser essencialmente o que é independente de *B* ser o que é, enquanto o contrário não é o caso.⁶⁷

Apesar dessa formulação ter em vista a relação de dependência entre forma e composto desenvolvida na *Metafísica*, os defensores desse tipo de prioridade acreditam que ela abrange também a prioridade dos indivíduos particulares diante dos concomitantes.⁶⁸ Neste caso, a leitura de **(III)** (acima) deve ser feita tomando o verbo *einai* como tendo um sentido genérico de *ser*, ao invés de *existir*: “Assim, se as *ousiai* primeiras não **fossem**, seria impossível alguma outra coisa **ser**” (2b 6-7).

Contudo, apesar dessa pretensão, a abordagem essencialista recebe diversas críticas com relação a sua aplicação às relações que são estipuladas em *Categorias*. Sirkel (2020, pp. 32-33), por exemplo, diz que não é plausível que o que um indivíduo particular essencialmente é faça com que um atributo qualquer seja o que é. Quando pensamos em termos de *tropos*, como o branco de Sócrates, a ideia não soa absurda, posto que, para o *branco de Sócrates* ser essencialmente o que é, ele depende de Sócrates ser essencialmente o que é. No entanto, quando analisamos a relação de uma perspectiva genérica, parece despropositado pensar que Sócrates ser essencialmente o que é faça com que Branco seja essencialmente o que é.

Mas essa crítica não faz jus ao modelo essencialista, como a própria Sirkel reconhece. Então, em seguida, ela critica esse tipo de prioridade com base no que é defendido por Peramatzis (2011). Este afirma que: “Por causa de uma ou outra substância particular ser o tipo genérico de ser que é [sujeito último de predicação], atributos não-substanciais e compostos acidentais são o tipo genérico de ser que são [predicados ou qualificadores]” (2011, p.242, tradução minha). A partir disso, Sirkel aponta que ou o argumento de Peramatzis é circular (“predicados são predicados porque sujeitos são sujeitos” – Sirkel, 2020, p.32), ou o autor está evocando um modelo existencial (“não estamos explicando porque não-substâncias são o tipo genérico de coisas que elas são, mas, ao invés disso, porque *existem* coisas desse tipo, isto é, entidades predicáveis” – *Ibidem*).

Entretanto, parece que Sirkel, ainda assim, falha em entender o que Peramatzis quer dizer. Talvez a questão possa ser iluminada com a seguinte passagem: “[Em *Metafísica* Z.1], Aristóteles clarifica que, enquanto substâncias particulares são sujeitos aos quais outras coisas são atribuídas, elas mesmas não qualificam mais nada. Entidades não-substanciais, em contraste, não são sujeitos, mas qualificações de, e pertencem à, substâncias particulares como sujeitos” (2011, p. 243, tradução

⁶⁶ Abreviação de “se e somente se”.

⁶⁷ Formulação retirada de Peramatzis (2011, p.13), tradução minha. Originalmente: “*A* is ontologically prior to *B* if and only if *A* can be what it essentially is independently of *B* being what it is, while the converse is not the case”.

⁶⁸ Cf. Sirkel, 2020, p. 31; Peramatzis, 2011, pp. 229-244.

minha). Exemplificando, a ideia geral que o autor expressa parece ser que cores são concomitantes (entidades não-substanciais) porque são reflexos de luz *na superfície de um objeto*. Nesse caso, o objeto em que a luz está refletindo é que seria a *ousia*. Da mesma maneira, quantidades são entidades não-substanciais porque elas são medidas *de algo*. A *ousia*, por sua vez, não supõe algo externo a si mesma: Sócrates não é um branco ou 80 quilos; ele é *algo* branco, *algo* que tem 80 quilos, e sua identidade não depende do fato dele possuir esses atributos.

O argumento de Peramatzis, portanto, não evoca o modelo existencial-modal. As *ousiai* continuam tendo uma relação existencial simétrica com os concomitantes, isto é, não há particular que exista sem atributo, assim como não há atributo que exista sem estar em uma *ousia*. Contudo, a identidade (ou essência) dos particulares não depende dos atributos, mas a identidade dos atributos, não enquanto não-substâncias (pois cairíamos em circularidade), mas enquanto tipos específicos de qualificações (cores, afecções, quantidades, etc.), depende das *ousiai*.

Com relação às *ousiai* segundas, Sirkel também alega que a prioridade essencialista não se sai muito bem. De acordo com ela, “se espécies e gêneros desempenham um papel em fazer uma substância particular o que elas são, então *elas* teriam primazia sobre as substâncias particulares” (2020, p. 33, trad. minha). Em outras palavras, se Sócrates não pode ser o que é sem ser Homem, porém Homem pode ser essencialmente o que é independentemente de Sócrates ser o que é, os universais é que teriam prioridade diante dos particulares. Isso seria correto se esse fosse o caso, mas não é.

Em seu artigo, Sirkel expressa que a perspectiva de Peramatzis (2011) não é clara e menciona que o autor faz uma distinção entre particulares, universais e formas/essências⁶⁹. Nesse sentido, na visão dele, o item que seria anterior aos particulares seriam as formas⁷⁰, não os universais, uma vez que elas teriam um papel na determinação da identidade dos particulares: “Então, por exemplo, uma substância composta particular, como Sócrates, é feita o tipo específico de objeto ou o tipo determinado de sujeito que é (um indivíduo humano) em virtude de sua essência ou forma, ser humano ou ser uma alma humana” (2011, p. 246, trad. minha). Embora emende em seguida que, levando em conta o contexto da *Metafísica*, são as essências que fazem os particulares serem o que são e não as espécies, Peramatzis diz, em uma nota de rodapé (*Ibidem*, n.14), que considera “atrativa” a ideia de que as espécies, em *Categorias*, cumpram o papel de fixador de

⁶⁹ Essas distinções ainda não foram abordadas. Todavia, acredito que o ponto a ser feito aqui fique suficientemente claro sem introduzir esses conceitos.

⁷⁰ Essas distinções ainda não foram abordadas. Todavia, acredito que o ponto a ser feito aqui fique suficientemente claro sem introduzir esses conceitos: não são os universais, *ousiai* segundas, que determinam a identidade dos particulares, mas outra coisa (a essência).

identidade dos particulares, sem oferecer nenhuma explicação sobre isso. Mas, considerando que trata-se de uma nota e que o foco do autor na obra não é desvendar como se dá a ontologia de *Categorias*, isso não parece afetar sua posição anterior.

Com efeito, como já dissemos (cf. seção 2.2), os universais não possuem nenhum papel causal em fazer com que os particulares sejam o que eles são, mas são apenas classificações baseadas no que os indivíduos já são e, portanto, são posteriores. É a forma que age nas porções de matéria fazendo com que estas sejam organizadas de maneira semelhante, ao ponto de poderem ser tomadas como pertencendo a uma mesma espécie, de modo que dizer que Sócrates não pode ser essencialmente o que é sem ser Homem não seria apropriado, mas sim dizer que Sócrates não pode ser essencialmente o que é sem que uma determinada forma esteja organizando sua matéria.⁷¹

2.2.3. Prioridade por natureza em *Categorias* 12

Alguém poderia objetar que, apesar do modelo essencialista ter sido capaz de prover uma noção de prioridade razoavelmente satisfatória para evidenciar a primazia dos indivíduos particulares diante dos concomitantes e dos universais em um contexto mais geral, essa abordagem é derivada da *Metafísica* e que Aristóteles não parece supor uma estrutura ontológica tão complexa em *Categorias*. Vejamos, por exemplo, o seguinte trecho:

But as for things which are in a subject, in most cases neither the name nor the definition is predicated of the subject. In some cases there is nothing to prevent the name from being predicated of the subject, but **it is impossible for the definition to be predicated.** For example, white, which is in a subject (the body), is predicated of the subject; for a body is called white. But the definition of white will never be predicated of the body.⁷² (2a 26-34, tradução de Ackrill, grifo meu).

A passagem deixa evidente que o Estagirita não concebe a dependência dos concomitantes com relação às *ousiai* como uma dependência essencialista, visto que ele diz que a definição de branco, por exemplo, não é predicada de corpo. Como já comentamos, a identidade dos atributos, quando tomados genericamente, supõe algo externo a eles, que lhes serve de suporte (como a identidade das cores supõem uma superfície), mas a identidade de atributos específicos, tal como o branco, não pode ser derivada dos particulares desse modo (apenas o branco de Sócrates supõe o corpo de Sócrates, não o branco tomado genericamente). Assim, a obra parece levar em conta outro tipo de prioridade, uma prioridade mais genérica.

⁷¹ Esse modelo causal, que tem como base o hilemorfismo, será explicado nos capítulos 4 e 5.

⁷² “Τῶν δ’ ἐν ὑποκειμένοις ὄντων ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων οὔτε τοῦνομα οὔτε ὁ λόγος κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου· ἐπ’ ἐνίων δὲ τοῦνομα μὲν οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον· (30) οἷον τὸ λευκὸν ἐν ὑποκειμένοις ὄν τῷ σώματι κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου, – λευκὸν γὰρ σῶμα λέγεται, – ὁ δὲ λόγος τοῦ λευκοῦ οὐδέποτε κατὰ τοῦ σώματος κατηγορηθήσεται.”

Pelas análises feitas até o momento, Aristóteles parece se utilizar de uma noção de prioridade existencialmente simétrica, mas assimétrica em algum outro nível. Ao que tudo indica, tal prioridade seria justamente um dos sentidos expostos em *Categorias* 12, no qual o Estagirita diferencia cinco sentidos da noção: o relativo ao tempo, o relativo à existência, o relativo à ordem, o relativo ao valor⁷³ e o relativo à natureza. Já expusemos o segundo sentido quando falamos sobre a dependência ontológica existencial-modal (cf. **(I)** na seção 1.2.1. acima) e, agora, nos debruçaremos sobre o último:

(PN): “There would seem, however, to be another manner of priority besides those mentioned. **(a)** For of things which reciprocate as to implication of being, that which is in some way the cause of the other’s being might reasonably be called **prior by nature**. And that there are some such cases is clear. **(b)** For there being a human being reciprocates as to the implication of being with the true statement about it: if there is a human being, the statement whereby we say that there is a human being is true, and reciprocally—since if the statement whereby we say that there is a human being is true, there is a human being. And whereas the true statement is in no way the cause of the actual thing’s being, the actual thing does seem in some way the cause of the statement’s being true; **it is because the actual things exists or does not that the statement is true or false**”⁷⁴ (14b10-22, tradução de Sirkel [2020, p. 18], separações e negritos meus).

Em (a) a co-extensividade entre os itens é estabelecida, em oposição ao sentido de prioridade relativo à existência, no qual não há reciprocidade na implicação de existência (“[...] τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν [...]” - 14a29). Portanto, como é explicado em (b), não há assimetria existencial entre a existência do homem e a veracidade da proposição “um homem existe”. Há, entretanto, uma assimetria de outra ordem. A prioridade, nesse caso, é estabelecida com base na natureza de cada um dos itens (“[...] πρότερον εἰκότως τῇ φύσει λέγεται ἄν [...]”- 14b14). Além disso, algo que não pode passar despercebido no trecho supracitado é o uso da partícula explicativa “γὰρ” (traduzido por Sirkel como “because”). Em razão dela, além do óbvio viés metafísico e ontológico implicado por “τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι”, toda a passagem acaba tendo também um viés epistemológico.

A partir do exemplo utilizado, alguém poderia concluir que Aristóteles está tratando do que contemporaneamente conhecemos como verificador (*truthmaker*), uma vez que esta noção trata da relação entre entidades a veracidade das proposições, e que essa noção de prioridade estaria restrita a esse tipo de relação. Contudo, do fato de que a passagem se refira explicitamente a tais itens, não

⁷³ Aristóteles diz que este sentido pode ser tomado como prioridade por “natureza” (14b7-9), mas para não nos confundirmos com o sentido de prioridade que é de fato por natureza, chamo-o de prioridade por valor.

⁷⁴ “δόξειε δ' ἂν καὶ παρὰ τοὺς εἰρημένους ἕτερος εἶναι πρότερον τρόπος· (a) τῶν γὰρ ἀντιστρέφόντων κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν τὸ αἴτιον ὅπως οὖν θατέρω τοῦ εἶναι πρότερον εἰκότως τῇ φύσει λέγεται ἄν. ὅτι δ' ἔστι τινὰ τοιαῦτα, δηλον· (b) τὸ γὰρ εἶναι ἄνθρωπον ἀντιστρέφει κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν πρὸς τὸν ἀληθῆ περι αὐτοῦ λόγον. εἰ γὰρ ἔστιν ἄνθρωπος, ἀληθὴς ὁ λόγος ᾧ λέγομεν ὅτι ἔστιν ἄνθρωπος. καὶ ἀντιστρέφει γε· εἰ γὰρ ἀληθὴς ὁ λόγος ᾧ λέγομεν ὅτι ἔστιν ἄνθρωπος, ἔστιν ἄνθρωπος· ἔστι δὲ ὁ μὲν ἀληθὴς λόγος οὐδαμῶς αἴτιος τοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα, τὸ μὲντοι πρᾶγμα φαίνεται πως αἴτιον τοῦ εἶναι ἀληθῆ τὸν λόγον· τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται.”

significa que a prioridade empregada possa ser utilizada apenas nesses contextos, já que é possível que o Estagirita esteja apenas ilustrando um dos vários exemplos de aplicação da prioridade por natureza.

É ainda mais importante notar que, do fato que o texto menciona explicitamente itens que se implicam mutuamente, não se segue que essa concepção de prioridade possa ser utilizada apenas entre itens modalmente equivalentes. Como aponta Sirkel, a ideia aqui “parece ser que *mesmo* nesses casos [em que não há assimetria existencial] nós podemos ir além de uma coexistência necessária e encontrar uma relação de prioridade mais profunda” (2020, p.19, trad. minha). Se essa interpretação estiver correta, esse sentido de prioridade daria conta do caso dos atributos específicos, como o branco, mencionado acima: corpo não possui prioridade sobre branco porque a identidade de branco depende dele; antes, é porque branco é por natureza uma cor, e cores se dão por natureza em superfícies, que o corpo possui prioridade sobre branco. No caso da espécie Homem, é porque ela é por natureza um paradigma para a classificação dos indivíduos, que se dá com base em uma forma que se realiza em diversas porções de matéria, que Homem é ontologicamente posterior aos indivíduos.⁷⁵

Ora, a partir desse exame, a semelhança entre a prioridade por natureza e a prioridade essencialista se torna evidente: a verdade da proposição “há um homem” depende do estado de coisas em que a realidade se dá porque a própria noção de verdade (a essência de verdade, o que a verdade é) exige que seja assim.⁷⁶ Da mesma maneira, branco é dependente de um corpo ou uma superfície porque a própria essência de ser uma cor determina isso. Tal aproximação não é sem fundamento, visto que a essência é o que estabelece a natureza/função dos entes⁷⁷: “[...] a natureza primeira, e que assim se denomina de maneira principal, é a essência das coisas que possuem princípio de movimento em si mesmas na medida em que são elas mesmas; pois a matéria se denomina natureza por ser suscetível de recebê-la, assim como as gerações e o nascer se denominam natureza por serem movimentos a partir dela”⁷⁸ (*Met.* V.4 1015a 13-15).⁷⁹

⁷⁵ Voltaremos a esse assunto no capítulo 5.

⁷⁶ Acusações de circularidade não parecem preocupantes, uma vez que as essências seriam o fundamento último do porquê as coisas são como são e, por conseguinte, seriam irreflexivas.

⁷⁷ Sobre isso ver também *Met.* VII.7-9, VII.17 e *Física* II.

⁷⁸ “ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων [15] ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά: ἡ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικὴ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις”.

⁷⁹ O tema da prioridade em *Categorias* é extremamente complexo e excede o escopo da presente dissertação. O que propomos aqui é mais uma sugestão que uma posição definitiva sobre o assunto. Sobre isso ver: Ackril, 1963; Sirkel, 2020; Corkum, 2018; Kohl, 2008; Crivelli, 2017.

2.2.3. Fundação

Além da prioridade essencialista e por natureza (caso elas sejam distintas), alguns⁸⁰ se utilizam da noção contemporânea de fundação para tentar dar conta das relações de prioridade em *Categorias*. Vejamos, então, de que maneira esta se dá.

A fundação é tomada por boa parte de seus adeptos como primitiva, isto é, ela não pode ser elucidada por conceitos mais elementares. Não obstante, podemos apresentá-la como uma relação de determinação não-causal⁸¹, que conecta pelo menos dois itens em diferentes níveis de realidade, nível fundamental e nível derivado, através de sentenças do tipo “*B* porque *A*” ou “*B* em virtude de *A*”: “*A* funda *B*”. Nesse sentido, Imaguire (2020) propõe a seguinte quase-definição:

A funda *B* =_{df} *A* ocorre e *A* determina/necessita que *B* ocorra também.⁸²

Contudo, Imaguire alerta que relações de determinação e necessitação são muito grosseiras para expressar o que é proposto pela fundação, já que esta trabalha tanto em termos intensionais quanto hiperintensionais e, neste caso, itens modalmente equivalentes não poderiam ser substituídos em proposições que possuem contextos fundacionais *salva veritate* (Imaguire, 2020, p. 75). De acordo com isso, ainda que necessariamente todo ser que é capaz de gramática seja também racional, não podemos substituir tais itens em sentenças do tipo “racionalidade funda capacidade de gramática”, visto que a substituição dos termos resultaria na proposição falsa “capacidade de gramática funda racionalidade”, por exemplo. Como vimos, a prioridade por natureza de *Categorias* também funciona em contextos hiperintensionais, uma vez que os itens utilizados no exemplo se implicam mutuamente e, mesmo assim, possuem uma relação assimétrica.

No que concerne à ligação do *grounding* com explicações, existem duas vertentes: a vertente dos unionistas e dos separatistas. Enquanto os primeiros defendem que a fundação nada mais é que um tipo de explicação metafísica, os segundos defendem que ela é a base das explicações metafísicas. Neste último caso, o *grounding* seria uma relação de determinação/necessidade, que expressa a prioridade entre dois fatos em contextos hiperintensionais – como um tipo específico de dependência ontológica (Raven, 2013, p. 193). Já no primeiro, a própria relação entre os *relata* seria de explicação metafísica.

É verdade que nem todo tipo de explicação é relativa ao aparato epistêmico de um sujeito. Há casos de explicações objetivas, que ocorrem quando apenas uma relação causal ou não-causal

⁸⁰ Cf. Corkum (2018) Sirkel (2020), etc.

⁸¹ Causa, nesse caso, tem o sentido contemporâneo de causação.

⁸² Imaguire, 2020, p.60.

entre dois itens é expressa, independente do entendimento ou aprendizado de um sujeito (Schnieder, 2006). Entretanto, se a fundação for concebida apenas como um tipo de explicação, seus *relata* não podem ser entidades existentes no mundo, mas apenas proposições ou fatos, visto que entidades por si só não explicam coisa alguma. Por exemplo: hidrogênio e oxigênio, em si mesmos, não possuem poder explicativo, mas a relação entre eles possui algum poder explicativo (água existe porque hidrogênio e oxigênio estão relacionados de tal e tal maneira)(Corkum, 2016, p. 9).

Como o tratamento da noção de fundação proposto seria apenas instrumental para tentar elucidar as relações estabelecidas por Aristóteles, não é necessário desenvolver de que maneira os unionistas concebem proposições e fatos. Para nossos propósitos, basta saber que, de acordo com o Estagirita, uma explicação é sempre baseada em uma relação real entre os *relata* (no exemplo, entre hidrogênio e oxigênio)⁸³. É porque hidrogênio e oxigênio estão realmente ligados de uma determinada maneira, que uma explicação sobre a água é possível. Assim, acertadamente diz Corkum: “as *explicações* são factivas ou proposicionais, embora os *relata* na relação em que a explicação se baseia são objetos na ontologia” (*Ibidem*, tradução minha)⁸⁴.

Para além disso, a noção de explicação metafísica não é clara, mas tampouco é a opção separatista, segundo a qual a relação real entre os *relata* é de necessitação/determinação assimétrica. Como exatamente se dá uma relação de necessitação/determinação ou de explicação metafísica? Kit Fine (2012), por exemplo, diz que o que justifica a relação de fundação entre dois itens é a própria natureza dos itens relacionados, porém, se for assim, qual seria a vantagem de adotar o *grounding* ao invés de uma abordagem essencialista para tentar elucidar a prioridade expressa em *Categorias*? Ainda, o *grounding* é amplamente criticado por ser pouco preciso, devido à sua ampla gama de aplicações (Cf. Koslicki, 2015), pois trata desde relações entre entidades que não são modalmente equivalentes (como, por exemplo, um item ter cor porque é vermelho) até relações que são modalmente equivalentes. Dessa maneira, não nos parece preferível utilizar a fundação em detrimento da dependência essencialista ou por natureza para tratarmos de prioridade em Aristóteles.

Como dissemos no início de nosso exame sobre os tipos de prioridade, havia ainda a possibilidade de que Aristóteles estivesse se utilizando de diversos tipos de primazia para dar conta da prioridade da *ousia* primeira. Contudo, se estivermos corretos, o mais plausível é que ele esteja

⁸³ Ver discussão anterior sobre lógica e ontologia em *Categorias* (seções 2.1 e 2.2.).

⁸⁴ Em vista disso, a abordagem existencial-modal proposta por Sirkel (2020) para dar conta da prioridade de *Categorias* também não seria bem sucedida.

supondo uma prioridade essencialista, apesar de não discutir as complexidades necessárias para a adoção dessa concepção na obra.

Capítulo 3: Abordagem da *ousia* em *Metafísica VII*

Podemos perceber, baseados no que vimos de *Categorias* até agora, que nesta obra Aristóteles já demonstra certa preocupação com a organização da realidade, tendo a *ousia* como base de sua ontologia. Em razão do que havia sido estabelecido na obra supracitada e das exposições feitas nos livros I–VI da *Metafísica*, no livro VII, após uma breve apresentação dos sentidos em que a *ousia* pode ser tomada como primeira (1028a 20-b1), o autor a toma como foco da investigação (1028b 2-8).

Como mencionamos, no começo de VII.2, o Estagirita cataloga as entidades que ele e seus predecessores tomam como sendo *ousiai*. Vejamos agora a passagem em questão:

(a) 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, e todo item que é parte destes ou é constituído deles (ou de partes, ou de todos), por exemplo, o céu e suas partes (estrelas, lua e sol). [...] (b) Alguns reputam que são *ousiai* os limites do corpo – isto é, superfície, linha, ponto e unidade –, e que o são mais do que o corpo e o sólido. Além do mais, alguns julgam que não há nada de tal tipo para além das coisas sensíveis, ao passo que outros julgam que há vários itens de tal tipo, que inclusive seriam, antes de tudo, eternos – como Platão julga que as Formas e os entes matemáticos são duas *ousiai*, e que a terceira é a *ousia* dos corpos sensíveis. Espeusipo, por sua vez, julga haver mais *ousiai*, começando do Um, e julga haver princípios de cada *ousia* (um princípio de números, outros de grandezas, em seguida, outro de alma), e, deste modo, estende as *ousiai*. Alguns, por outro lado, afirmam que as Formas e os números possuem a mesma natureza (c), e que as demais coisas seriam secundárias (linhas e superfícies, até a *ousia* do céu e as coisas sensíveis)⁸⁵ (1028b 8-27, tradução de Angioni⁸⁶).

A lista parece começar com as entidades admitidas como *ousiai* por Aristóteles. Estas são compatíveis com a visão, exposta em *Categorias*, de que os indivíduos e as coisas sensíveis são *ousiai*. Em (b), a lista passa a elencar os itens considerados pelos demais como *ousiai*. Entre eles estão Formas platônicas, entidades geométricas, entidades matemáticas e outros tipos de ente. Alguns deles (se não forem todos), de acordo com a concepção de *Categorias*, claramente não deveriam ser considerados *ousiai* em seu sentido mais próprio, como as Formas platônicas, por exemplo. Essa diversidade de opiniões sobre o que é ou não *ousia* ocorre porque os predecessores do Estagirita utilizavam-se de outros critérios para definir que itens são *ousia*, como, no caso dos platônicos, o teste da *synanairesis*, que já foi exposto anteriormente. Porque o teste em questão

⁸⁵ “δοκεῖ δ’ ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερότατα μὲν τοῖς σώμασιν (διὸ τὰ τε ζῷα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν οὐσίας εἶναί φαμεν, καὶ τὰ φυσικὰ σώματα, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τῶν τοιοῦτων ἕκαστον, καὶ ὅσα ἢ μόρια τούτων ἢ ἐκ τούτων ἐστίν, ἢ μορίων ἢ πάντων, οἷον ὁ τε οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, ἄστρα καὶ σελήνη καὶ ἥλιος). [...] ἐτι παρὰ τὰ αἰσθητὰ οἱ μὲν οὐκ οἴονται εἶναι οὐδὲν τοιοῦτον, οἱ δὲ πλείω καὶ μᾶλλον ὄντα αἴδια, ὡσπερ Πλάτων τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μαθηματικὰ δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων οὐσίαν, Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἐκάστης οὐσίας, ἄλλην μὲν ἀριθμῶν ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς: καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐπεκτείνει τὰς οὐσίας. ἐνιοὶ δὲ τὰ μὲν εἶδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητὰ.”

⁸⁶ Todas as traduções da *Metafísica* são de Lucas Angioni.

estabelece sempre a prioridade dos itens mais abrangentes, quem se utilizava dele como critério chegava à conclusão de que os entes sensíveis não são *ousiai*, a não ser de uma maneira imprópria, como é dito em (c).

É em razão dessa diversidade de opiniões acerca do que é de fato *ousia*, que Aristóteles se propõe, no parágrafo seguinte (1028b 27-32), a investigar *o que é a ousia*, uma vez que só é possível dizer quais das entidades listadas acima são ou não *ousiai* depois de estabelecer quais critérios devem ser utilizados para diferenciar as *ousiai* dos demais entes.

3.1 Análise hilemórfica e os critérios para estabelecer o que é a *ousia* (VII.3)

Assim, em *Metafísica* VII.3, depois dos dois capítulos em que Aristóteles contextualiza brevemente a investigação que virá a seguir, a jornada em busca *do que é a ousia* é propriamente iniciada. O autor, então, resume as noções básicas utilizadas por seus predecessores para gerar a lista de entidades que são consideradas *ousiai*, exposta no capítulo anterior, o que resulta nos quatro sentidos em que a *ousia* é comumente dita: “aquilo que o ser é” (*τὸ τί ἦν εἶναι*), universal (*τὸ καθόλου*), gênero (*τὸ γένος*) e subjacente (*τὸ ὑποκείμενον*). O objetivo do Estagirita com essas quatro noções não é saber quais delas são *ousiai* (se “aquilo que o ser é”, o universal, o gênero ou o subjacente são *ousiai*). Ao invés disso, Aristóteles pretende analisar qual dessas concepções é mais compatível com a noção de *ousia*, para que, a partir dela, possamos delinear com mais precisão o que é a *ousia* e, por fim, estabelecer quais itens da lista de VII.2 são *ousiai*. Por isso, ao longo do livro VII, cada um desses sentidos será analisado, começando pelo sentido de subjacente.

O filósofo inicia sua investigação por esta noção porque, diante das demais, ela é a que “antes de tudo, reputa-se ser *ousia*” (1029a1). Assim, parece que o motivo para iniciar a investigação com a concepção de subjacente é que tanto Aristóteles quanto os demais filósofos que teorizaram sobre a *ousia* concordariam que essa caracterização é a que melhor designa *ousia* à primeira vista. Vamos, então, a ela.

A definição de subjacente de *Met.* VII.3 é similar à estipulada em *Categorias*: “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” (1028b 36-37, tradução de Angioni)⁸⁷. Como já vimos, em *Categorias*, essa noção apontava especialmente para os indivíduos como *ousiai* primeiras e indicava, embora sem nenhuma discussão posterior, que suas partes constituintes poderiam também ser *ousiai*, ao tomá-las como sujeitos de predicação no capítulo 2. Com efeito, em *Met.* VII.3, essas

⁸⁷ “τὸ δ’ ὑποκείμενόν ἐστι καθ’ οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ’ ἄλλου”.

partes, a matéria (corpo) e forma (alma), são tomadas como candidatos à *ousia* (1029a2-7), assim como aquilo que é composto delas.

Para tentar elucidar o que seriam cada um desses itens, o Estagirita utiliza o exemplo da estátua de bronze: a estátua em sua totalidade seria correspondente à *ousia* sensível, a qual ele se refere como composto (*σύνολον*), o bronze seria correspondente à matéria (*ὕλη*) e a figura da estátua seria correspondente à forma (*μορφή*). Ora, é natural que a investigação comece por esses três concorrentes, visto que, no capítulo anterior (1028b 8-15), foi dito que as *ousiai* são tomadas de modo mais evidente como sendo os corpos e que um dos objetivos de Aristóteles consistiria em saber se, para além destes, existem também *ousiai* suprassensíveis. Contudo, a introdução da análise hilemórfica nesse ponto nos indica um fato importante, que será confirmado ao fim do capítulo: o enquadramento da *Metafísica* vai além do que é proposto em *Categorias*. Abordaremos isso mais adiante.

Segundo o filósofo, todos os candidatos podem ser ditos subjacentes de algum modo. O composto seria subjacente porque todas as demais categorias se atribuem a ele, como já evidenciado em *Categorias* e em *Met.* VII.1 (1028a10-31). A forma, por sua vez, seria também subjacente, embora, em VII.3, ainda não seja claro o porquê.⁸⁸ Mas dentre os três concorrentes, o que melhor cumpriria uma das funções de subjacente seria a matéria.

Depois de introduzir a análise hilemórfica, Aristóteles passa para uma conclusão que parece fora de lugar (1029a5-7): “de modo que, se a forma é anterior à matéria e mais ente do que a matéria, também será anterior ao composto de ambas, pela mesma razão”⁸⁹ (tradução de Angioni, *negritos meus*)⁹⁰. Como veremos, esse trecho é o prenúncio da primazia da forma, que será estabelecida ao fim do capítulo. Para entendê-lo, é preciso analisá-lo juntamente com as linhas seguintes, 1029a7-30. Vamos por partes:

(Z3.a) Assim, está dito agora, em traços gerais, o que é porventura a *ousia*: que ela não se afirma a respeito de algo subjacente [*ὑποκειμενον*], mas é aquilo a respeito de que as outras coisas são afirmadas. (Z3.b) No entanto, é preciso defini-la **não apenas deste modo**, pois

⁸⁸ Nos capítulos seguintes Aristóteles estabelece que a forma seria anterior e subjacente ao composto porque ela é o fixador de identidade do composto, isto é, o composto só é o que é em virtude da forma. Veremos isso com detalhes nos capítulos 4 e 5..

⁸⁹ ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον.

⁹⁰ Há variantes nos manuscritos desse trecho, como a do manuscrito Ab adotada por Bekker: “de modo que, se a forma é anterior à matéria e mais ente do que a matéria, também o composto de ambas será anterior à matéria, pela mesma razão” (tradução de Lucas Angioni, retirada de Angioni, 2008, p.144). Contudo, seguiremos a versão adotada por Ross, pois, como ficará evidente no decorrer de nossa análise do capítulo, o sentido relevante de anterioridade da forma não parece ser o mesmo sentido de anterioridade do composto. Logo, estabelecer que o composto é anterior à matéria, caso a forma seja anterior à matéria, não faz sentido.

assim não é suficiente [*ικανόν*], visto que é desprovido de clareza [*adêlon*], e visto que, além do mais, a matéria tornar-se-ia *ousia*.⁹¹

Em (Z3.a), a noção de subjacente (*hypokeimenon*) já estabelecida em 1028b 36-37 é tomada como uma descrição da *ousia*. Contudo, em (Z3.b), o Estagirita nos dá dois motivos para considerar o critério de subjacência como insuficiente para exprimir o que é a *ousia*. O primeiro deles é a falta de clareza (*adelon*) da noção, pois permite que os três candidatos possam ser admitidos de alguma maneira como subjacente. Com isso, Aristóteles estaria apontando que o sentido de subjacente sozinho não é capaz de especificar qual é o tipo relevante de subjacente para exercer o papel de *ousia*. Já o segundo motivo é que o critério de subjacência sozinho leva ao resultado inaceitável de ter a matéria como *ousia* (o processo para se chegar à matéria como subjacente último é explicitado a seguir, assim como os motivos pelos quais esse resultado deve ser inadmissível). Dessa maneira, o primeiro motivo parece levar ao segundo, porque a falta de clareza quanto ao tipo de subjacente relevante para ser *ousia* faz com que consideremos o sentido de subjacente em sua acepção mais própria como o sentido relevante, chegando ao resultado de que a matéria seria, então, a *ousia*.

No entanto, apesar da noção de subjacente ser considerada como insuficiente para definir o que é a *ousia*, Aristóteles não a descarta por completo. Como a expressão “*μη μόνον οὕτως*” deixa evidente, no trecho em questão o filósofo está apenas expressando que, além do critério de subjacência, devem haver mais critérios para definirmos o que é a *ousia* (Angioni, 2008, p.147-148).

Passemos, agora, ao exame do método que leva a matéria a ser tomada como subjacente último:

(Z3.c) Pois, se esta [a matéria] não for *ousia*, escapa-nos [*diapheugei*] que outro item o seria: eliminados os demais itens, manifestamente, não sobraria nada como subsistente [*hypomenon*]; de fato, os demais itens são afecções, ações ou capacidades dos corpos, e, por outro lado, o comprimento, a largura e a profundidade são certas quantidades, mas não são *ousiai* (pois o *quanto* não é *ousia*); antes, é *ousia*, aquele item primeiro ao qual essas coisas pertencem. (Z3.d) Ora, 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 necessário que apenas a matéria se manifeste como *ousia*.⁹² (Negritos e itálico na linha 18 feitos por mim).

Em (Z3.c), Aristóteles inicia o método de *aphairesis* (remoção/abstração), que consiste na retirada sucessiva de propriedades de um sujeito, abstraindo primeiro as propriedades qualitativas

⁹¹ (Z3.a) νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα: (Z3.b) δεῖ δὲ **μη μόνον οὕτως**: οὐ γὰρ ἰκανόν: αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἄδηλον, καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίγνεται.

⁹² εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστὶν ἄλλη διαφεύγει: περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον: τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μήκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ' οὐκ οὐσίαι (τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία), ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, ἐκεῖνόν ἐστιν οὐσία. ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὀρώμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενοις.

concomitantes (“πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις”). Ele atribui essas categorias aos “corpos” (*sôma*), termo que pode designar tanto uma entidade geométrica, quanto uma entidade física⁹³. Como ressalta Menn (Draft, IIb, p.4), o que distingue esses dois tipos de entidade é que os corpos físicos possuem “afecções, ações e capacidades”, mas estas acabaram de ser eliminadas, restando apenas as propriedades quantitativas, que serão eliminadas em seguida (Z3.d). Após a abstração do comprimento, da largura e da profundidade, Aristóteles declara que “nada vemos restar” (“οὐδὲν ὀρῶμεν ὑπολειπόμενον”) e, na sequência, faz uma concessão, “a não ser que seja *algo* aquilo que é delimitado por eles” (“πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων”), pois parece que alguns consideram que o “nada” restante é “algo” (τί ἐστι). Os que pensam dessa maneira, por sua vez, identificam este “algo” como sendo a matéria.

Vejamos de que maneira essa matéria é especificada na sequência:

(Z3.e) Quero dizer: uma matéria que, em si mesma, **não se diz ser nem algo** [*mête ti*], **nem de certa quantidade** [*mête poson*], **nem qualquer outro item pelo qual se delimita algo que é** (pois haveria algo de que cada um deles se predicaria, e cujo *ser* seria distinto do *ser* de cada um dos predicados; de fato, os demais itens se predicam da *ousia*, ao passo que esta se predicaria da matéria, **de modo que o item último, em si mesmo, não seria nem algo** [*oute ti*], **nem de certa quantidade** [*oute poson*], **nem qualquer outra determinação**; nem seria, seguramente, suas negações, pois estas haveriam de se dar por concomitância). Assim, para os que investigam a partir dessas considerações, decorre ser *ousia* a matéria.⁹⁴

Alguns acreditam que, nessa passagem, Aristóteles estaria expondo sua noção de “matéria-prima”⁹⁵. Esta seria completamente indeterminada, sem qualquer atributo, seja qualitativo ou quantitativo, como atesta (Z3.e). Evidentemente, os que assim fazem não se baseiam apenas nesse trecho, mas também em outras obras. Contudo, devido à economia do texto, não nos é possível abordar este tema em outros escritos⁹⁶, mas apenas na passagem exposta acima.

A ocorrência de “λέγω δε” antes da apresentação da matéria indeterminada é muitas vezes tomada como se Aristóteles estivesse introduzindo sua própria concepção de matéria. No entanto, como aponta Angioni (2008, p.154), a expressão em questão não deve ser tomada dessa maneira, mas apenas como a apresentação de um esclarecimento necessário para o argumento que está sendo desenvolvido no contexto. Isso é ainda mais evidenciado quando observamos as duas aparições de

⁹³ Como veremos a seguir, Aristóteles também analisa o corpo como entidade geométrica.

⁹⁴ “λέγω δ’ ὕλην ἢ καθ’ αὐτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὠρίσται τὸ ὄν. ἔστι γάρ τι καθ’ οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ὃ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἐκάστη (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ’ αὐτὸ οὔτε τι οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδὲν ἐστίν: οὐδὲ δὴ αἰ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός. ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην [...]”.

⁹⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Comentários à Metafísica*, Livro VII, Lição 2, §16; Robinson, 1974;; Happ, 1971.

⁹⁶ O artigo de Charlton (1983) aborda uma grande variedade de passagens utilizadas pelos defensores da noção de matéria-prima em Aristóteles, mostrando como a interpretação destas não supõe tal concepção. Sobre isso ver também os comentários de Angioni (2009) à *Física*, pp. 163-165 e pp. 190-191.

“ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει [...]”, entre as quais a noção de matéria indeterminada é descrita. Assim, o Estagirita não estaria apresentando sua própria concepção de matéria, mas a perspectiva de terceiros.

O mais provável é que Aristóteles estivesse fazendo uma referência direta à Platão, que, em seu diálogo *Timeu*, descreve o receptáculo/lugar (*ὑποδοχή/χῶρα*) de maneira muito semelhante:

É por isso que dizemos que a mãe do devir, do que é visível e de todo sensível, que é o receptáculo, não é terra nem ar nem fogo nem água, nem nada que provenha dos elementos nem nada conveniente a partir deles. Mas se dissermos que **ela é uma certa espécie invisível e amorfa, que tudo recebe**, e que participa do inteligível de um modo imperscrutável e difícil de compreender, não estaremos a mentir⁹⁷ (51a-b, tradução de Rodolfo Lopes, grifos meus).

Como podemos perceber, a noção apresentada nesse trecho é também tomada como aquilo que tudo recebe, isto é, como subjacente, e, por isso, é considerada como amorfa/indeterminada em si mesma. Entretanto, apesar de Aristóteles tomar a matéria dessa mesma maneira em (Z3.e), ele a rejeita como *ousia* na sequência:

(Z3.f) No entanto, isso é impossível, pois, antes de tudo, reputa-se que o *separado* [*chôriston*] e o *um certo isto* [*tode ti*] pertencem à *ousia*; por isso, a forma e o conjunto de ambas seriam reputáveis como *ousia* mais do que [*mallon*] a matéria (1029a7-30, tradução de Angioni, mantendo o termo *ousia* não traduzido).⁹⁸

Em (Z3.f), Aristóteles finalmente estabelece dois outros requisitos que devem ser considerados, além do critério de subjacência que já havia sido descrito como insuficiente em (Z3.b), para estabelecer o que é a *ousia*: o critério de separação e de determinação. Assim, porque a matéria exposta em (Z3.e) não pode ser separada de tudo mais e permanecer determinada, ela é descartada como *ousia*, restando apenas a forma e o composto como candidatos.

3.2 III.5 e os paralelos com a investigação de VII.3

Antes de abordarmos esses novos critérios e avançarmos para o fim de VII.3, é preciso, para que possamos elucidar ainda mais o argumento exposto até agora, mostrar que a conexão com o *Timeu* e com os problemas tratados por Platão não é acidental. Para isso, veremos um argumento similar, exposto em *Metafísica* III.5:

(B5.a) Eis o impasse seguinte: os números, corpos, superfícies e pontos são certas essências, ou não? **(B5.b)** Se não forem essências, escapa-nos [*diapheugei*] o que seria o ente e quais seriam as essências dos entes. **(B5.c)** De fato, não se julga que as afecções, os

⁹⁷ “διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὀρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν: ἀλλ’ ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευδόμεθα”. Todas as citações de Platão no grego são da edição de Burnet (1903).

⁹⁸ “ἀδύνατον δέ: καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τότε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἄμορφῶν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης”.

movimentos, as relações, as disposições e os enunciados signifiquem *ousia* de alguma coisa (B5.d) (de fato, todos eles se afirmam de algo subjacente [*hypokeimenon*], e nenhum é um certo isto [*tode ti*]); (B5.e) por outro lado, com relação às coisas que mais plausivelmente se julga que significam essência – água, terra, fogo e ar, dos quais se constituem os corpos compostos –, (B5.f) seu calor, frio e afecções desse tipo não são essências, (B5.g) mas apenas o corpo que as padece subsiste [*hypomenei*] como sendo algo que é e uma certa *ousia*. (B5.h) No entanto, o corpo é menos [*hêttōn*] *ousia* que a superfície, esta é menos essência que a linha, e esta é menos essência 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. [...] Como dissemos, se tais coisas não forem essência, nada, em geral, será *ousia*, nada será ente (de fato, não seria digno chamar de “entes” seus concomitantes)”⁹⁹ (1001b 26-1002a 15, tradução de Angioni, mantendo o termo *ousia* não traduzido).

Nesse trecho, podemos notar muitas similaridades com o argumento de Z3: a investigação proposta busca saber se o item *x* é uma *ousia* (B5.a); a expressão “se *x* não for *ousia*, nos escapa [*diapheugei*] que outro item seria” (B5.b); o destaque dos entes que não são *ousia* (B5.c); a menção da noção de subjacente (*hypokeimenon*) e da noção de determinação (*tode ti*) (B5.d); a ocorrência da matéria como um item que indica a *ousia* (B5.e); a eliminação das diferenças da matéria (B5.f); a aparição do verbo “*hypomenei*” como característica do que está sendo considerado *ousia* (B5.g); as comparações entre o que parecem ser “graus” de *ousia* (B5.h)¹⁰⁰.

Apesar de todas essas semelhanças é importante notarmos também duas flagrantes diferenças. A primeira delas é que, em III.5, os itens que estão sendo investigados como *ousiai* são entidades geométricas (B5.a). Aristóteles investiga isso pois essa é uma tese comum entre seus contemporâneos, a saber, os representantes da escola pitagórica e da escola platônica. Com efeito, esta hipótese de entidades geométricas como *ousiai*, assim como a hipótese da matéria indeterminada de VII.3, também aparece no *Timeu*: “Em primeiro lugar, que o fogo, a terra, a água e o ar são corpos, isso é claro para todos; **tudo o que é da espécie do corpo tem profundidade. Mas a profundidade envolve, necessariamente e por natureza, a superfície; e uma superfície plana é composta a partir de triângulos**” (53c 4-8, tradução de Rodolfo Lopes, negritos meus)¹⁰¹. A partir desse ponto do texto, Platão passa a analisar os tipos de triângulos e como, com base neles, o

⁹⁹ “τούτων δ’ ἐχομένη ἀπορία πότερον οἱ ἀριθμοὶ καὶ τὰ σώματα καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ αἱ στιγμαὶ οὐσίαι τινές εἰσιν ἢ οὐ. εἰ μὲν γὰρ μὴ εἰσιν, διαφεύγει τί τὸ ὄν καὶ τίνες αἱ οὐσίαι τῶν ὄντων: τὰ μὲν γὰρ πάθη καὶ αἱ κινήσεις καὶ τὰ πρὸς τι καὶ αἱ διαθέσεις καὶ οἱ λόγοι οὐθενὸς δοκοῦσιν οὐσίαν σημαίνειν (λέγονται γὰρ πάντα καθ’ ὑποκειμένου τινός, καὶ οὐθέν τὸδε τι): ἂ δὲ μάλιστα’ ἂν δόξειε σημαίνειν οὐσίαν, ὕδωρ καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ, ἐξ ὧν τὰ σύνθετα σώματα συνέστηκε τούτων θερμότητες μὲν καὶ ψυχρότητες καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη, οὐκ οὐσίαι, τὸ δὲ σῶμα τὸ ταῦτα πεπονηθὸς μόνον ὑπομένει ὡς ὄν τι καὶ οὐσία τις οὐσα. ἀλλὰ μὴν τὸ γε σῶμα ἦττον οὐσία τῆς ἐπιφανείας, καὶ αὕτη τῆς γραμμῆς, καὶ αὕτη τῆς μονάδος καὶ τῆς στιγμῆς: τούτοις γὰρ ὄρισται τὸ σῶμα, καὶ τὰ μὲν ἄνευ σώματος ἐνδέχεται δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ σῶμα ἄνευ τούτων ἀδύνατον. [...] καθάπερ οὖν εἶπομεν, εἰ μὴ ἔστιν οὐσία ταῦτα, ὅλως οὐδὲν ἔστιν οὐσία οὐδὲ ὄν οὐθέν: οὐ γὰρ διὰ τὰ γε συμβεβηκότα τούτοις ἄξιον ὄντα καλεῖν”.

¹⁰⁰ Em VII.3, a forma e o composto são ditas mais *ousia* que a matéria, e a forma é mais ente que a matéria e que o composto. Cf. Z3.f (acima) e 1029a5-7, respectivamente.

¹⁰¹ “πρῶτον μὲν διὰ πῦρ καὶ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ ὅτι σώματά ἐστι, δῆλόν που καὶ παντί: τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει. τὸ δὲ βάθος αὐτῶν πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιειληφέναι φύσιν: ἡ δὲ ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως ἐκ τριγώνων συνέστηκεν”.

demiurgo gera os sólidos que dão origem aos quatro elementos. Desse modo, as entidades geométricas são pensadas, no diálogo, como *ousiai* dos elementos e não como *ousiai* do receptáculo¹⁰². Em outras palavras, a partir do receptáculo e dos tipos de triângulos o demiurgo gera os quatro elementos e, a partir destes, os entes sensíveis são feitos.

Por estar reproduzindo o argumento platônico, Aristóteles, em III.5, coloca como possível *ousia*, antes de tudo, a “matéria” como sendo os quatro elementos (B5.e). Em seguida, estes elementos têm suas diferenças (calor, frio, etc.) eliminadas (B5.f) e o que resta (*hypomenei*) é um corpo tridimensional (B5.g), que é uma entidade geométrica. Em III.5, o argumento não vai além desse estágio, mas, em VII.3, o Estagirita dá o último passo do argumento platônico exposto acima e chega, finalmente, à matéria desprovida de determinação, isto é, ao receptáculo do *Timeu* (51a-b). Isso configura a segunda diferença entre III.5 e VII.3 (Menn, draft, IIb, p.6).

Ainda, o argumento do livro III vai ainda mais além do que é exposto no *Timeu* ao aplicar o teste da *synanairesis* também aos elementos geométricos (B5.h). Como já foi visto, esse teste toma como anterior e mais ente os itens que são capazes de sobreviver caso outro item seja destruído. Assim, porque o corpo tridimensional não sobrevive à destruição da superfície, ele é considerado menos *ousia* que ela. Já a superfície, por não sobreviver à destruição da linha, seria menos *ousia* que esta, ao passo que a linha seria também considerada menos *ousia* diante do ponto. Dessa maneira, uma hierarquia que considera graus de *ousia* é estabelecida entre estes itens.

Em vista disso, podemos entender a terminologia utilizada pelo Estagirita em VII.3, que ao estabelecer a forma como *ousia*, diz que ela é “anterior” (*proteron*) e “mais ente” (*mallon on*) que a matéria e o composto (1029a5-7). No entanto, como lembra Angioni (2008, pp.144-145), apesar de Aristóteles herdar o vocabulário platônico, ele não utiliza os mesmos critérios para chegar a essa conclusão, isto é, ele não emprega o teste de *synanairesis* para estabelecer o que é a *ousia* ou qual item é a *ousia*, posto que a matéria como entendida por Platão também seria o item que sobreviveria ao teste, pois ela poderia *ser* sem as demais coisas. Entretanto, justamente por poder ser separada da forma, a matéria platônica existiria também sem determinação, e isso a torna inelegível para o papel de *ousia* na concepção de Aristóteles.

Vejamos, agora, a rejeição das entidades geométricas como *ousiai* em III.5:

(B5.i)No entanto, se se admite que os comprimentos e os pontos são mais *ousia* do que os corpos, dado que não percebemos de quais corpos seriam eles (de fato, é impossível que eles estejam presentes nos corpos sensíveis), não haveria nenhuma *ousia*. **(B5.j)** Além disso, todas essas coisas evidentemente mostram-se como divisões do corpo (em largura, em profundidade e em comprimento). **(B5.k)** Além do mais, em um sólido, está presente qualquer figura, indiferentemente, de modo que, se não há um Hermes na pedra, tampouco

¹⁰² Cf. *Timeu*, 53b e 54b-c.

há, determinadamente, a metade de um cubo no cubo. Então, nem sequer haverá uma superfície (de fato, se houvesse qualquer uma, ela poderia delimitar a metade); o mesmo argumento se dá para a linha, o ponto e a unidade. **(B5.l)** Por conseguinte, se o corpo fosse *ousia*, mais do que tudo, e se tais coisas, mais que o corpo, fossem *ousiai*, e se tampouco estas últimas fossem *ousiai*, escapa-nos [*diapheugei*] o que seria o ente e qual seria a *ousia* dos entes.¹⁰³ (1001b 26-1002a 28, tradução de Angioni, mas mantendo o termo *ousia* não traduzido.)

Em (B5.i), o Estagirita afirma que a superfície, a linha e o ponto não podem estar nos corpos perceptíveis. Isso é pressuposto porque foi explicado, em III.2 (998a1-2),¹⁰⁴ que as coisas sensíveis não possuem superfícies e linhas perfeitas, como os teoremas matemáticos e geométricos requerem – há sempre uma imperfeição, um defeito. Apesar disso, Aristóteles questiona a independência das entidades geométricas diante dos corpos perceptíveis, uma vez que a anterioridade delas diante dos corpos sensíveis, defendida pelos platônicos e pitagóricos, é estabelecida através do teste da *synanairesis*: um cubo de bronze não pode existir sem superfície, sem linha e sem ponto, mas estas entidades geométricas podem existir sem a esfera de bronze. No entanto, se a superfície, a linha e o ponto estão em outros corpos, que não são os corpos sensíveis, os corpos sensíveis podem existir sem elas, logo, as entidades geométricas não seriam anteriores a eles, como o argumento expresso em (B5.e - B5.h) afirma.

Em (B5.j), Aristóteles expõe outra problemática advinda disso: se a superfície, a linha e o ponto estão nos corpos perceptíveis, sendo divisões e quantidades deles, elas não podem existir separadas deles e, portanto, são ontologicamente dependentes, como um concomitante, e não podem ser *ousiai* (Menn, Draft, Ib3, p. 31). Além disso, assumindo que a superfície, a linha e o ponto estejam nos sólidos, de que modo isso ocorre (B5.k)? Apenas as entidades que representam os limites dos sólidos estariam presentes ou também suas divisões, que podem ir ao infinito? Se apenas aquelas estão neles, por que estas também não podem estar? E se estas últimas também estão, como um sólido determinado e finito pode ter em si infinitas divisões? Como um cubo, que tem exatamente 6 superfícies, poderia ter um número infinito de superfícies e continuar sendo um cubo (Menn, Ib3, p. 31)? Por fim, em (B5.l), Aristóteles expressa a *aporia* criada por suas objeções à

¹⁰³ ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο μὲν ὁμολογεῖται, ὅτι μᾶλλον οὐσία τὰ μήκη τῶν σωμάτων καὶ αἱ στιγμαί, ταῦτα δὲ μὴ ὀρώμεν ποίων ἂν εἶεν σωμάτων (ἐν γὰρ τοῖς αἰσθητοῖς ἀδύνατον εἶναι), οὐκ ἂν εἴη οὐσία οὐδεμία. ἔτι δὲ φαίνεται ταῦτα πάντα διαιρέσεις ὄντα τοῦ σώματος, τὸ μὲν εἰς πλάτος τὸ δ' εἰς βάθος τὸ δ' εἰς μήκος. πρὸς δὲ τοῦτοις ὁμοίως ἔνεστιν ἐν τῷ στερεῷ ὅποιον ἂν σχῆμα: ὥστ' εἰ μὴδ' ἐν τῷ λίθῳ Ἐρμῆς, οὐδὲ τὸ ἥμισυ τοῦ κύβου ἐν τῷ κύβῳ οὕτως ὡς ἀφορισμένον: οὐκ ἄρα οὐδ' ἐπιφάνεια (εἰ γὰρ ὅποιον, κἂν αὐτὴ ἂν ἦν ἡ ἀφορίζουσα τὸ ἥμισυ), ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ γραμμῆς καὶ στιγμῆς καὶ μονάδος, ὥστ' εἰ μάλιστα μὲν οὐσία τὸ σῶμα, τοῦτου δὲ μᾶλλον ταῦτα, μὴ ἔστι δὲ ταῦτα μὴδὲ οὐσίαι τινές, διαφεύγει τί τὸ ὄν καὶ τίς ἢ οὐσία τῶν ὄντων.

¹⁰⁴ “De fato, não é verdade que as linhas sensíveis são tais quais o geômetra diz (de fato, nada, entre as coisas sensíveis, é de tal modo retilíneo ou esférico) [...]” (tradução de Angioni).

“οὔτε γὰρ αἱ αἰσθηταὶ γραμμαὶ τοιαῦται εἰσιν οἷας λέγει ὁ γεωμέτρης (οὐθὲν γὰρ εὐθὺ τῶν αἰσθητῶν οὕτως οὐδὲ στρογγύλον [...])”

visão de seus adversários. Esses problemas fogem de nosso escopo e, por isso, não serão tratados aqui.¹⁰⁵

3.3 O critério de determinação

Como foi dito, essa exposição do argumento de III.5 tinha o propósito de mostrar quão profundo é o paralelo com o *Timeu* e esclarecer o argumento utilizado em VII.3. Mas, para além disso, foi possível perceber também que Aristóteles se opõe às teses defendidas por Platão se utilizando de uma terminologia herdada de seus anos na Academia. Com efeito, nosso próximo objeto de análise, o critério de determinação, parece ser igualmente herança platônica. Portanto, para elucidá-lo, vejamos primeiro o trecho do *Timeu* em que uma noção similar aparece:

(T1) Primeiro, em relação àquilo a que chamamos água, quando congela, parece-nos estar a olhar para algo que se tornou pedra ou terra, mas quando derrete e se dispersa, esta torna-se bafo e ar; o ar, quando é queimado, torna-se fogo; e, inversamente, o fogo, quando se contrai e se extingue, regressa à forma do ar; o ar, novamente concentrado e contraído, torna-se nuvem e nevoeiro, mas, a partir destes estados, se for ainda mais comprimido, torna-se água corrente, e de água torna-se novamente terra e pedras; e deste modo, como nos parece, dão geração uns aos outros de forma cíclica. **(T2)** Por isso, visto que nenhum de todos eles nos aparece do mesmo modo, qual deles podemos afirmar com firmeza *ser isto* [ὄν... τοῦτο], seja ela qual for, e não outra, sem nos sentirmos envergonhados? **(T3)** Não é viável, mas para os estabelecer da forma mais segura possível convém falar sobre eles do seguinte modo: sobre o que por vezes vemos tornar-se em outra coisa, como o fogo, **não podemos dizer que fogo é “isto” [τοῦτο], mas sim que é “aquilo que em determinadas circunstâncias está assim”, nem que água é “isto” [τοῦτο] mas sim “aquilo que está sempre assim”, nem nenhuma outra coisa, como se algum tivesse algo de estável [βεβαιότητα], usando palavras como “isto” [τόδε] ou “aquilo” [τοῦτο] para dar a conhecer tais realidades, quando cremos estar a esclarecer alguma coisa. (T4) É que eles escapam ao “isto” [τόδε], ao “aquilo” [τοῦτο] e ao “para isto” [τῷδε]; e não os admitem [οὐχ ὑπομένον], nem qualquer outra designação que os apresente como realidades estáveis [μόνιμα]. (*Timeu*, 49b 4-e 3, tradução de Rodolfo Lopes com modificações minhas, em itálico, e destaques meus)¹⁰⁶**

Em (T1), o personagem Timeu descreve o processo de devir dos elementos, no qual um pode se transformar no outro infinitamente. Cada um dos quatro elementos é mencionado, bem como que tipo de mudança ocorre para que um elemento se transforme em outro. Os detalhes dessas alterações não são importantes, mas o que é dito na sequência. Em (T2), Platão sugere que é motivo

¹⁰⁵ Aos interessados: ver Livro XIII da *Metafísica*.

¹⁰⁶ **(T1)** πρῶτον μὲν, ὃ δὴ νῦν ὕδωρ ὠνομάκαμεν, πηγνύμενον ὡς δοκοῦμεν λίθους καὶ γῆν γιγνόμενον ὀρώμεν, τηκόμενον δὲ καὶ διακρινόμενον αὐτὰν τοῦτο πνεῦμα καὶ ἀέρα, συγκαυθέντα δὲ ἀέρα πῦρ, ἀνάπαλιν δὲ συγκριθέν καὶ κατασβεσθέν εἰς ἰδέαν τε ἀπὸν αὐθις ἀέρος πῦρ, καὶ πάλιν ἀέρα συνιόντα καὶ πυκνούμενον νέφος καὶ ὀμίχλην, ἐκ δὲ τούτων ἔτι μᾶλλον συμπιουμένων ῥέον ὕδωρ, ἐξ ὕδατος δὲ γῆν καὶ λίθους αὐθις, κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα, ὡς φαίνεται, τὴν γένεσιν. **(T2)** οὕτω δὴ τούτων οὐδέποτε τῶν αὐτῶν ἐκάστων φανταζομένων, ποῖον αὐτῶν ὡς ὄν ὅτιον τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο παγίως δισχυριζόμενος οὐκ αἰσχυνεῖται τις ἑαυτόν; **(T3)** οὐκ ἔστιν, ἀλλ’ ἀσφαλέστατα μακρῷ περὶ τούτων τιθεμένους ὧδε λέγειν: αἰεὶ ὃ καθορώμεν ἄλλοτε ἄλλη γιγνόμενον, ὡς πῦρ, **μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἐκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ, μηδὲ ὕδωρ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον αἰεὶ, μηδὲ ἄλλο ποτὲ μηδὲν ὡς τινα ἔχον βεβαιότητα, ὅσα δεικνύντες τῷ ῥήματι τῷ τόδε καὶ τοῦτο προσχρώμενοι δηλοῦν ἡγούμεθα τι: φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὄση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις.**

de embaraço nos referirmos aos elementos utilizando o demonstrativo “isto” (*touto*). A razão disso é esclarecida em (T3): quando utilizamos pronomes demonstrativos (tais como *tode*, *touto*, *toide*), no geral, estamos nos referindo a algo estável na natureza dos itens e, porque os elementos estão sempre mudando, eles não possuem algo fixo que possa ser referenciado desse modo. Como explica (T4), essa natureza fixa “escapa” (*pheugei*) sempre por entre nossos dedos, como se estivesse presente em um momento e em outro não mais. Assim, é estabelecido que a melhor forma de nos referirmos a itens que estão em constante processo de devir é dizer “aquilo que em determinadas circunstâncias está assim” (*τὸ τοιοῦτον ἐκάστοτε*).

Para Platão, em oposição aos elementos e às coisas que devém, o receptáculo poderia ser chamado de “isto” ou “aquilo”, pois ele permanece sempre o mesmo¹⁰⁷ e, por isso, o receptáculo seria a resposta quando perguntamos o que são os elementos¹⁰⁸ e tudo que é sujeito à mudança. Entretanto, Aristóteles não considera a “matéria” platônica como “isto”, afinal, como poderíamos nos referir a algo completamente indeterminado com um pronome demonstrativo? Como aponta Menn (Ib, pp. 7-10), a essa objeção, Platão responderia que o receptáculo é de fato algo determinado, mas que, devido à limitação de nossa linguagem, não é possível descrevê-lo de maneira apropriada (cf. 52b2). O Estagirita, por sua vez, rejeitaria tal explicação, alegando que a indeterminação da matéria platônica se deve ao fato de que ela, em si mesma, é desprovida de forma (Menn, Ib, pp. 7-10).

Pelo que foi exposto do *Timeu* podemos perceber que os pronomes demonstrativos (*tode*, *touto*, *toide*) denotam uma natureza fixa e determinada, em oposição àquilo que muda e é, portanto, indeterminado. O uso da expressão “*tode ti*” em VII.3 parece designar o mesmo: algo determinado, que possui uma identidade estável¹⁰⁹. Com efeito, “*tode ti*” é composto por um pronome demonstrativo e um pronome indeterminado, tendo como traduções frequentes “um isto”, “este

¹⁰⁷ “Mas aquilo em que cada coisa deveniente aparece e daí torna a desaparecer, só isso referiremos usando as designações ‘isto’ e ‘aquilo’ [...]” (49e 5- 50a, tradução de Rodolfo Lopes).

“ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα αἰεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὐτὸ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τότε προσχρωμένους ὀνόματι [...]”

“O mesmo discurso deve ser feito acerca da natureza que recebe todos os corpos. A ela se há de designar sempre do mesmo modo, pois ela não perde de modo algum, suas propriedades [...]” (50b 3-5)

“ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως. ταῦτὸν αὐτὴν αἰεὶ προσρητέον: ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως [...]”

¹⁰⁸ “Se alguém forjasse todas as formas possíveis de ouro e nunca cessasse de as transformar a todas elas em outras e lhe fosse mostrada uma de entre elas e lhe fosse perguntado o que era, com toda a certeza responderia, em abono da verdade, que era ouro” (50a 4-b 1).

“εἰ γὰρ πάντα τις σχήματα πλάσας ἐκ χρυσοῦ μηδὲν μεταπλάττων παύοιτο ἕκαστα εἰς ἅπαντα, δεικνόντος δὴ τινος αὐτῶν ἔν καὶ ἐρομένου τί ποτ’ ἐστὶ, μακρῶ πρὸς ἀλήθειαν ἀσφαλέστατον εἰπεῖν ὅτι χρυσός [...]”

¹⁰⁹ Esse paralelo com os usos do demonstrativo no *Timeu* é fruto de uma observação certa vez feita a mim pelo professor Paulo Ferreira.

algo”, “um certo isto” e “algo determinado”. Alguns defendem que Aristóteles, ao utilizar esse termo, quer designar sempre uma entidade particular, como se estivesse escolhendo um indivíduo (*ti*) dentro de uma categoria (*tode*), Sócrates dentro da categoria Homem. Entretanto, esse não pode ser o caso, visto que, em *Met.* V.13, os constituintes imanentes de um item são tomados como *tode ti*: “Denomina-se de certa quantidade aquilo que é suscetível de ser dividido em dois ou mais constituintes imanentes, dos quais cada um é naturalmente algo uno e **certo isto**”¹¹⁰ (1020a 7). Portanto, *tode ti* não pode ser atribuído apenas aos compostos particulares, mas também as suas partes constituintes. Isso se confirma ao fim de VII.3, na qual a forma é tomada como *tode ti* e como *ousia*, não o composto, e, como veremos, ela não designa aquilo que é particular e único a cada indivíduo.

3.4 Traduções e sentidos de *ousia*

Há quem aponte essas duas posições sobre que item é *ousia* e *tode ti* como um indício de que a ontologia aristotélica é incoerente.¹¹¹ Nesse sentido, a ontologia apresentada na *Metafísica* apresentaria uma versão amadurecida da ontologia de Aristóteles e substituiria a ontologia exposta em *Categorias*. Contudo, isso não passa de um mal entendido, pois o autor não está usando o mesmo sentido de *ousia* nos dois casos.

O termo *ousia* é o substantivo abstrato do verbo *einai* (ser) e, nesse sentido, pode ser traduzido como “ser”, “entidade”, “existência” ou “realidade”. Em Aristóteles, a expressão possui um sentido técnico não muito distante daqueles já apresentados: entende-se por *ousia* a “realidade verdadeira”, o “ente em seu sentido mais próprio” e, por isso, o Estagirita reserva esse termo apenas a alguns tipos de ente. Isso não quer dizer, no entanto, que a palavra não possa aparecer em suas obras com um sentido mais geral e não-técnico, mas que, na maioria das vezes, especialmente no contexto da *Metafísica*, *ousia* possui um valor mais restrito.

Uma primeira acepção de *ousia* designa as entidades particulares, compostas de matéria e forma, que subjazem às propriedades concomitantes. Nesse sentido, teríamos a expressão “*x* é uma *ousia*”, tal como “Sócrates é uma *ousia*” ou “casa é uma *ousia*”. Esta acepção denomina “realidades verdadeiras” porque os itens em questão permanecem inalterados diante das mudanças acidentais. Um segundo sentido de *ousia* designa a causa imanente, ou o fundamento, desses particulares concretos. Nesse caso, os entes englobados por esse sentido são “realidade verdadeiras” pois são a causa da permanência e da identidade dos indivíduos: é porque Sócrates possui uma alma racional

¹¹⁰ “ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἐν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι”.

¹¹¹ Cf. Owen, 1966.

que ele pode passar de branco à bronzado e continuar o mesmo. Assim, nesse sentido, a *ousia* é sempre “*ousia de*” algo, como na expressão “x é a *ousia* de y”, ou “alma racional é *ousia* de Sócrates” e “abrigo é *ousia* de casa” (Angioni, 2003, p. 267 e Zillig, 2007, p.5)¹¹².

A tradução desses dois usos do termo nas obras de Aristóteles é motivo de controvérsia. Alguns defendem o método *ad verbum*, que era muito comum no medievo. Ao que tudo indica, essa tradição foi iniciada por Jerônimo de Estridão, que defendia que as traduções das Escrituras Sagradas para o latim deveriam preservar o número de palavras, a estrutura e a ordem sintáticas do texto na língua original. Visto que se tratava de um texto que acreditava-se ter sido originalmente inspirado por deus, as traduções deveriam, então, alterá-lo o mínimo possível para que sua perfeição inicial fosse mantida. Contudo, essa técnica não foi utilizada apenas em traduções de escritos bíblicos, pois Boécio passou a aplicá-la também à textos de filósofos e literatos antigos, entre os quais encontra-se Aristóteles. Como resultado da aplicação desse método, temos traduções tais como as de Guilherme de Moerbeke, que, para cada palavra do grego, utilizava uma palavra correspondente no latim, independente do contexto¹¹³. Nesse tipo de tradução, a *ousia*, que em Aristóteles possui, pelo menos, dois sentidos relevantes, é normalmente traduzida apenas como “substância” ou apenas como “essência”. É desnecessário dizer o quão nocivo isso é para a boa interpretação dos textos do Estagirita, mas, além disso, essa técnica gera traduções disparatadas e, muitas vezes, ininteligíveis.

Por outro lado, temos a tradução *ad sensum*, que surgiu no começo do século XV, como uma resposta de Leonardo Bruni ao antigo modelo *ad verbum*. Bruni, inspirado na abordagem de Cícero em suas traduções, defendia um método mais livre, que tinha como foco transmitir o conteúdo dos textos originais de modo agradável, respeitando as estruturas sintáticas da língua de chegada.¹¹⁴ Nesse tipo de tradução, a *ousia* não deve ser traduzida por um termo fixo, mas de acordo com o contexto. Dessa forma, reservaremos para o primeiro sentido, que denota os entes particulares, a tradução de “substância”, pois os entes dessa categoria sempre “estão sob” (*sub stare*), subjazem, as demais propriedades. Já para o segundo sentido, que designa a causa dos indivíduos concretos,

¹¹² *Metafísica* V.8 trata especificamente dos sentidos de *ousia*, mas, devido à complexidade do capítulo e às diferentes interpretações possíveis, resolvi não mencioná-lo. Além disso, não é claro se algum dos sentidos de *ousia* expressos no capítulo diz respeito à *ousia* como substância. Sobre isso ver Menn, IIa3, pp. 4-9.

¹¹³ Sobre o embate entre tradução *ad verbum* e tradução humanista ver Beresford, 2016 e Lindo, 2021.

¹¹⁴ Sobre as críticas ao método antigo ver Bruni, *De Interpretatione Recta* (Trad. de M. Furlan, 2011).

utilizaremos “essência”, visto que a essa categoria pertencem os itens que dizem o que é o ser (*esse*) das substâncias.¹¹⁵

Ainda, algumas vezes não é claro qual é o sentido utilizado por Aristóteles; nesses casos, manteremos *ousia* sem tradução. Essas ocorrências, no geral, se dão pois seus antecessores não distinguiam essas duas acepções do termo. Para eles, as Formas seriam não apenas a essência e definição dos entes sensíveis, mas seriam elas mesmas as substâncias que existem separadas da matéria. Dessa maneira, a diferença proposta, entre aquilo que é “mais ente” no sentido existencial e aquilo que é “mais ente” no sentido de garantir a permanência de um sujeito, não é utilizada pelo Estagirita por três motivos: (i) ou porque ele está utilizando o termo no sentido platônico, para mostrar o argumento que está sendo criticado; (ii) ou porque o item que será analisado não serve como *ousia* em nenhum dos dois sentidos (como as entidades matemáticas, que não são essências nem substâncias); (iii) ou porque as considerações que estão sendo feitas são válidas para os dois sentidos de *ousia*, visto que, como veremos, eles estão intimamente ligados (Angioni, 2005, pp. 9-10).

Levando isso em consideração, no começo de VII.1 (1028a 6-25), Aristóteles faz alusão à discussão feita em *Categorias*, mencionando os modos em que o ser se diz e as figuras das categorias, o que sugere que o sentido de *ousia* utilizado seja o de substância. Por outro lado, a expressão “o que é” é utilizada com frequência durante todo o capítulo, o que aponta para um uso de *ousia* enquanto essência. Com efeito, as propriedades de ser subjacente e ser primeiro (1028a 26 e 1028a 32) se aplicam aos dois sentidos de *ousia*, de modo que é difícil dizer qual é o sentido utilizado pelo autor nessa primeira parte do capítulo. De 1028a 32 à b2, no entanto, *ousia* parece designar o sentido de essência, uma vez que ela é tomada como predicado (“τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη” – a33) e é apontada como sendo primeira pela definição (como veremos no capítulo 4, a definição é da forma e do universal). Assim, com exceção desse trecho, o Estagirita parece manter o uso de *ousia* ambíguo. Como já dissemos, isso se dá porque seus adversários não faziam distinção entre essência e substância. Desse modo, as questões que encerram o capítulo, “qual é a *ousia*” e “o que é a *ousia*” (1028b2-8), devem ser tomadas também como ambíguas.

Já em VII.2, que elenca a opinião dos demais filósofos sobre quais são as *ousiai*, o termo deve ser tomado nas duas acepções porque, em 1028b16-27, Aristóteles menciona a opinião

¹¹⁵ É importante notar que as propriedades acidentais também podem possuir essências. Contudo, porque a essência diz o que é o ser e os concomitantes só possuem ser na medida em que estão nas substâncias, apenas estas possuem essências no sentido mais estrito e apropriado do termo. Sobre isso ver, VII.5.

daqueles que acreditam que as entidades suprassensíveis são *ousiai* e os platônicos não distinguem os usos de *ousia* entre “aquilo que realmente existe”, que é perceptível através dos sentidos, e “aquilo que é”, que dá a identidade dos primeiros. Por isso, no livro VII, um dos objetivos de Aristóteles é também desambiguar esses dois usos de *ousia* e, com isso, mostrar que a tese dos platônicos está errada em ambas as acepções, isto é, que as Formas e entidades matemáticas não podem nem ser substâncias, nem essências. Tendo isso em vista, a questão tida como foco investigativo a partir de VII.2, “o que é a *ousia*?” (1028b 32), deve também ser entendida tanto como “o que é a substância?” quanto “o que é a essência?”.

Pela mesma razão, *ousia* em III.5 também deve ser concebida desse modo, pois Aristóteles está tratando de uma tese platônica. O uso dos comparativos em expressões como “*x* é mais *ousia* que *y*”, apesar de ser tipicamente platônico, também é legítimo em Aristóteles. Para os primeiros o critério para ser *ousia* é apenas sobreviver ao teste da *synanairesis*, de modo que se um item sobrevive ao teste e outro não, aquele pode ser considerado mais *ousia* que o segundo. Por outro lado, o Estagirita, considera tanto forma quanto matéria e composto como *ousiai*. A primeira possui prioridade ontológica no sentido de que determina o *ser* da substância, ao passo que a substância, ou composto, possui prioridade ontológica no sentido de que existe instanciada na realidade. Por último, a matéria¹¹⁶ possui prioridade ontológica quando consideramos a geração do composto, como será visto adiante. Entretanto, ainda que todos esses itens sejam considerados *ousiai* em diferentes sentidos e Aristóteles não se utilize do teste de co-destruição, há uma certa hierarquia entre forma, matéria e composto. Nesse sentido, a forma é o item que possui prioridade diante dos demais e, portanto, mais *ousia* que eles. Isso será abordado adiante.

É preciso destacar, ainda, que as Formas platônicas e as entidades matemáticas não podem ser *ousiai* em nenhuma das três acepções apontadas acima. Eles não podem ser *ousiai* no sentido de substância porque não existem instanciadas e não podem ser *ousiai* no sentido de matéria porque não são sujeitos de geração, já que não possuem “algo que é capaz de propiciar o movimento” e são incorruptíveis (cf. 991b 1 ss.). Por fim, elas não podem ser *ousiai* no sentido de essência porque não são capazes de dizer o que é o *ser* dos compostos, pois os platônicos concebem as Formas com base no teste de *synanairesis*, atribuindo prioridade sempre ao item mais abrangente, e, para determinar a identidade dos compostos, é preciso ter uma relação de coextensão com eles.¹¹⁷

¹¹⁶ Não designo com matéria aqui o receptáculo platônico, uma matéria totalmente indeterminada, visto que esta também não poderia ser substrato das gerações. Veremos este tema mais adiante.

¹¹⁷ “[...] Aristóteles empenha-se em mostrar que a [essência] não pode ser universal *no sentido pretendido pelos platônicos*, ou seja, não pode ser de maior extensão que a coisa de que é [essência], mas deve satisfazer o requisito de ser *própria* à coisas de que é [essência]” (Angioni, 2008, p.40, itálicos do autor). Sobre isso ver VII.4-6 e 13-16.

Como vimos, o item que melhor responde *o que são* os particulares, no contexto de *Categorias*, é o universal (como Homem responde o que é Sócrates), mas isso é estabelecido em comparação com os atributos concomitantes. Além disso, é interessante notar que, já nesta obra, Aristóteles admite graus entre as *ousiai* segundas, com o maior grau pertencendo ao universal que estiver mais próximo dos particulares. Nesse sentido, a espécie seria mais *ousia* que o gênero (2b 7-14), o que vai diretamente contra o teste de *synanairesis* admitido pelos platônicos. Dessa maneira, mesmo que, em contextos específicos, o Estagirita fale em graus de *ousia* e admita que o universal é a melhor opção para dizer o que é um particular, os critérios adotados por ele são distintos dos critérios platônicos.

Alguns intérpretes¹¹⁸ defendem que a *Metafísica* representa o retorno de Aristóteles ao platonismo, pois interpretam que a essência é um universal. Isso acontece pois a essência é uma propriedade comum a alguns indivíduos, mas, apesar disso, ela não pode ser tomada como universal no mesmo sentido em que Homem ou Animal são universais. Para distinguir essas noções de maneira clara, faz-se necessária a utilização de alguns exemplos. O particular Sócrates é composto de alma racional (essência/forma) e corpo (matéria) e, da mesma maneira, a espécie Homem é também composta de alma racional e corpo. A distinção entre o composto particular e o composto universal é que, enquanto aquele possui uma matéria que está sujeita à geração e corrupção, este possui uma matéria universal, que não está sujeita a esses processos.

Como vimos, os universais são nomes e classificações das substâncias e *são ditos delas*. Já a essência é o núcleo da definição dos universais e é parte constituinte das substâncias particulares. Em outras palavras, o universal é um conceito que remete à estrutura dos particulares, que é ontologicamente composta. Enquanto o universal classifica as substâncias respondendo *qual tipo de ente* elas são (homem, cavalo, animal, planta, etc.), a essência é o que permite essa classificação, uma vez que é ela que age nas porções de matéria sensível, fazendo com que esta possua uma certa organização.¹¹⁹

Ainda, há quem defenda a existência de essências particulares, como a alma individual de Sócrates. Contudo, como o interesse de Aristóteles é investigar os princípios e causas de todas as coisas e constituir as bases da filosofia primeira, mesmo que essa concepção esteja correta, o sentido de essência como forma individual seria secundário no cenário dos livros VII e VIII, visto que as formas nesse sentido, por estarem unidas a uma matéria suscetível ao devir, não podem ser definidas e, portanto, não podem ser objetos de nenhuma ciência (Angioni, 2008, p. 115). Dessa

¹¹⁸ Cf. Leshner, 1971; Woods, 1967; Owen, 1965.

¹¹⁹ Veremos isso mais adiante, no capítulo 5.

maneira, a análise dos livros centrais é sobre os universais, isto é, as espécies e gêneros (1030a 12; 1035b 34-1036a 6; 1036a 28-29), e suas essências.

Por isso, quando, em VII.3, Aristóteles começa sua busca pelo que é a *ousia*, ele está buscando a essência dos universais. A ocorrência do genitivo, em 1028b 35,¹²⁰ juntamente com o fato de que o Estagirita introduz a análise hilemórfica, tomando como candidatos à *ousia* os elementos constitutivos das substâncias (particulares e universais), já apontavam que o sentido de *ousia* utilizado em VII.3 é exatamente o de essência, e a declaração da forma como *ousia* em seu sentido mais próprio, em 1029a 31-32, confirma essas impressões.

Por conseguinte, a ontologia do Estagirita não é incoerente, tampouco a investigação da *Metafísica* deve ser vista como se estivesse sendo iniciada do zero. Ao contrário, Aristóteles parte dos resultados estabelecidos em *Categorias* e vai além, como se descesse um degrau na hierarquia ontológica desenvolvida até então. Desse modo, o objeto de investigação é a causa da permanência dos indivíduos sensíveis e o que faz com eles sejam membros de uma espécie. Que isso seja assim, não deve ser motivo de espanto, posto que desde os livros iniciais o filósofo declara que seu objetivo é investigar as causas e princípios últimos do ser. Tendo isso em mente, nada mais natural que, nessa empreitada, ele chegue à causa do ente que está sendo analisado no momento, isto é, o ente enquanto figura das categorias.

3.5 A forma como objeto de investigação ao final de VII.3

Como vimos anteriormente, o critério de subjacência não é suficiente para identificar o que é a *ousia*. Além de ser subjacente, a *ousia* deve também ser determinada (*tode ti*) e separada (*chôriston*). Em razão disso, a matéria não pode ser tomada como *ousia*, já que, embora ela exerça muito bem uma das funções de subjacente, quando tentamos concebê-la separada da forma, ela se torna indeterminada. Dessa maneira, ao fim de VII.3, restam como candidatos à *ousia* o composto e a forma, visto que o Estagirita julga que ambos são subjacentes, determinados e separáveis. A maneira como a substância preenche esses requisitos é manifesta: ela subjaz às propriedades concomitantes como sujeito que é determinado separadamente delas, isto é, sua definição não faz menção a elas. Contudo, Aristóteles não está buscando a *ousia* enquanto substância, mas enquanto essência. Por isso, o composto é rapidamente afastado da investigação: “Deve ser deixada de lado, por sua vez, a *ousia* que se compõe de ambas (quero dizer, a que se compõe de matéria e forma),

¹²⁰ Como vimos, a essência é sempre essência *de* uma substância e, por isso, é muito comum que o termo ocorra acompanhado do genitivo (Cf. Angioni, 2003, p. 249).

pois ela é posterior e evidente”¹²¹ (1029a 31-32). O foco do Estagirita recai, então, sobre a forma¹²², mas a investigação se mantém no domínio das substâncias sensíveis (1029a 33 ss.).

Alguns podem achar estranho que os capítulos seguintes, VII.4-6, se ocupem da noção de *ousia* no primeiro dos sentidos mencionados no início de VII.3, isto é, da essência enquanto “aquilo que o ser é”. No entanto, a mudança de tópico é apenas aparente, uma vez que Aristóteles segue esse caminho precisamente com o objetivo de examinar de que maneira a forma diz “aquilo que é o ser” da substância (Angioni, 2008, p. 161, n.64). No entanto, a análise efetuada nestes capítulos é preliminar. Neles, Aristóteles trata apenas dos pressupostos lógicos que uma definição deve cumprir para fixar adequadamente a referência do *definiendum* e das relações de implicação entre *definiendum* e *definiens* (Angioni, 2014b, p.77), de modo que a relação ontológica entre matéria e forma não é mencionada. Portanto, não trataremos de VII.4-6.¹²³ Também não examinaremos os capítulos VII.7-9, que abordam o papel da forma e da matéria na geração das substâncias, por questão de escopo. Iremos direto à VII.10-11, nos quais a relação ontológica entre forma e matéria é abordada através de considerações sobre as definições. Iremos nos remeter às discussões feitas em VII.4-9 e as explicaremos apenas quando for imprescindível.

¹²¹ “τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν, λέγω δὲ τὴν ἔκ τε τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀφετέον, ὑστέρα γὰρ καὶ δῆλη [...]”

¹²² O modo como a forma é separada e algo determinado só se tornará claro depois de outras investigações. Elucidaremos isso na conclusão.

¹²³ Sobre esses capítulos ver: Angioni, 2014b; Peramatzis, 2015b.

Capítulo 4: Hilemorfismo e definição em VII.10-11

Nos capítulos VII.4-6, Aristóteles estipula o que é o ser e a definição do composto de um ponto de vista lógico, como dissemos acima. Em VII.10-11, por sua vez, essa questão será analisada do ponto de vista hilemórfico,¹²⁴ isto é, o exame desses capítulos consistirá em investigar se as partes do composto, matéria e forma, devem ser mencionadas em sua definição e de que maneira isso se daria (1034b 20-23). Para além disso, também veremos como as partes contidas na definição do composto são anteriores a ele (1034b 20-28-33). Os capítulos supracitados são extremamente controversos devido às diversas interpretações com relação ao que Aristóteles estaria tomando como “matéria” e como “definição da forma” no decorrer do texto. Peramatzis (2015, pp. 195-196) oportunamente reduz essas muitas opiniões em em dois¹²⁵ grandes grupos relevantes: os defensores de que a definição da forma não deve conter nenhuma menção à matéria e os defensores de que a matéria deve ser mencionada na definição da forma. Os primeiros são chamados de puristas,¹²⁶ enquanto os segundos são chamados de indômitos.¹²⁷ Há ainda uma posição intermediária, que podemos chamar de purismo moderado. Estes defendem que a definição da forma não deve fazer menção à matéria, mas a definição do composto deve. Entretanto, como ficará evidente, a interpretação indômita se mostrará a mais acertada, de modo que tanto a definição da forma quanto a do composto deverão incluir matéria. Por isso, iremos contrastar apenas as duas primeiras interpretações, não abordando o purismo moderado ao longo de nossa exposição de VII.10-11. Para tanto, não entraremos nos detalhes interpretativos de cada comentador dessas duas linhas, mas utilizaremos como guias as abordagens desenvolvidas por Frede (1990), representante dos puristas, e Angioni (2008), dos indômitos.

Antes de iniciarmos nossa análise textual, é preciso dizer que a discussão que se desenrola em VII.10-11 remete à sexta aporia do livro III¹²⁸, que contrapõe as teorias defendidas pelos fisicistas e pelos platônicos (998a 20 ss.). Por um lado, aqueles defendem que os elementos e partes materiais são princípios das substâncias sensíveis e, por conseguinte, são anteriores e devem ser mencionados em suas definições. Por outro, os dialéticos estabelecem que os princípios das

¹²⁴ Cf. Burnyeat, 1997, p.38.

¹²⁵ O autor menciona os defensores de que o composto é metafisicamente básico e que, portanto, matéria e forma seriam meras abstrações, mas os toma como irrelevantes para a discussão, visto que eles entendem as alegações de Aristóteles sobre prioridade erroneamente. (Cf. Peramatzis, 2015, p. 195).

¹²⁶ Estes incluem Michael Frede (1990), M. Wedin (2000), Devereux (2011) e outros.

¹²⁷ A posição de Peramatzis se faz evidente pela nomenclatura utilizada, mas além dele podemos citar também David Charles (2021), Lucas Angioni (2008) e outros.

¹²⁸ As aporias 7, 8 e 9 também são discutidas em tais capítulos, mas elas não são tão relevantes para o propósito da dissertação e por isso não as abordaremos.

substâncias são os gêneros e que a definição daquelas deve ser feita através deles. Como pontua Menn (IId, p. 3), é importante que nos atentemos para esse contexto em que VII.10-11 se situam para que não os tomemos como sendo apenas sobre as partes da definição do composto e esqueçamos que essas partes são entendidas também como princípios anteriores e separados. Essa observação se mostrará valiosa em nossa navegação pelos capítulos. Vamos ao texto.

4.1 Definição em VII.10

Aristóteles inicia VII.10 do seguinte modo:

(a) 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. (b) Pois, em alguns casos, o enunciado das partes se manifesta inerente no enunciado do todo, mas, em outros, não¹²⁹ (1034b 20-24).

Nesse trecho, o Estagirita coloca o problema (a) e o motivo do problema (b), a saber, por que algumas definições mencionam as partes em que o todo se divide e outras não? Em seguida ele dá exemplos para ilustrar o que foi afirmado em (b), dizendo que a definição de círculo não menciona os segmentos de linha, mas a da sílaba menciona as letras, ainda que tanto letras quanto segmentos sejam considerados partes do todo (1034b 25-28). Menn chama atenção para o ponto de que os dois exemplos mencionados são modelos de como físicos e platônicos alegavam que *todas* as definições deveriam ser feitas (IId. 7-8). Enquanto estes defendiam que as definições deveriam se dar como a definição do círculo, sem mencionar as partes, aqueles afirmavam que as definições deveriam seguir o modelo da sílaba, com menção às partes.

No que se segue, o segundo problema, sobre a anterioridade das partes diante do todo, é exposto:

(c) Além do mais, se as partes são anteriores ao todo, e se o ângulo agudo é parte do ângulo reto e o dedo é parte do animal, o agudo e o dedo seriam respectivamente anteriores ao ângulo reto e ao homem. (d) No entanto, reputa-se que estes últimos é que são anteriores, pois, pela definição, aqueles se dizem a partes deles, e eles são anteriores também por serem sem aqueles.¹³⁰ (1034b 28-32)

Em (c), Aristóteles parece implicar que as partes que devem estar contidas na definição devem também ser anteriores ao todo (Menn, IId, p.7). Por enquanto, ainda não é claro o sentido de anterioridade utilizado, porém, devido ao contexto geral do livro VII e de como a discussão se

¹²⁹ ἐπει δὲ ὁ ὀρισμὸς λόγος ἐστὶ, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει, ὡς δὲ ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πράγματος ὁμοίως ἔχει, ἀπορεῖται ἤδη πότερον δεῖ τὸν τῶν μερῶν λόγον ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ ἢ οὐ. ἐπ' ἐνίων μὲν γὰρ φαίνονται ἐνόητες ἐνίων δ' οὐ.

¹³⁰ “ ἔτι δὲ εἰ πρότερα τὰ μέρη τοῦ ὅλου, τῆς δὲ ὀρθῆς ἢ ὀξεῖα μέρος καὶ ὁ δάκτυλος τοῦ ζώου, πρότερον ἂν εἴη ἢ ὀξεῖα τῆς ὀρθῆς καὶ ὁ δάκτυλος τοῦ ἀνθρώπου. δοκεῖ δ' ἐκεῖνα εἶναι πρότερα: τῷ λόγῳ γὰρ λέγονται ἐξ ἐκείνων, καὶ τῷ εἶναι δὲ ἄνευ ἀλλήλων πρότερα”.

seguirá, é possível dizer que a prioridade nesse caso é tanto definicional quanto ontológica, visto que, como já vimos, os adversários do Estagirita não diferenciavam essas duas acepções (Menn, *IId*, p. 7; Angioni, 2008, pp. 235-6). Já em (d), o autor nos dá um vislumbre de sua posição, dizendo que, se aceitamos essas condições, as partes não serão anteriores ao todo, mas, ao contrário, o todo é que deverá ser tomado como anterior (tanto definicionalmente quanto ontologicamente), uma vez que as definições das partes é que fazem referência ao todo, como, por exemplo, a definição de ângulo agudo é “ângulo menor que um ângulo reto” (1035b 8).

O trecho seguinte aponta para a solução de Aristóteles: “(e) Ou **‘parte’ se diz de muitos modos**, um dos quais é “o mensurador pela quantidade” – mas isso deve ser deixado de lado; (f) eis o que, por sua vez, deve ser investigado: **que partes constitui-se a *ousia***”¹³¹ (1034b 32-35, grifos meus). Em (e), o caminho que será tomado é brevemente anunciado. Com efeito, para resolver por que algumas definições mencionam partes e outras não, o autor irá diferenciar sentidos diferentes de “parte”. Em (f), por sua vez, o problema é colocado em outros termos, deixando evidente que a questão não é apenas definicional, sobre se as definições devem mencionar as partes do *definiendum*, mas também mereológica e de prioridade, sobre quais partes são constituintes da *ousia* e se essas partes devem ser tomadas como anteriores e separadas. Como dissemos, porque Aristóteles está trabalhando com argumentos de seus adversários, o termo *ousia* deve ser tomado tanto como substância quanto como essência/forma.

No trecho seguinte, o autor começa a apresentar sua solução: “Dado que há matéria, forma e o composto delas, e dado que é *ousia* tanto a matéria como a forma e também o composto delas, de certo modo, (g) a matéria se diz parte de alguma *ousia*, mas, de outro modo, (h) se diz ser parte da *ousia* não a matéria, mas aquilo de que se constitui a definição da forma”¹³² (1035a 1-4). A interpretação purista tomaria tal passagem como uma evidência de que Aristóteles admite que a matéria faça parte da substância (g), mas não de sua definição e da definição da essência (h). Segundo eles, estas seriam constituídas apenas pela forma, sem incluir nenhuma menção à parte material (Frede, 1990, p. 114).

Em contraposição, temos a interpretação de que a definição da forma deve mencionar a matéria, mas não qualquer matéria. Para distinguir os tipos de matéria, os indômitos costumam utilizar a seguinte passagem de *Metafísica* V.24, que trata das acepções de ‘provir de algo’:

¹³¹“ἢ πολλαχῶς λέγεται τὸ μέρος, ὧν εἷς μὲν τρόπος τὸ μετροῦν κατὰ τὸ ποσόν – ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἀφεῖσθω: ἐξ ὧν δὲ ἡ οὐσία ὡς μερῶν, τοῦτο σκεπτέον”.

¹³² “εἰ οὖν ἐστὶ τὸ μὲν ὅλη τὸ δὲ εἶδος τὸ δ’ ἐκ τούτων, καὶ οὐσία ἢ τε ὅλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων, ἐστὶ μὲν ὡς καὶ ἡ ὅλη μέρος τινὸς λέγεται, ἐστὶ δ’ ὡς οὐ, ἀλλ’ ἐξ ὧν ὁ τοῦ εἶδους λόγος.”

“certas coisas se dizem provir de outras como a forma provém de sua parte, por exemplo, o ser humano provém do bípede e a sílaba provém da letra. De fato, esse emprego da expressão ‘provém de algo’ é distinto do caso ‘a estátua provém do bronze’, pois a substância composta provém da **matéria sensível**, mas a forma provém daquilo que é **matéria da forma**”¹³³ (1023a 35-b 2).

De acordo com essa passagem, existem pelo menos dois tipos de matéria: a matéria sensível e a matéria da forma. A questão é saber discernir o que seriam exatamente tais matérias. De acordo com os indômitos, a primeira delas seria a matéria como princípio de geração das substâncias, como *este* bronze é o princípio de geração *desta* estátua. A segunda, por seu turno, seria a matéria tomada universalmente, isto é, um *tipo* de matéria, como bronze e carne. Todavia, como aponta Menn, essa nomenclatura pode confundir alguns. Segundo ele, a diferença crucial entre os dois tipos de matéria é que a matéria sensível é “um subjacente [*hypokeimenon*] meramente accidental da forma, algo de que forma é predicada nesta ocasião, enquanto a ‘matéria da forma’ é um subjacente [*hypokeimenon*] *per se* da forma, no sentido em que número é o subjacente *per se* de ‘impar’” (IId, p.9, tradução minha).¹³⁴ Isso quer dizer que, além da distinção entre porções particulares de matéria e tipos universais de matéria, teremos que abordar as diferentes maneiras de conceber a matéria.

4.1.1 Os níveis de organização da matéria

A matéria sensível de V.24, seria justamente a que é descrita como aquilo que é “capaz de ser e não ser”, em *Metafísica* VII.7 (1032a 20-22), de modo que para esse tipo de matéria seria accidental possuir uma forma substancial. Por exemplo, é irrelevante para a madeira possuir a forma de cama ou de baú, pois, quando uma dessas formas já não lhe ocorrerem, ela permanecerá como madeira. Contudo, não é claro de que maneira isso se daria no caso das substâncias naturais, uma vez que a matéria permanece no caso dos artefatos, mas, na geração das substâncias, nada parece permanecer. De fato, a matéria da qual as substâncias naturais são compostas não sobrevive: a carne, os tendões, as mãos, os pés, enfim, tudo se putrefaz uma vez que não é mais animado. Para dar conta do caso das substâncias naturais, teremos que introduzir mais distinções entre as matérias.

Em *Física* II.2, Aristóteles afirma que “a matéria se encontra entre os relativos” (194b 8), o que quer dizer que, para uma forma diversa, a matéria é diversa¹³⁵ e que, para nos pronunciarmos de maneira correta sobre esta, não devemos dizer apenas que “y é matéria”, pois isso seria um pronunciamento incompleto, mas que “y é matéria de x” (Angioni, 2008, p. 232 e 2007, p.75).

¹³³ “τὰ δὲ ὡς ἐκ τοῦ μέρους τὸ εἶδος, οἷον ἄνθρωπος ἐκ τοῦ δίποδος καὶ ἡ συλλαβὴ ἐκ τοῦ στοιχείου: ἄλλως γὰρ τοῦτο καὶ ὁ ἀνδριάς ἐκ χαλκοῦ: ἐκ τῆς αἰσθητῆς γὰρ ὕλης ἢ συνθετῆ οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ἐκ τῆς τοῦ εἶδους ὕλης”.

¹³⁴ Nesse sentido, a forma seria afirmada de um subjacente que não é algo diverso (*Segundos Analíticos* I 73b5), possuindo uma conexão do tipo *per se* 2 com a matéria.

¹³⁵ Ver também *Met.* VIII.4, 1044a 17.

Nesse sentido, para não haver equívocos, é preciso evidenciar de que item a matéria é matéria. Além disso, é importante distinguir de qual tipo de matéria estamos falando, visto que Aristóteles admite vários. Tratando-se da matéria da geração das substâncias naturais, por exemplo, teríamos dois níveis de organização distintos: a matéria elementar, que sobrevive ao processo de geração e corrupção das substâncias, e a matéria próxima, na qual a forma substancial sobrevém, dando surgimento ao composto. A primeira são os quatro elementos (fogo, ar, terra e água), a partir dos quais todos os demais corpos são constituídos (*Partes dos Animais* II.1 246a 12-17). Esse tipo de matéria é o que possuiria uma relação acidental com as formas substanciais, posto que os elementos possuem naturezas próprias.¹³⁶ Já a matéria próxima é propriamente a matéria à partir da qual as substâncias naturais vêm a ser, pois é o item imediatamente anterior à realização da forma substancial.

Para mostrar a importância de distinguir esses tipos de matéria, vejamos o seguinte exemplo: a matéria a partir da qual uma banquetta vem a ser é a madeira, mas a matéria a partir da qual a madeira surge é a terra (*Metafísica* IX.7 1049a 19-20). Observando essa cadeia, alguém poderia dizer que a terra é a matéria da banquetta, o que, em si mesmo, não estaria errado, já que, em última instância, a terra é a matéria elementar predominante na banquetta. Entretanto, se estivermos tratando da matéria próxima da banquetta, dizer que terra é matéria seria inadequado, posto que a matéria próxima deve ser sempre a matéria que está apenas a uma atualização do item ulterior, isto é, do item *y* na pergunta “*x* é a matéria a partir da qual *y* surge?” (1049a 8-11). No caso da banquetta, essa matéria é a madeira; no caso das plantas, a semente.¹³⁷

Tendo isso em vista, alguém poderia dizer que o sêmen é a matéria próxima dos animais, mas esse não pode ser o caso. Embora o sêmen seja uma matéria mais próxima do que, por exemplo, água e ar, que compõem o sêmen (*Geração dos Animais* II.2, 736a 1), ele não seria a matéria próxima de animal porque deve sofrer mais uma mudança para ser animal em potência (*Met.* IX.7 1049a 13-15). A matéria próxima de um animal, no contexto diacrônico, seria o embrião em um estado específico de desenvolvimento.

Há ainda um terceiro tipo de matéria relevante para a discussão no contexto sincrônico: a matéria funcional, que está sujeita ao princípio de homonímia, expresso em *Metafísica* VII.10 (1035b 25-27) e *De Anima* II.1 (412b 10-413a 2). Tal princípio estipula que um corpo morto só pode ser considerado um corpo homonimamente, posto que ele não é mais capaz de cumprir suas

¹³⁶ Cf. *Partes dos Animais* 648b 4-6, 649b 28-34; *Geração e Corrupção* 328b 32-3. Abordaremos isso com mais cuidado na seção 5.3.

¹³⁷ Cf. Angioni, 2008, p. 360.

funções (percepção, nutrição, deslocamento, etc.). Outro exemplo utilizado pelo autor é o do machado, que, caso não seja mais capaz de exercer sua função (como é o caso de um machado que não está afiado), só pode ser considerado machado homonimamente (412b 10 ss.). Assim, ao contrário dos quatro elementos, que existem antes e depois de serem enformados pela forma de uma substância natural, e da matéria próxima no contexto diacrônico, que existe previamente a tal forma, a matéria funcional é subjacente enquanto já enformada por essa forma específica e, portanto, não admite existência prévia ou posterior à realização dela, ela é a matéria próxima no contexto sincrônico com a forma. A forma, então, não é acidental para a permanência e a identidade da matéria próxima sincrônica. Como exemplo ilustrativo, podemos falar do corpo do animal, que não existia antes de possuir a forma e, quando não mais possuí-la, também não existirá, posto que já não será capaz de cumprir a função própria de um corpo e, por isso, irá apodrecer gradualmente, até que restem apenas os quatro elementos, que preexistiam à geração do corpo.¹³⁸

Retomando a distinção feita em V.24 (1023a 35-b 2), a matéria sensível mencionada no capítulo poderia ser tomada como matéria próxima no contexto diacrônico, no caso de artefatos,¹³⁹ posto que nestes casos essa matéria preexiste à substância, assim como o bronze preexiste à estátua de bronze. De outra maneira, a matéria elementar também poderia ser tomada como matéria sensível, visto que ela também preexiste à substância e, do mesmo modo que o bronze sobrevive à corrupção da estátua, sobrevive à sua corrupção. Já, de modo geral, a matéria da forma, de acordo com os indômitos, seria a matéria funcional (ou matéria próxima no contexto sincrônico).

Agora, adicionemos a esses três tipos de matéria as distinções abordadas anteriormente, entre porções particulares de matéria e tipos universais de matéria. Evidentemente, a característica de poder ser e não ser da matéria elementar só pode ser admitida em contextos que incluem o devir,

¹³⁸ Sobre os níveis de organização da matéria, vale destacar as seguintes considerações de Angioni: “Em primeiro lugar, lembremos que matéria é uma noção correlativa. Quando se diz que a matéria da substância composta S é contingente, “matéria” remete a uma entidade X que existe por si mesma, cujas propriedades essenciais não dependem da propriedade de ser matéria de S. No entanto, dizer que a matéria da substância composta S é contingente não consiste em atribuir à entidade X em si mesma a propriedade de ser contingente. Dizer que a matéria da substância composta S é contingente consiste em atribuir a X uma propriedade que lhe cabe apenas enquanto ela é considerada em correlação com S e sob o título de “matéria de S”. Quando dizemos que a matéria de S é contingente, queremos dizer que é contingente que X tenha a propriedade de ser um constituinte de S. De fato, a entidade X, ao longo do tempo, pode adquirir propriedades distintas: X pode ter a propriedade que faz dela uma substância S no instante t1 (isto é, ela pode ter a forma pela qual se determina uma substância do tipo S) e pode não mais ter a mesma propriedade no instante t2. [...] No entanto, o fato de que é contingente, para X, adquirir a propriedade relevante que a torna uma substância S não permite concluir que seja igualmente contingente, para a substância composta S, ser constituída, em todos os instantes em que existe, de uma matéria do tipo X” (2007, p. 75).

¹³⁹ A matéria próxima no contexto diacrônico é também um tipo de matéria funcional no caso de substâncias naturais, pois nestes casos ela já está sendo organizada de modo a cumprir a função estabelecida pela forma. Veremos isso com mais calma adiante.

posto que o item que é caracterizado assim deve ter a capacidade de ser alterado.¹⁴⁰ Em razão dessa capacidade de mudança, essa matéria seria um obstáculo ao conhecimento e jamais poderia ser mencionada em uma definição (Angioni, 2008, p. 229). Todavia, como já dissemos, o Estagirita está procurando a essência das espécies, das substâncias universais e estas, por não serem geradas nem estarem sujeitas ao devir, não dependem de uma matéria que é capaz de ser e não ser, ao contrário dos compostos individuais. Assim, enquanto o corpo funcional individual de Sócrates, por exemplo, ainda possui a capacidade de ser e não ser em um nível elementar, visto que ele foi gerado a partir de uma certa organização e mistura dos quatro elementos, o corpo funcional universal que estaria presente na definição da espécie Homem, não seria capaz de ser e não ser, posto que não foi gerado e não é composto de matéria sensível. Então, substituindo a matéria particular pela matéria universal, Aristóteles resolveria o impasse acerca do conhecimento.

Contudo, os exemplos de matéria da forma utilizados em V.24 impõem dificuldades para a proposta indômita de que esta seria a matéria funcional. No capítulo em questão, o Estagirita toma *ser bípede* como matéria da forma de ser humano e *letra* como matéria da forma da sílaba. Os dois itens tomados como matéria nesse sentido seriam partes da definição do composto: animal bípede e letras organizadas assim. No primeiro caso, o princípio de homonímia se aplica perfeitamente, visto que, para ter dois pés em sentido apropriado, é preciso que esses pés estejam animados, isso é, é preciso que eles sejam capazes de cumprir sua função (seja qual for a função de pé) – como dissemos acima, um pé decepado só seria um pé homonimamente, de modo que pés só são propriamente pés enquanto animados. O segundo caso, no entanto, não parece ser assim, já que para ser uma letra não é necessário estar organizada de tal e tal maneira. Com efeito, para a letra é accidental pertencer a esta ou aquela sílaba, tal como é accidental para a matéria elementar possuir esta ou aquela forma substancial.

Os intérpretes puristas endossam essa visão de que matéria e forma só estão relacionadas acidentalmente, Frede chega até mesmo a equiparar a unidade do composto accidental homem branco com a unidade de uma substância natural (1990, pp. 126). Para alcançar essa conclusão, ele se utiliza do argumento de VII.6, que estabelece que os entes que são por si mesmos não são o que são em virtude de outra coisa (1031b 13-14), ou, como colocado em VII.4, não são o que são em virtude de serem algo predicado de algo distinto (1030a 3-4). Isso em conjunção com o fato de que, em VII.3 (1029a 31), Aristóteles estipula que os compostos são posteriores às formas, de acordo com Frede (*Ibidem*), implica que as substâncias não podem ser idênticas às suas formas. A partir

¹⁴⁰ Talvez por isso Aristóteles tenha chamado essa matéria de matéria sensível em V.24, já que apenas objetos sensíveis estão sujeitos a mudança.

disso é possível perceber que uma abordagem que concebe a forma como simultânea à matéria, como se esta fosse necessariamente unida àquela, tal como os indômitos concebem a matéria funcional, pode gerar problemas no que se refere à preservação da prioridade da forma diante da matéria e do composto. Mas, por agora, deixemos isso de lado e exploremos a interpretação indômita de VII.10-11 e da relação accidental entre letra e sílaba.

Segundo eles, a letra seria accidental à sílaba em aspectos distintos. Por um lado, elas podem ser tomadas como os elementos a partir dos quais os mais variados tipos de sílabas são geradas; por outro, elas podem ser tomadas como partes da definição de uma sílaba específica (Angioni, 2008, pp. 245-7). No primeiro caso, sua relação com a forma da sílaba seria realmente accidental, mas no segundo, não. Isso será esclarecido no decorrer de VII.10-11. Continuemos, então, com nossa análise do texto.

4.1.2 A visão indômita de VII.10

Para os indômitos, quando Aristóteles diz, na passagem mencionada anteriormente, que “(g) a matéria se diz parte de alguma *ousia*, mas, de outro modo, (h) se diz ser parte da *ousia* não a matéria, mas aquilo de que se constitui a definição da forma”¹⁴¹ (1035a 3-4), ele quer dizer que a matéria sensível é parte da substância individual (g), mas não da substância universal (h), pois desta é parte apenas a matéria da forma, isto é, a matéria funcional (matéria sincrônica próxima) tomada universalmente. Os exemplos que se seguem ilustram isso: “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”¹⁴² (1035a 4-7). No primeiro caso, a definição da concavidade, enquanto ente geométrico, não menciona a carne, porque esta é accidental para o que é a concavidade nesse sentido – embora o Estagirita ainda não tenha mencionado isso, a matéria da concavidade é de um outro tipo, a matéria inteligível, a linha/superfície (1036a 10-12). A carne tomada universalmente é parte apenas da *aduncidade*, que é um atributo *per se 2* de nariz (nesse caso, a forma ‘adunco’, tomada como um tipo de concavidade próprio do nariz, não teria carne como algo accidental, mas essencial). O mesmo acontece com o exemplo da estátua, cujo composto (estátua de bronze) tem o bronze como parte,¹⁴³ mas não a forma. De fato, não é necessário que a estátua seja de bronze, posto que ela poderia certamente se dar em outro material, como o barro ou o mármore.

¹⁴¹ “ἔστι μὲν ὡς καὶ ἡ ὕλη μέρος τινὸς λέγεται, ἔστι δ’ ὡς οὐ, ἀλλ’ ἐξ ὧν ὁ τοῦ εἶδους λόγος”.

¹⁴² “οἷον τῆς μὲν κοιλότητος οὐκ ἔστι μέρος ἡ σὰρξ (αὕτη γὰρ ἡ ὕλη ἐφ’ ἧς γίγνεται), τῆς δὲ σιμότητος μέρος: καὶ τοῦ μὲν συνόλου ἀνδριάντος μέρος ὁ χαλκὸς τοῦ δ’ ὡς εἶδους λεγομένου ἀνδριάντος οὐ [...]”.

¹⁴³ Para um exemplo similar ver 1033a 1-5.

Os exemplos elencados em seguida (1035a 8-12), do círculo e da sílaba, seguem o mesmo princípio. A definição do círculo não menciona os segmentos, mas a definição da sílaba menciona as letras, porque as letras são partes da forma da sílaba enquanto matéria da forma. Pouco depois, o Estagirita diz quais itens seriam considerados matéria sensível para sílaba, ao alertar que sua definição não deve mencionar qualquer letra, como as letras escritas na cera ou as letras faladas (1035a 14 ss.). Os segmentos do círculo, por sua vez, são como as letras de cera da sílaba, posto que são a matéria que resta do círculo quando este se corrompe, e, por isso, eles não fazem parte da forma do círculo. Isso será confirmado em 1035a 17-20: “De fato, não é verdade que a linha, por se corromper nas metades (quando dividida), seja, por isso, constituída delas como se elas fossem partes de sua *ousia*; antes, ela se constitui delas como matéria (o mesmo vale para o ser humano, que se corrompe em ossos, tendões e carnes)”.¹⁴⁴ Quanto ao comentário de que os segmentos estão mais próximos à forma do que o bronze (1035a 12-14), “forma” aqui evidentemente se refere à forma do círculo, não à forma de círculo *de bronze*, visto que, neste caso, o bronze deveria ser mencionado na definição (Cf. 1033a 2-5).

Em razão disso, Aristóteles conclui:

“Assim, em certo tipo de definição, estará contida a definição de tais partes [i.e. as partes materiais], mas, em outro tipo, não é preciso que esteja contida, se não for a definição do composto; por isso, alguns entes têm por princípios de que se constituem as coisas nas quais se corrompem, ao passo que outros, não. Corrompe-se em tais coisas todo composto que é forma e matéria, por exemplo, o adunco e o círculo êneo, e é parte destes compostos a matéria; no entanto, não se corrompe em tais coisas (ou em geral, ou, ao menos, não deste modo) tudo aquilo que não está composto com sua matéria, mas que é sem matéria, cujas definições são apenas da forma”¹⁴⁵ (1035 a 22-30).

Como já dissemos, hipoteticamente, a definição do composto particular iria conter as partes da matéria sensível, mas a definição do composto universal não. Dessa maneira, a passagem acima não causaria estranhamento algum: quando o autor menciona o adunco e o círculo êneo, ele está se referindo a *este* adunco e a *este* círculo êneo, que são compostos particulares e, portanto, suas definições supostamente deveriam fazer menção à matéria sensível, no qual os particulares se corrompem. Entretanto, como veremos em breve, essa suposição será descartada, visto que os compostos particulares não são definíveis. O ponto de Aristóteles aqui é que a matéria sensível na

¹⁴⁴ “καὶ γὰρ ἡ γραμμὴ οὐκ εἰ διαιρουμένη εἰς τὰ ἡμίση φθείρεται, ἢ ὁ ἄνθρωπος εἰς τὰ ὀστέα καὶ νεῦρα καὶ σάρκα, διὰ τοῦτο καὶ εἰσὶν ἐκ τούτων οὕτως ὡς ὄντων τῆς οὐσίας μερῶν, ἀλλ’ ὡς ἐξ ὕλης [...]”.

¹⁴⁵ “τῷ μὲν οὖν ἐνέσται ὁ τῶν τοιούτων μερῶν λόγος, τῷ δ’ οὐ δεῖ ἐνεῖναι, ἂν μὴ ἦ τοῦ συνειλημμένου: διὰ γὰρ τοῦτο ἔνια μὲν ἐκ τούτων ὡς ἀρχῶν ἐστὶν εἰς ἃ φθείρονται, ἔνια δὲ οὐκ ἔστιν. ὅσα μὲν οὖν συνειλημμένα τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἐστίν, οἷον τὸ σιμὸν ἢ ὁ χαλκοῦς κύκλος, ταῦτα μὲν φθείρεται εἰς ταῦτα καὶ μέρος αὐτῶν ἡ ὕλη: ὅσα δὲ μὴ συνειληπταὶ τῇ ὕλῃ ἀλλὰ ἄνευ ὕλης, ὧν οἱ λόγοι τοῦ εἶδους μόνον, ταῦτα δ’ οὐ φθείρεται, ἢ ὅλως ἢ οὔτοι οὔτω γε [...]”.

qual os compostos particulares se corrompem e que faz com que estes não possam ser definidos não são impedimento para a definição dos universais, já que estes não são compostos por ela.

Alguém poderia esperar, no entanto, que Aristóteles se exprimisse de modo mais claro para se referir aos universais e aos particulares, utilizando termos distintos, de modo que suas expressões não se tornassem tão ambíguas. Com efeito, se deixarmos de lado a diferença entre matéria sensível e matéria da forma, o texto pode nos confundir, dado que essa parece ser a única coisa que nos permite diferenciar os contextos em que o autor fala de um particular ou um universal. Mas, logo em seguida, o motivo para tal equivocidade vocabular é evidenciado: “de fato, há certo círculo que é tomado juntamente com a matéria, pois denominam-se homonimamente ‘círculo’ o que assim se denomina sem mais e um particular, por não haver nome próprio para os círculos particulares”¹⁴⁶ (1035a 34-b 3). Dessa maneira, o Estagirita se utiliza de termos iguais para se referir a particulares e universais porque, em alguns casos, não há nomes para o composto particular (Cf. Angioni, 2008, pp. 252-3).

4.2 Prioridade em VII.10

Como já dissemos, a discussão do livro VII se situa em um contexto no qual Aristóteles está considerando teses de seus adversários e estes consideram que os itens mencionados na definição de x deveriam ser também ontologicamente anteriores à x . Em decorrência disso, após as considerações sobre as partes das definições, VII.10 se concentra na anterioridade das partes da definição com relação ao todo que está sendo definido (1035b 3 ss.). Aristóteles introduz o problema da seguinte maneira:

“São anteriores (ou todos, ou alguns) os itens que são partes da definição, isto é, nos quais se divide a definição; no entanto, a definição do ângulo reto não se divide na definição do ângulo agudo, mas é a do agudo que se divide na do ângulo reto, pois quem define o agudo se utiliza do ângulo reto: de fato, o agudo é ‘menor que o ângulo reto’”¹⁴⁷ (1035b 4-8).

O propósito dessa passagem é mostrar que as partes em que o todo se divide não devem estar contidas na definição do todo. Ao contrário, a definição da parte é que deve fazer menção ao todo, da mesma maneira que o ângulo agudo não é mencionado na definição de ângulo reto, mas este é mencionado na definição de ângulo agudo. Ora, as partes em que os compostos se dividem são as partes materiais, como o dedo do homem ou o semi-círculo do círculo (1035b 8-12). Logo, se

¹⁴⁶ “ἔστι γὰρ τις ὃς συνείληπται τῆ ὅλῃ: ὁμωνύμως γὰρ λέγεται κύκλος ὃ τε ἀπλῶς λεγόμενος καὶ ὁ καθ’ ἕκαστα διὰ τὸ μὴ εἶναι ἴδιον ὄνομα τοῖς καθ’ ἕκαστον”.

¹⁴⁷ “ὅσα μὲν γὰρ τοῦ λόγου μέρη καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ὁ λόγος, ταῦτα πρότερα ἢ πάντα ἢ ἔνια: ὁ δὲ τῆς ὀρθῆς λόγος οὐ διαιρεῖται εἰς ὀξείας λόγον, ἀλλ’ ὁ τῆς ὀξείας εἰς ὀρθήν: χρῆται γὰρ ὁ ὀριζόμενος τὴν ὀξεῖαν τῆ ὀρθῆ: “ἐλάττων” γὰρ “ὀρθῆς” ἢ ὀξεῖα”.

for assim, “todos os itens que são partes enquanto matéria”¹⁴⁸ (1035b 13) deverão ser posteriores e, por conseguinte, não deverão ser mencionados na definição do todo.

Segundo os puristas, essa seria mais uma evidência de que a matéria não deve ser mencionada na definição, ao passo que, para os indômitos, esse trecho estaria excluindo apenas a matéria em que o composto pode ser dividido ou a matéria em que o composto se corrompe, não a matéria da forma/matéria funcional. Com efeito, os platônicos, assim como os puristas, não diferenciam aqueles tipos de matéria da matéria funcional e, por isso, defendem que *toda* matéria deve ser excluída das definições. Como aponta Angioni (2008, pp. 254-5), o recurso que representantes da Academia utilizam para mostrar a posterioridade da matéria com relação ao todo é tomar algumas partes materiais isoladamente, como o dedo ou a mão, e apontar que a definição destas faz referência ao todo, visto que elas nada mais são que “tal e tal parte de homem” (1035b 11). Em outras palavras, as partes materiais de um item não sobreviveriam à destruição do mesmo: se homem for destruído, seu dedo e sua mão também serão destruídos, mas se sua mão e seu dedo forem destruídos, o homem sobrevive. Assim, de acordo com os platônicos, tais partes não sobrevivem ao teste da *synanairesis* e, por conseguinte, são posteriores ao todo e não devem ser mencionadas na definição. Todavia, parece haver um salto argumentativo de *partes materiais tomadas isoladamente para corpo tomado como um todo integral* (Angioni, 2008, p. 256), isto é, do fato de que algumas partes do corpo não sobrevivem separadas do homem, mas o homem sobrevive separado delas, os platônicos concluíam que o *corpo como um todo* seria também posterior ao homem (1035b 14-20). Dessa maneira, segundo eles, a definição de homem deveria ser reduzida à definição de sua forma (a alma), uma vez que ela estabelece a função das partes (porque estas dependem da sensação) e, por conseguinte, seria a única sobrevivente do teste de co-destruição (1025b 17).

De fato, o Estagirita concede aos platônicos que o corpo e as partes materiais são posteriores à alma (1035b 14-25). Porém, isso só é admitido porque, em seguida, Aristóteles remete à diferença entre composto universal e particular que estava implícita todo esse tempo: “E o ‘homem’ e o ‘cavalo’, isto é, os que assim estão universalmente sobre os particulares, não são *ousia* [essência], mas algo composto de tal e tal definição e **desta matéria aqui enquanto universal**; e, em particular, a partir da matéria última, já é Sócrates, e semelhantemente nos outros casos”¹⁴⁹ (1035b 27-31, grifo meu). Desse modo, a concessão feita toma como pressuposto a distinção entre matéria

¹⁴⁸ “ὅσθ’ ὅσα μὲν μέρη ὡς ὅλη καὶ εἰς ἃ διαίρεται ὡς ὅλην, ὕστερα”.

¹⁴⁹ “ὁ δ’ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ’ ἕκαστα, καθόλου δέ, οὐκ ἔστιν οὐσία ἀλλὰ σύνολόν τι ἐκ τοῦδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ [30] τῆς ὅλης ὡς καθόλου: καθ’ ἕκαστον δ’ ἐκ τῆς ἐσχάτης ὅλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστίν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως”.

sensível e matéria da forma. Enquanto aquela seria realmente posterior, esta seria parte da alma e do composto universal e, portanto, não seria posterior a nenhum deles. O que foi dito antes é esclarecido depois:

“(1) Assim, há partes tanto da forma (por ‘forma’ quero dizer ‘aquilo que o ser é’) como do composto que se dá a partir da forma, assim como há partes da própria matéria. (2) Entretanto, são partes da definição apenas as partes da forma, mas a definição é do universal (pois o *ser para círculo* e o círculo **são o mesmo**, assim como o *ser para a alma* e a alma)”¹⁵⁰ (1035b 31-1036a 2, negrito meu).

De acordo com os indômitos, na primeira parte da passagem, Aristóteles diferencia forma, composto individual (composto que se dá a partir da forma) e matéria sensível. Na segunda, por sua vez, ele declara que a definição considera apenas as partes da forma, que, na abordagem indômita, são a forma e a matéria funcional tomada universalmente, e diz que essa definição é referente ao composto universal, não ao composto particular. Por fim, como a forma é a definição do composto universal, é dito que o *ser para círculo* (que é a forma) e o círculo (que é o composto universal) são o mesmo, isto é, são necessariamente coextensivos. O segundo exemplo, por sua vez, poderia ser usado pelos puristas para defender que, nessa passagem, o Estagirita estaria se referindo, na verdade, à identidade das formas com *aquilo que é o ser* para elas, visto que a alma é a forma de Homem e Aristóteles está dizendo que o círculo está para *aquilo que é o ser* de círculo do mesmo modo que a alma está para *aquilo que é o ser* da alma. Portanto, o círculo poderia ser tomado também como forma, ao invés de composto universal. Mas continuemos com o texto, pois esse impasse será sanado mais adiante.

Após o trecho supracitado, Aristóteles nega que os compostos particulares podem ser definidos (1036a 3). O motivo disso é que eles são compostos de matéria sensível ou inteligível (no caso dos objetos matemáticos) e estas são reconhecidas através da sensação ou da intuição (que é derivada da sensação) (1036a 6). Isso significa que quando esses objetos individuais já não estão ao alcance de nossos sentidos, nada garante que eles permaneçam os mesmos, visto que, como já dissemos, a matéria que os constitui está sujeita ao devir. Nesse sentido, ao afirmar que “a matéria não pode ser reconhecida sozinha em si mesma”¹⁵¹ (1036a 8), o autor quer dizer que o conhecimento que nós podemos ter não leva em conta a matéria sensível, visto que esta pode ser e não ser e, por isso, possui uma relação acidental com as formas substanciais. Sobre isso, Frede diz:

¹⁵⁰ “μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἶδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἶδους καὶ τῆς ὕλης καὶ τῆς ὕλης αὐτῆς. ἀλλὰ τοῦ λόγου μέρη τὰ τοῦ εἶδους μόνον ἐστίν, ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου: τὸ γὰρ κύκλω εἶναι καὶ κύκλος καὶ ψυχῇ εἶναι καὶ ψυχὴ ταυτό”.

¹⁵¹ “ἡ δ’ ὕλη ἄγνωστος καθ’ αὐτήν”.

“Então, a explicação dele [de Aristóteles] de que a matéria é indefinida acaba sendo um atalho para uma explicação mais longa: porque a matéria é indefinida, ela requer uma forma; mas a relação entre matéria e forma é tal que sua composição não possui o tipo estrito de unidade requerido pelas definições, o qual apenas definições de essências ou formas podem satisfazer”¹⁵² (1990, p. 123, trad. minha).

Como podemos perceber, ao não reconhecer os diferentes níveis de organização da matéria, Frede comete o mesmo erro que os platônicos. Assim como estes, ele não considera que há um tipo de matéria que é *necessariamente* determinada (a matéria funcional tomada universalmente) e, por isso, toma como matéria um tipo que possui uma relação accidental com a forma. Mas, como apontam os indômitos, ao dizer que a matéria é indeterminada e que só há definição da forma e do universal, Aristóteles estaria afastando apenas a matéria sensível, já que a matéria universal funcional é em todos os momentos determinada pela forma (Menn, *I*id, pp. 13-14).

Nas considerações finais de VII.10 (1036a 12 ss.), Aristóteles faz um balanço do que foi discutido e do que virá na sequência. Quanto às resoluções feitas no capítulo, é estabelecido que não se pode falar de anterioridade e posterioridade de um item sem deixar claro com o quê o item em questão está sendo comparado (1036a 12-16). Para exemplificar, o autor coloca a tese defendida por ele em uma condicional (1036a 16-19), indicando que esse assunto deve ser mais analisado antes de chegarmos a uma conclusão definitiva: se ele estiver certo e o composto universal (animal/círculo/ângulo reto) for co-extensivo com sua essência (alma/*ser para círculo/ser para ângulo reto*), o ângulo reto particular (ângulo reto com matéria [sensível]) será logicamente e definicionalmente posterior ao ângulo reto universal/*ser para ângulo reto* (ângulo reto sem matéria), visto que aqueles não possuem definições e, portanto, só poderão ser conhecidos através da definição da forma ou do composto universal (dependendo de como ele irá estabelecer que os compostos universais podem ser definidos). Já estes, forma e composto universal, serão posteriores aos itens contidos em sua definição do mesmo modo (1036a 16-23). Por outro lado, ele diz nas últimas linhas do capítulo que se ele estiver errado e a essência for distinta daquilo de que ela é essência (o composto) a ordem constatada por ele estará errada (1036a 24-25).

4.3 A investigação sobre as partes da forma em VII.11

As primeiras sentenças de VII.11 expõem qual problema será abordado no capítulo, a saber, quais partes são exclusivamente da forma e quais são do composto (1036a 26-31). O motivo disso é que, se tomamos como parte da forma uma parte que, na verdade, é da matéria, iremos definir as

¹⁵² “So his explanation that matter is indefinite turns out to be short-hand for a longer explanation: because matter is indefinite it requires a form; but the relation between matter and form is such that their composition lacks the kind of strict unity required of definitions, which only definitions of essences or forms can satisfy”.

coisas erroneamente, visto que a definição deve mencionar apenas as partes da forma. Evidentemente, os indômitos interpretam que o objetivo do capítulo é distinguir quais partes são da forma e, por conseguinte, do composto universal, e quais são do composto individual, pois este contém a matéria sensível.

A investigação se inicia com a proposta de um experimento mental:

“(i) Para todas as coisas que manifestamente sobrevêm a materiais distintos em 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 essência do círculo, pelo fato de que o círculo se separa deles; (ii) por outro lado, nada impede que seja de maneira semelhante para todas as coisas que não percebemos separadas [sc. de seus materiais], como se todos os círculos percebidos fossem de bronze, pois, neste caso, não menos que no caso anterior, o bronze não seria algo que pertence à forma; mas seria difícil subtraí-lo pelo pensamento”¹⁵³ (1036a 31-b 3).

Como aponta Menn (IId, p.14), tal procedimento tem origem platônica. Os dialéticos, a partir da observação de que o círculo se dá em diversos tipos de matérias sensíveis, estabelecem que sua definição não deve mencionar nenhuma matéria (i).¹⁵⁴ Eles pretendem, para além disso, que não só objetos geométricos sejam definidos de tal maneira, mas que *toda* definição se dê assim, sob a hipótese de que, apesar das outras categorias de ente só ocorrerem em uma matéria (como homem só se dá em carnes e ossos), a coincidência entre a forma destes com apenas uma matéria determinada seria meramente acidental (ii). Segundo eles, a resistência em aceitar que toda definição deva ser feita sem matéria, tal como a do círculo, se dá precisamente em razão desse acaso: porque a forma só aparece em um tipo de matéria, em alguns casos, o pensamento tem dificuldade em imaginar essa forma separada de sua matéria contingente (1036b 3-7). Como acertadamente diz Angioni, o argumento platônico supõe que “a separabilidade, embora seja condição suficiente para excluir a matéria da definição da forma, não é condição necessária” (2008, p. 227). Dessa maneira, de acordo com eles, o fato de que algumas formas só ocorrem em um tipo específico de matéria não seria impedimento para, mesmo assim, excluir a matéria da definição da forma.¹⁵⁵

¹⁵³ “ὅσα μὲν οὖν φαίνεται ἐπιγιγνώμενα ἐφ’ ἐτέρων τῶ εἶδει, οἷον κύκλος ἐν χαλκῷ καὶ λίθῳ καὶ ξύλῳ, ταῦτα μὲν δῆλα εἶναι δοκεῖ ὅτι οὐδὲν τῆς τοῦ κύκλου οὐσίας ὁ χαλκὸς οὐδ’ ὁ λίθος διὰ τὸ χωρίζεσθαι αὐτῶν: ὅσα δὲ μὴ ὀρᾶται χωριζόμενα, οὐδὲν μὲν κωλύει ὁμοίως ἔχειν τούτοις, ὥσπερ κἂν εἰ οἱ κύκλοι πάντες ἐωρῶντο χαλκοῖ: οὐδὲν γὰρ ἂν ἦττον ἢν ὁ χαλκὸς οὐδὲν τοῦ εἶδους: χαλεπὸν δὲ ἀφελεῖν τοῦτον τῇ διανοίᾳ”.

¹⁵⁴ Como veremos, para Aristóteles, isso é um equívoco, pois até mesmo os entes geométricos mencionam um tipo de matéria em suas definições (a matéria inteligível tomada universalmente).

¹⁵⁵ Como bem nos lembra Menn (IId, p. 15), esse procedimento parece remeter à *República* VII: “Vou mostrar-te – continuei –, caso vejas como certas percepções não convidam a inteligência a refletir, por ser suficiente a decisão dos sentidos, enquanto outras insistem com ela para que as examine, por não fornecerem as sensações nenhuma conclusão sadia” (523a-b, tradução de Carlos Alberto Nunes). Platão parece, nesta passagem, insistir que todos os dados obtidos pelos sentidos devem ser examinados pelo pensamento, de modo que não sejamos enganados achando que algumas coisas são tal qual nos aparecem. Ora, o argumento abordado no começo de VII.11 parece partir do mesmo princípio: embora algumas coisas pareçam necessariamente unidas, como a forma de homem parece estar necessariamente unida à

Aristóteles prossegue com o texto dizendo que alguns dos que defendem esse tipo de definição vão ainda mais além, propondo que a definição dos entes geométricos não deve mencionar nem mesmo a linha, que é matéria inteligível: “alguns já se embaraçam também a respeito do círculo e do triângulo, como se não fosse adequado definí-los por linhas e pelo contínuo [...]. E reduzem tudo aos números, e afirmam que a definição da linha é a definição do dois”¹⁵⁶ (1036b 8-10, 12-13). Com efeito, os que assim procedem parecem supor que, se a definição de homem pode ser separada de sua matéria, a definição das figuras geométricas também deve poder (Menn, II.d, p. 16). Todavia, isso gera um impasse: se os mesmos que reduzem tudo às Formas, também reduzem estas aos números e os números ao Um, todas as coisas teriam como definição última o Um.¹⁵⁷ Sobre isso o Estagirita, em *Física* I.2, diz:

“se afirmam que todos os entes são um pela definição (como roupa e veste), decorre que propõem o argumento de Heráclito: são o mesmo *ser para bom* e *ser para ruim*, como também *ser para bom* e *ser para não bom* – de modo que uma mesma coisa será boa e não-boa, assim como homem e cavalo, e tal argumento não dirá que os entes são um só, mas sim que não são nada[...]”¹⁵⁸ (185b 19-24, tradução de Angioni).

Nessa passagem, o autor fala sobre as consequências últimas de se proceder de maneira reducionista: se tudo pode ser reduzido ao Um, todas as coisas serão idênticas, até mesmo os contrários, como o bom e o não-bom. Esses mesmos resultados são apontados em VII.11 – embora de maneira mais direta –, o que leva Aristóteles a concluir, no capítulo, que a utilização do método platônico e pitagórico leva ao absurdo de que todas as coisas são uma só (1036b 20). Em vista disso, ele diz, na sequência, que eliminar a matéria de todas as definições, tal como eliminamos o bronze da definição de círculo, é uma proposta sem sentido, dado que alguns itens não se dão como o círculo:

carnes e ossos, devemos nos esforçar para separá-las, pois pode ser o caso de estarmos nos deixando levar por evidências sensoriais e, na verdade, essa coincidência de forma e matéria seja puramente circunstancial.

¹⁵⁶ “ἀποροῦσί τινες ἤδη καὶ ἐπὶ τοῦ κύκλου καὶ τοῦ τριγώνου ὡς οὐ προσήκον γραμμαῖς ὀρίζεσθαι καὶ τῷ συνεχεῖ [...]. καὶ ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμούς, καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναι φασιν”.

¹⁵⁷ Aristóteles está se referindo tanto aos platônicos quanto aos pitagóricos: “De fato, os Pitagóricos afirmam que os entes são por imitação dos números” (*Met.* I.6, 987b 10). “Assim, Platão delimitou desse modo a respeito das coisas que estamos investigando. Pelo que foi dito, é evidente que ele utilizou-se apenas de duas causas, a causa do ‘o que é’ e a causa conforme à matéria (de fato, as Formas são causas do ‘o que é’ para as demais coisas, e o Um o é para as Formas)” (I.6, 988a 7-10).

¹⁵⁸ “ὄντα πάντα ὡς λώπιον καὶ μάτιον, τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς: ταῦτόν γὰρ ἔσται ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι, καὶ ἀγαθὸν καὶ μὴ ἀγαθὸν εἶναι – ὥστε ταῦτόν ἔσται ἀγαθὸν καὶ οὐκ ἀγαθόν, καὶ ἄνθρωπος καὶ ἵππος, καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδέν [...]”.

“(a) É 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* [...] (b) Os dois casos [do círculo e do homem], 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; (c) de fato, a mão é parte do homem não de qualquer modo, mas apenas a que é capaz de executar a função, de modo a ser animada; no entanto, não sendo animada, não é parte do homem”¹⁵⁹ (1036b 22-24, 28-32).

Em (a), o Estagirita aponta que algumas coisas são *isto nisto*, isto é, uma forma em uma matéria. A finalidade de dizer isso, nesse contexto, é assinalar que, se uma definição deve ser capaz de revelar as características mais importantes de algo, caso o objeto definido seja uma substância composta, é de se esperar que sua definição mencione ambas as partes que a compõem (Angioni, 2008, p. 290). Desse modo, uma definição que mencionasse apenas a forma não estaria completa, pois deixaria de fora uma das partes relevantes para a coisa. Por conseguinte, em (b), Aristóteles afasta a comparação entre a definição do círculo e a definição do homem, dado que eles possuem relações distintas com a matéria sensível. Enquanto o primeiro não implica o bronze de nenhuma maneira, posto que essa matéria não é sua matéria apropriada, o segundo tem uma relação de implicação mútua com sua matéria, visto que, da mesma maneira que não há alma sem corpo (*De Anima* II.1 413a 3-4), este, se não for animado, apodrece. Por isso, é concluído, em (c), que apenas a matéria animada deve ser considerada parte do homem. Ainda, é importante ressaltar que o movimento das substâncias naturais, mencionado em (b), não se refere às alterações da matéria sensível, que está sujeita ao devir. Como vimos, a matéria universal não pode ser concebida de tal modo. Assim, o movimento citado na passagem diz respeito às capacidades características das substâncias naturais, como locomoção, crescimento, nutrição, pensamento e outros (*De Anima* II.2 413a 23-25) (Angioni, 2008, p. 289).¹⁶⁰

A interpretação de Frede é a de que, nessa passagem, Aristóteles estaria apenas apontando as diferenças entre as definições da ciência geométrica e as definições da ciência da natureza. Embora os entes geométricos, para o Estagirita, não possam existir separados da matéria sensível, suas definições podem ser feitas sem menção à matéria sensível, posto que o estudo desse tipo de ente é feito *como se* eles fossem separados da matéria. Desse modo, defini-los assim não levaria a ciência geométrica a nenhum erro. Entretanto, se procedermos da mesma maneira com os objetos das

¹⁵⁹ “διὸ καὶ τὸ πάντα ἀνάγειν οὕτω καὶ ἀφαιρεῖν τὴν ὕλην περιέργον: ἕνια γὰρ ἴσως τὸδ’ ἐν τῷδ’ ἐστὶν ἢ ὡδὶ ταδὶ ἔχοντα. [...] τὸ δ’ οὐχ ὅμοιον: αἰσθητὸν γὰρ τι τὸ ζῷον, καὶ ἄνευ κινήσεως οὐκ ἔστιν ὀρίσασθαι, διὸ οὐδ’ ἄνευ τῶν μερῶν ἐχόντων πῶς. οὐ γὰρ πάντως τοῦ ἀνθρώπου μέρος ἡ χεὶρ, ἀλλ’ ἡ δυναμένη τὸ ἔργον ἀποτελεῖν, ὥστε ἐμψυχος οὕσα: μὴ ἐμψυχος δὲ οὐ μέρος”.

¹⁶⁰ Levando isso em consideração, Peramatzis propõe a seguinte definição para a forma de homem: “being a rational soul embodied in a certain type of organic/functional body capable of (e.g.) growth, alteration, and locomotion” (2011, p. 8). A inclusão de todas essas capacidades, no entanto, me parece uma extrapolação, visto que a menção a um corpo orgânico e funcional que é animado por uma alma racional parece ser menção suficiente ao movimento.

ciências naturais, consequências desastrosas se seguiriam, já que estes objetos não são estudados enquanto separados da matéria sensível, mas enquanto unidos a ela. Por exemplo, caso um filósofo da natureza tomasse o ser humano como capaz de ser sem matéria, ele jamais alcançaria um entendimento apropriado de seu objeto de estudo, posto que só podemos entender o ser humano em sua completude quando levamos em conta suas partes materiais (Frede, 1990, p.120). Apesar de admitir essa diferença, Frede diz que há maneiras de definir ser humano sem fazer referência às suas partes materiais e, ao mesmo tempo, sem dar a entender que o ser humano pode existir sem partes materiais:

“We can, e.g., define a human being as, among other things, capable of perception, more specifically capable of sight, hearing, taste, smell and touch. For defining a human being in this way we explicitly only refer to its form, or rather to parts of its form. But we do this in such a way as to make it perfectly clear that a human being cannot exist without material parts. For the ability to touch, e.g., does presuppose material parts” (Frede, 1990, p.120).

É nessas circunstâncias que a recapitulação que fizemos no capítulo 1 se mostra útil, pois a interpretação de Frede parece não levar em conta o contexto geral em que a *Metafísica* e, principalmente, seus livros centrais se dão. Como vimos, Aristóteles está a todo momento discutindo as teorias adversárias e contrapondo sua visão à perspectiva platônica e pitagórica. Estes, com efeito, defendiam que a alma humana pode ser separada de seu corpo e que ela pode, até mesmo, se dar em um corpo que não lhe é próprio (como concebiam os defensores da metempsicose). Assim, porque viam a matéria como algo accidental para a forma, eles propõem definições reducionistas, tal como o faz Frede. Tendo em mente essas circunstâncias, é difícil entender de que maneira Aristóteles poderia propor uma definição que não menciona nenhum tipo de matéria, visto que seus predecessores, ao contrário do que Frede sugere, não iriam pressupor matéria alguma a partir de uma definição que mencione apenas a forma.¹⁶¹ Além disso, a distinção entre uma definição física e uma definição supostamente metafísica é disparatada, posto que não é claro de que maneira uma investigação metafísica poderia ser feita sobre substâncias naturais sem envolver nenhuma menção ou investigação também da matéria, posto que, por exemplo, a alma não é separada do corpo e, por conseguinte, um estudo da alma só seria possível levando em conta também ele.¹⁶² Percebe-se, portanto, que a posição indômita é preferível à purista. Por isso, no que se segue, não nos preocuparemos mais em abordar a posição de Frede.

Voltemos, então, à análise textual. Havíamos dito que Aristóteles se compromete com a ideia de que algumas coisas são *isto nisto*, uma forma em uma matéria, e que o caso do homem não

¹⁶¹ Para mais críticas à posição de Frede, ver Peramatzis, 2001, pp. 132-137 e Whiting, 1991, pp. 629-630.

¹⁶² Voltaremos a esse assunto mais adiante.

é semelhante ao caso do círculo. Em seguida, algumas considerações sobre a definição de círculo são feitas (1036b 32-a 5). Sobre isso, o autor diz que os semicírculos não são parte da definição de círculo universal, mas apenas dos círculos particulares. Como vimos, os segmentos de linha estão para os círculos particulares, assim como as partes do corpo estão para homem, pois as definições das partes fazem menção ao todo, mas o todo não deve fazer menção às partes assim tomadas. Logo, não é espantoso que a definição de círculo universal não inclua os semicírculos.

Depois disso, o Estagirita diz: “É evidente também que a alma é a *ousia* primeira, ao passo que **o corpo é matéria**, e o homem (ou o animal), por sua vez, é o composto de ambas enquanto universal”¹⁶³ (1037a 5-7, grifo meu). O diferencial dessa passagem é que, pela primeira vez na discussão sobre esse tema, a matéria de homem é tomada em sua completude, ao invés de ser tomada em partes, como mão, carne e ossos. A menção ao corpo, nesse contexto, sinaliza que a matéria da forma não só deve ser tomada universalmente e, assim, não ser sujeita ao devir, como também deve remeter a um todo integral (Angioni, 2008, p. 300). Além disso, com esse trecho, Aristóteles se distancia tanto dos moldes fisicistas quanto dos moldes platônicos, uma vez que as partes da definição que ele propõe não são apenas uma lista de componentes materiais com descrições acerca de sua organização, tampouco são tais como gênero e diferença (Menn, *IId*, p. 19).

Entretanto, na sequência, o autor ainda concede espaço às teses adversárias ao mencionar tanto sua posição quanto a dos demais: “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 o composto), mas, por outro lado, se Sócrates é, sem mais, esta alma e este corpo, o particular é tal como o universal”¹⁶⁴ (1037a 7-10). O trecho parece se referir à posição platônica, que defende que Sócrates é apenas sua alma, e a posição expressa por Aristóteles ao longo de VII.10-11, que defende que algumas coisas são apenas *isto nisto*, ou seja, uma forma em uma matéria. Caso sua posição se confirme, então, o particular se dará como o universal, que também é composto por matéria e forma.

O motivo de tal concessão é que a *Metafísica* tem como propósito a investigação das primeiras causas e princípios e não a definição das substâncias sensíveis. O exame destes nos livros centrais é feito tendo em vista um dos caminhos para as causas, como mostramos no início da dissertação. Em razão disso, a exposição sobre os entes sensíveis é feita apenas de maneira

¹⁶³ “δῆλον δὲ καὶ ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὁ δ’ ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῷον τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου”.

¹⁶⁴ “Σωκράτης δὲ καὶ Κορίσκος, εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ Σωκράτης, διττόν (οἱ μὲν γὰρ ὡς ψυχὴν οἱ δ’ ὡς τὸ σύνολον), εἰ δ’ ἀπλῶς ἡ ψυχὴ ἤδε καὶ τὸ σῶμα τότε, ὥσπερ τὸ καθόλου τε καὶ τὸ καθ’ ἕκαστον”.

suficiente para mostrar se através deles é possível chegar às causas primeiras e para evidenciar que os itens que os demais filósofos consideravam como sendo princípios e causas dos sensíveis, não podem ser tomados como causas dessa maneira. Por conseguinte, para esses itens continuarem sendo admitidos como algum tipo de princípio ou causa, terá que ser por outra via, dado que eles não desempenham nenhum papel no que se refere às substâncias perceptíveis.

É devido a esse papel secundário da investigação sobre os sensíveis, que Aristóteles algumas vezes soa cauteloso quanto aos resultados obtidos em alguns capítulos. De fato, a *Metafísica* não é o lugar adequado para resolver todos os impasses que o exame de tais entes suscitam. Assim, o autor logo chama nossa atenção para isso, lembrando qual é seu objetivo principal:

“Devemos posteriormente examinar se há, além da matéria de tais [substâncias], alguma outra, e se é preciso procurar alguma outra essência, por exemplo, números ou algo de tal qualidade. Com efeito, é por isso que estamos tentando delimitar algo também a respeito das *ousiai* sensíveis, dado que, de certo modo, o estudo das *ousiai* sensíveis é tarefa da ciência da natureza e da filosofia segunda [...]”¹⁶⁵ (1037a 10-16).

Como podemos perceber, Aristóteles diz explicitamente que o estudo desses assuntos é próprio à filosofia segunda e que sua argumentação acerca das substâncias sensíveis é apenas instrumental. Desse modo, não devemos nos espantar com a insuficiência da abordagem de tais temas na *Metafísica*, visto que a obra que trata com demora das problemáticas provocadas pelo hilemorfismo é a *Física*. Ainda, como vimos, não faz sentido conceber dois tipos de definição para as substâncias naturais, uma física e outra metafísica, visto que o estudo delas é feito pelos físicos e, deve portanto, considerar tanto matéria quanto forma.

Em seguida, o texto menciona o problema da unidade da definição, que questiona como uma definição composta de partes poderia se referir a algo uno (1037a 17-21). Isso, contudo, não é apenas uma preocupação de ordem lógica e definicional, mas, sobretudo, uma preocupação ontológica: se a definição deve refletir a constituição real do objeto definido, como foi frisado diversas vezes em VII.11, é preciso que as partes do objeto que serão mencionadas na definição estejam intimamente ligadas no âmbito ontológico. Para sabermos de que maneira isso se dá, por sua vez, temos que tratar da correlação entre forma e matéria. Abordaremos isso no capítulo seguinte, posto que ainda nos resta analisar a parte final de VII.11:

¹⁶⁵ “πότερον δὲ ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη, καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν ἑτέραν τινὰ οἷον ἀριθμοὺς ἢ τι τοιοῦτον, σκεπτέον ὕστερον. τούτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία [...]”.

“(1) Também está dito que, na definição da *ousia*, **não podem estar contidas as coisas que são partes como matéria** – (2) pois nem sequer são partes desta essência, mas sim da substância composta, da qual, de certo modo, (3) há e não há definição: junto com a matéria certamente não há (de fato, não é possível determinar qual é a matéria), mas há definição segundo a *ousia* primeira [...]”¹⁶⁶ (1037a 24-28, tradução de Angioni [2008], grifo meu).

A parte (1) da passagem pode parecer estranha à primeira vista, pois parece que Aristóteles volta atrás em sua decisão de que a definição deve mencionar matéria. Entretanto, se considerarmos que a matéria à qual o autor se refere em (1) é a matéria sensível, sujeito de geração dos compostos individuais, e que a *ousia* mencionada se refere ao composto universal, não há contradição alguma, dado que a definição destes compostos só mencionam a matéria da forma. Com efeito, se nossa sugestão está correta, o trecho (2) se refere à essência como *definiens* do composto universal, ao passo que “substância composta” se refere ao composto individual, posto que este sim comporta matéria geracional. Tendo isso em vista, em (3), o Estagirita diria que não há definição junto com a matéria, se referindo à matéria sensível, enquanto que a definição possível seria feita através da *ousia* primeira, que é a essência dos compostos universais, admitiria apenas a matéria da forma.

A continuação da passagem exposta acima é composta basicamente de exemplos:

“[...] (I) por exemplo: de homem, é definição a definição da alma; (II) de fato, a essência é a forma inerente, a partir da qual, juntamente com a matéria, designa-se a substância composta – (III) por exemplo, a concavidade (com efeito, a partir dela e do nariz se dá o nariz adunco e a aduncidade: ‘nariz’ ocorrerá, neste caso, duas vezes) – (IV) mas, na substância composta, por exemplo, em nariz adunco ou em Cálías, deve estar contida também a matéria”¹⁶⁷ (1037a 28-33, tradução de Angioni [2008]).

Em (I), “homem” deve ser tomado como composto universal, visto que Aristóteles aponta que sua definição é a definição da alma e os compostos individuais, como vimos, não são passíveis de definição. Uma vez que a essência já possui a matéria da forma, a matéria referenciada em (II) só pode ser a matéria sensível, que, juntamente com a forma, designa, então, a substância composta individual. O trecho (III), por sua vez, é curioso. Levando em conta o contexto do exemplo anterior, no qual o Estagirita menciona a alma como forma, que juntamente com a matéria designa uma substância individual, a concavidade mencionada em (III) deve ser tomada como forma, pois a partir dela e de uma matéria (o nariz) surge um composto (nariz adunco). Na sequência, Aristóteles diz que se a concavidade junto com o nariz gera a aduncidade, o termo “nariz” ocorrerá duas vezes: se nariz côncavo é nariz adunco, o *definiens* repete uma parte do *definiendum*.

¹⁶⁶ “καὶ ὅτι ἐν μὲν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τὰ οὕτω μόρια ὡς ὕλη οὐκ ἐνέσται—οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἐκείνης μόρια τῆς οὐσίας ἀλλὰ τῆς συνόλου, ταύτης δὲ γ’ ἔστι πῶς λόγος καὶ οὐκ ἔστιν: μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν (ἀόριστον γάρ), κατὰ τὴν πρώτην δ’ οὐσίαν ἔστιν [...]”.

¹⁶⁷ “οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος: ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς [30] ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία, οἷον ἡ κοιλότης (ἐκ γὰρ ταύτης καὶ τῆς ῥινὸς σιμῆ ρίς καὶ ἡ σιμότης ἐστὶ δις γὰρ ἐν τοῦτοις ὑπάρξει ἡ ρίς) —ἐν δὲ τῇ συνόλῳ οὐσία, οἷον ῥινὶ σιμῆ ἢ Καλλία, ἐνέσται καὶ ἡ ὕλη”.

Todavia, esse problema definicional já foi resolvido em VII.5-6. Nestes capítulos, o impasse acontece porque, quando tomamos “adunco” ou “aduncidade” como o nome do composto “nariz adunco”, acabamos ocorrendo em um psitacismo, posto que se adunco é “nariz adunco”, nariz adunco é nariz “nariz adunco” (1030b 30-1031a 1). A solução para isso, por seu turno, aparece em um trecho de VII.6 (1031b 22-8), no qual Aristóteles estabelece que os nomes das afecções podem se referir tanto às afecções em si mesmas quanto ao conjunto de afecção e sujeito da afecção. Dessa maneira, adunco pode se referir à aduncidade ou ao composto nariz adunco e, portanto, o “adunco” em “nariz adunco” não designaria o composto “nariz adunco”, mas um tipo de concavidade, de modo que substituir “adunco” por “nariz adunco”, nesse caso, seria um equívoco. Tendo isso em mente, o problema apontado não ocorre, já que a definição de adunco e nariz adunco não serão iguais (Angioni, 2008, p. 203).

A menção de um problema já solucionado pode parecer estranha, mas tem um propósito no contexto de VII.11. De acordo com Angioni (2000, p. 314-318), ao admitir que as definições devem se dar apenas a partir das partes da forma, Aristóteles rejeita a definição de adunco como modelo para a definição dos demais compostos, posto que a definição de adunco deveria ser feita através das partes de sua forma, isto é, concavidade e matéria da concavidade. Por se tratar da definição de adunco, a matéria de sua forma deveria ser nariz, contudo, para definirmos adunco, temos que acrescentar sua matéria, o nariz, como algo externo à sua forma, dado que concavidade é uma forma geométrica, que tem como matéria a linha/superfície e não o nariz.

Dessa maneira, a adoção do modelo de adunco para definir substâncias naturais daria razão à concepção platônica de que a forma dos entes naturais sobrevém à matéria como algo extrínseco, como se a relação entre matéria e forma fosse meramente accidental. Em razão disso, em (IV), nariz adunco é tomado juntamente com um composto individual (Cálias), visto que compostos individuais contêm a matéria sensível e esse tipo de matéria é, de fato, accidental à forma. Nesse sentido, as linhas finais do capítulo são bastante apropriadas:

“(a) Também está dito que cada coisa e ‘aquilo que seu ser é’ são, em alguns casos, idênticos, como no caso das essências primeiras – por exemplo, curvatura e o *ser para curvatura*, se é primeira (**entendo por “primeira” a essência que não se diz por certa coisa estar presente em algo diverso, em algo que subjaz como matéria**) –, (b) mas que não são idênticos no caso das coisas que são como matéria ou tomadas juntamente com a matéria, nem se forem uma só por concomitância, como Sócrates e o musical (pois estes são [o mesmo] por concomitância)”¹⁶⁸ (1037a 33-b 7).

¹⁶⁸ “καὶ ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον ἐπὶ τινῶν μὲν ταυτό, ὥσπερ ἐπὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν, οἷον καμπυλότης καὶ καμπυλότητι εἶναι, εἰ πρώτη ἐστὶν (λέγω δὲ πρώτην ἢ μὴ λέγεται τῷ ἄλλῳ ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὕλη), ὅσα δὲ ὡς ὕλη ἢ ὡς συνειλημμένα τῇ ὕλει, οὐ ταυτό, οὐδ’ εἰ κατὰ συμβεβηκὸς ἔν, οἷον Σωκράτης καὶ τὸ μουσικόν: ταῦτα γὰρ ταῦτα κατὰ συμβεβηκὸς”.

Em (a), Aristóteles ressalta que apenas em alguns casos há identidade entre a essência e aquilo para o que ela é essência e especifica as condições em que isso acontece, a saber, apenas nos casos em que estamos tratando de essências primeiras. No esclarecimento do que seriam estas, o Estagirita toma “algo diverso” como equivalente a “algo que subjaz como matéria”, evidenciando que o sentido de matéria aqui tomado é o de matéria sensível. Portanto, não se trata de excluir todo tipo de matéria, como a matéria da forma. Com efeito, a relação desta com a forma não é heterogênea, mas homogênea, tal que há uma implicação mútua entre elas. A noção de essência primeira excluiria, então, os entes particulares, mas preservaria os universais, pois apenas estes seriam idênticos às suas essências. Além disso, o trecho (b) agrupa, juntamente com os particulares, os demais itens que possuem uma definição por acréscimo, como os compostos acidentais (Sócrates músico). Poderíamos expandir ainda mais este grupo incluindo o exemplo de nariz adunco, utilizado pouco antes, já que, como vimos, sua definição também é feita através da adição de uma matéria acidental à sua forma. Sobre isso, diz Angioni:

“Não surpreende que Cálías e nariz adunco tenham sido listados lado a lado, como se fossem entidades de um mesmo gênero: os argumentos adversários contra a definibilidade das substâncias compostas confundem compostos individuais como Cálías e compostos universais, como o nariz adunco ou a aduncidade. De fato, a aduncidade é uma qualidade (a concavidade) que está presente em algo diverso (a nariz), e esse algo diverso subjaz como matéria do adunco e como pressuposto sempre implícito quando se diz “adunco”. Poder-se-ia julgar que Cálías satisfaz a mesma descrição: de certo modo, Cálías é a forma do ser humano, presente em algo diverso (a matéria sensível). Se não se admite a distinção entre dois usos do termo ‘matéria’ [...] não há como distinguir entre composto individuais e universais” (2008, p.269-270).

Capítulo 5: A unidade das substâncias e a prioridade da forma

No capítulo anterior, vimos que a interpretação purista não reflete o pensamento aristotélico. Mas, para além disso, se ela fosse adotada, teríamos que lidar com sérias dificuldades quanto à questão da unidade das substâncias, visto que, ainda que aqueles que defendem essa análise não admitam que a forma pode ser separada da matéria no nível ontológico, eles defendem que a forma é separável em sua noção. Neste caso, ela poderia ser definida de maneira autônoma e completa, sem necessitar nenhum elemento externo, mas, para realizar-se, precisaria de uma matéria que lhe é heterogênea. Como dissemos, o próprio Frede (1990, pp. 126) compara a unidade da substância à unidade dos compostos acidentais, alegando que apenas a forma sem matéria seria de fato una.¹⁶⁹

A abordagem indômita, por sua vez, concebe que a forma não se dá sem uma matéria e que esta deve ser mencionada de alguma maneira na definição daquela. No entanto, se a definição reflete a estrutura ontológica do *definiendum* e a definição das substâncias naturais possui partes, como essas partes podem constituir algo uno em si mesmo (cf. 1036a 17-21)? O que faz com que forma e matéria funcional possuam a unidade típica de uma substância? Ainda, como conciliar a separabilidade e anterioridade da forma, expressa em VII.3, com o fato de que a forma não pode ser sem matéria nem no âmbito ontológico, nem no âmbito definicional? Para tentar responder essas complexas questões, ou ao menos apontar o caminho a ser seguido para resolvê-las, abordaremos VII.17, algumas partes do livro VIII e outras obras.

5.1 Forma como causa em VII.17

O capítulo VII.17 começa dizendo que a investigação sobre os princípios e causas primeiras será reiniciada a partir de um novo ponto de vista e reiterando que o exame das substâncias sensíveis se dá tendo em vista o objetivo principal da obra (1041a 6-9). Esse recomeço é uma análise dos resultados obtidos nos capítulos anteriores, nos quais Aristóteles abordou as quatro acepções mais aceitas para designar o que é a *ousia* (entendida tanto como substância quanto como essência: o subjacente (analisado em VII.3), a essência ou *o que o ser é* (analisado em VII.4-6, do ponto de vista lógico, em VII.7-9, do ponto de vista da geração, e em VII.10-11 do ponto de vista hilemórfico e definicional), o universal e o gênero (analisados em VII.13-16). Assim, o autor se propõe a estabelecer, recolhendo o que fora determinado nos capítulos anteriores, de que modo a

¹⁶⁹ O problema mais direto que essa interpretação causa no contexto da *Metafísica* é de fato o da unidade da substância, mas ela também acarreta graves dissonâncias com outras obras de Aristóteles, nas quais ele se posiciona claramente quanto ao tema das definições de substâncias sensíveis. Algumas das obras que merecem menção nesse contexto, embora de certa maneira esse posicionamento seja refletido em todo o *corpus* do autor, são as obras biológicas, como *Partes dos Animais* e *Geração dos Animais*, e também *De Anima* e *Física*.

forma seria causa. Nesse sentido, VII.17 não deve ser visto como algo que vai além do que foi proposto em VII.3. Por outro lado, porque o Estagirita se utiliza de um novo método em VII.17, não utilizado na obra anteriormente, ele se destaca com relação aos demais capítulos.

Esse método tem como base a teoria da demonstração científica desenvolvida em *Segundos Analíticos*. Nesta obra, Aristóteles distingue quatro tipos de investigação e estipula que cada uma delas se dá através do exame de perguntas distintas. O primeiro tipo de investigação (i) tem o propósito de conhecer se uma propriedade está presente em um sujeito, tendo como pergunta “que/se é” (89b25-28). Por exemplo, quando investigamos se a lua sofre eclipse ou não, estamos investigando se o atributo “privação de luz” se dá no sujeito “lua”. Depois de apreendermos “que” uma propriedade se dá em um sujeito, perguntamos, então, sobre o “por que” (2). Esse segundo tipo de análise (ii) investiga a causa de um determinado atributo (privação de luz) pertencer a um determinado sujeito (lua). O terceiro tipo de questão (iii), por sua vez, é sobre “se é ou não é o caso” e busca saber se determinada entidade existe, por exemplo, se centauro existe, ou se deus existe. Isso consiste em investigar “se é ou não é simplesmente e sem mais” (89b34), diferentemente da primeira questão, que investiga se um atributo está presente em um sujeito. Por fim, quarto tipo de questão (iv) procura “o que é” e só ocorre depois de ter sido estabelecido se é o caso, que é tarefa do terceiro tipo de investigação (89b34-35). Desse modo, só se busca pela definição de algo, após já ter sido estabelecido que esse algo existe/é o caso.

Tendo os quatro tipos em mente, podemos perceber que há uma diferença entre os dois primeiros tipos de investigação e os dois últimos. Enquanto as questões dos primeiros se formulam de maneira predicativa (se A se atribui a C , e por que A se atribui a C – ambas com atributo e sujeito), as questões dos últimos não o fazem (se x é o caso, o que é x – sem estrutura de sujeito e atributo). Contudo, se admitimos que x pode ser desmembrado em A atribuído a C , como eclipse (x) é privação de luz (A) na lua (C), vemos que as últimas questões (iii e iv) podem ser reduzidas às primeiras (i e ii). Assim, investigar se x é o caso (iii) é o mesmo que investigar se A se atribui a C (i), como, por exemplo, investigar se é eclipse é o caso, é o mesmo que investigar se privação de luz ocorre na lua. Da mesma maneira, investigar o que é x (iv), seria o mesmo que investigar por que A se atribui a C , de modo que a definição de x seria equivalente à causa de x ser A atribuído a C , como a definição de casa (x), por exemplo, poderia ser reduzida à abrigo, que é a causa de determinada organização (A) ser atribuída à tijolos e pedras (C).¹⁷⁰ As duas questões predicativas (i e ii) (nas quais as questões iii e iv foram convertidas), por sua vez, também podem ser reduzidas. Apesar de

¹⁷⁰ Isso ficará claro mais adiante.

serem perguntas distintas, ambas, de alguma maneira, procuram pela causa: ao investigarmos se *C* se atribui à *A*, estamos investigando se é possível que *C* se atribua a *A*, isto é, o que permite que o atributo *C* se atribua ao sujeito *A* (89b37-90a7)(Angioni, 2000, p. 636). Assim, investigar “que” (i) e investigar “por que” (ii) tem como objetivo último identificar se há uma causa (i) e que causa é essa (ii) que faz com que um atributo seja atribuído a um sujeito. A partir disso, percebe-se que todas as perguntas, em última instância, procuram pelo intermediador de dois termos: “Assim, decorre que, em todas as investigações, investiga-se ou se há intermediador, ou 'o que é' o intermediador. Pois o intermediador é a causa, e é ela que se investiga em todos esses casos”¹⁷¹ (II.2, 90a5-7, tradução de Angioni¹⁷²).

Por isso, em VII.17, Aristóteles irá dizer que “investigar por que uma coisa é ela mesma consiste em nada investigar”¹⁷³ (1041a14), posto que isso levaria à tautologia (Menn, IIe, p.3; Burnyeat, 2001, p. 59). Desse modo, não se investiga por que homem é homem, ou por que musical é musical, “justamente porque não se articula uma distinção entre os itens cuja relação se afigurasse como problemática” (Angioni, 2000, p.635). Na sequência, o Estagirita explica que uma pergunta como “por que homem é homem?”, na verdade, não pode ser entendida como “porque *x* é *x*?”. Ao invés disto, quando uma pergunta é feita desse modo, devemos compreendê-la de outra maneira, a saber, “por que homem é um animal desse tipo?”¹⁷⁴ (1041a 20-21), ou, “por que *A* se atribui a *C*?”. Em outras palavras, é preciso desmembrar o item *x* da questão inicial para evidenciar sua estrutura composta.

Aristóteles ressalta que muitas vezes essa forma desarticulada dos itens não é explícita graças à linguagem ordinária, que nominaliza a ocorrência de fenômenos complexos, fazendo com que eles pareçam ser simples (Angioni, 2014, p.85-88). No caso da investigação da pergunta “o que é homem?”, não devemos nos confundir pensando que isso é o mesmo que investigar “por que *A* é *A*?”, ao contrário, precisamos proceder do modo apresentado acima, desarticulando o termo *x* (homem), para explicitar o que de fato se investiga, a saber, “por que é homem [*x*] este corpo [*C*] que tem tal e tal característica [*A*]?”¹⁷⁵ (1041b7-8), ou “por que uma coisa se atribui a outra?” (1041a10-11).¹⁷⁶

¹⁷¹ “συμβαίνει ἄρα ἐν ἀπάσαις ταῖς ζητήσεσι ζητεῖν ἢ εἰ ἔστι μέσον ἢ τί ἐστι τὸ μέσον. τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασιν δὲ τοῦτο ζητεῖται.”

¹⁷² Todas as traduções de *Segundos Analíticos* citadas são de Lucas Angioni.

¹⁷³ “τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό, οὐδέν ἐστι ζητεῖν”.

¹⁷⁴ “διὰ τί ἄνθρωπος ἐστι ζῷον τοιονδί”.

¹⁷⁵ “καὶ ἄνθρωπος τοδί, ἢ τὸ σῶμα τοῦτο τοδί ἔχον”.

¹⁷⁶ Poderíamos fazer o seguinte silogismo a partir dessa questão: (P1) Este corpo possui uma alma racional; (P2) Alma racional requer um corpo com tais e tais características; (C) Este corpo possui tais e tais características.

Portanto, nota-se que a investigação a respeito da causa possui uma estrutura geral que se organiza sempre em três: causa, atributo e sujeito. Para esclarecermos isso, vejamos um dos exemplos utilizados por Aristóteles em VII.17. No caso da investigação da pergunta “por que troveja?” (1041a25), primeiro, deve-se desmembrar a questão para mostrar o que essa pergunta realmente pretende investigar. Ela se torna, por conseguinte, “por que ocorre estrondo nas nuvens?” (1041a25), que revela a tríade mencionada, com o termo “estrondo” correspondendo ao atributo, o termo “nuvem”, ao sujeito, e a resposta da pergunta correspondendo à causa. Porque esta é fundamentalmente o que estabelece a conexão entre um termo e outro, explicando a ligação entre sujeito e atributo, ela é chamada de intermediador (μέσος) em *Segundos Analíticos* (90a5-7) (Cf. Angioni, 2008, p. 331).

Em seguida, ainda falando sobre a causa, Aristóteles torna evidente o modelo hilemórfico por trás dessa estrutura triádica, dizendo que o que se investiga é a causa da matéria ser algo determinado (1041b5) e que essa causa é a essência (εἶδος/οὐσία, 1041b8). Assim, um dos termos da tríade corresponde à matéria (sujeito) e outro à forma (causa), restando ainda estipular o que seria o terceiro termo: o algo determinado, a tal e tal característica presente na matéria. Ao que tudo indica, o termo faltante deve ser tomado como sendo a noção de diferença (διαφορά), apresentada em VIII.2.¹⁷⁷

Neste capítulo, bem como em todo o livro VIII, forma e matéria são relacionadas com atualidade e potencialidade. A matéria seria potencialmente a substância, no sentido de que ela já está dada, mas ainda não foi atualizada tendo em vista sua forma, como no caso de tijolos e pedras já estarem dados, mas ainda não terem sido organizados de maneira a ser abrigo (1042b9-11). Por conseguinte, o fato da matéria ser algo potencialmente ou efetivamente está ligado à maneira como ela está estruturada: tijolos e pedras só são abrigo efetivamente quando estão dispostos de um determinado modo (1043a7).

Para introduzir o que seria a *diferença*, Aristóteles referencia Demócrito, que julgava haver três diferenças: por configuração, pela posição e pela ordem. Para elucidar o que seriam essas diferenças, podemos fazer uso dos exemplos utilizados pelo Estagirita em I.4, no qual ele também fala sobre as *diferenças* de Demócrito: a diferença de configuração se daria tal como a distinção entre A e N, que possuem estruturas distintas; a diferença de ordem seria como a distinção entre AN e NA, que possuem os mesmos elementos, mas são ordenadas de maneiras diferentes; e a diferença de posição seria tal qual a distinção entre Z e N, que só são diferentes porque um está na vertical e o

¹⁷⁷ Cf. Charles, 2000, p. 288 ss.

outro na horizontal (985b17-19).¹⁷⁸ O Estagirita, por sua vez, admite incontáveis tipos de *diferença*, de modo que para cada tipo de ser, haveria uma *diferença* distinta (1043a 12 ss). Por exemplo, a madeira é potencialmente banco e potencialmente cama; se ela for disposta de um jeito, será cama, se for disposta de outro, será banco (VIII.4, 1044a 25-27). De acordo com o que vimos de VII.17, a causa dessa organização da matéria seria a forma, ou seja, o que determina o modo como a madeira deverá ser organizada é a função que ela deverá cumprir. Aristóteles não desenvolve exatamente como a forma exerceria esse papel de causa na *Metafísica*, mas indica que o sentido de causa procurado é o de causa eficiente e o de causa final (1041a 28-30). Voltaremos a isso depois.

5.2 A segunda parte de VII.17 e a questão da unidade dos elementos

O tema abordado na segunda parte de VII.17 (1041b 11 ss.) é o da composição das coisas que são unas. A tese defendida por Aristóteles é a de que a forma, que foi estabelecida como causa da matéria ser determinada de um certo modo na primeira parte do capítulo, não pode ser como um elemento, mas deve ser o princípio através do qual os elementos são uma coisa una. É importante lembrar que, nesse contexto, o autor ainda está discutindo com os físicos e os dialéticos, visto que ambos defendiam que a essência ou é um elemento ou é constituída de elementos. No caso dos primeiros, a essência seria um elemento material, ou composta de elementos materiais, ao passo que, para os segundos, a essência seria um elemento formal, ou composta de elementos formais, tal como gênero e espécie (Menn, IIe, p.6).

Assim, o ponto de Aristóteles não é simplesmente que a essência é formal e não material, já que os platônicos tomam a essência como forma, mas também a consideram como um elemento (*Ibidem*, p. 9). Ao invés disso, o Estagirita quer evidenciar que se concebemos as substâncias como sendo composta de elementos, é preciso haver uma causa para a união desses elementos. Para esclarecer isso, ele introduz o exemplo da sílaba e da carne:

“[...] a sílaba não são as letras, isto é, o BA não é idêntico ao B+A, nem a carne é fogo e terra (pois, quando estes itens se desagregam entre si, não mais são o caso a carne e a sílaba, mas as letras continuam a ser, assim como o fogo e a terra); ora, a sílaba é algo mais, não apenas letras, mas também algo distinto, assim como a carne não é apenas fogo e terra, ou o quente e o frio, mas também algo distinto”¹⁷⁹ (1041b 12-19).

Nesse trecho, o autor quer evidenciar que se fosse possível reduzir o ser de um item aos seus elementos, o item em questão seria um mero agregado, tal como uma pilha de pedras, posto que os

¹⁷⁸Cf. Seminara, 2014, p.61.

¹⁷⁹ “ἡ δὲ συλλαβὴ οὐκ ἔστι τὰ στοιχεῖα, οὐδὲ τῶ βα ταὐτὸ τὸ β και α, οὐδ’ ἡ σὰρξ πῦρ και γῆ (διαλυθέντων γὰρ τὰ μὲν οὐκέτι ἔστιν, οἷον ἡ σὰρξ και ἡ συλλαβή, τὰ δὲ στοιχεῖα ἔστι, και τὸ πῦρ και ἡ γῆ): ἔστιν ἄρα τι ἡ συλλαβή, οὐ μόνον τὰ στοιχεῖα τὸ φωνῆεν και ἄφωνον ἀλλὰ και ἕτερόν τι, και ἡ σὰρξ οὐ μόνον πῦρ και γῆ ἢ τὸ θερμὸν και ψυχρὸν ἀλλὰ και ἕτερόν τι”.

elementos são capazes de existir em si mesmos como separados daquilo do que são elementos. Com efeito, as letras de uma sílaba são capazes de existir separadas, bem como o fogo e a terra no caso da carne. No entanto, é evidente que a sílaba e a carne não continuam a existir quando esses elementos são separados, de modo que a unidade desses itens deve ser obtida através de algo de outra ordem, que não seja mais um elemento justaposto. De fato, se a causa da unidade fosse um elemento, não teríamos uma unidade, mas estaríamos apenas incluindo mais um elemento na pilha anterior e ainda seria preciso procurar um princípio capaz de unificar tais elementos da maneira requerida. Assim, se a causa da união sempre for concebida como algo capaz de existir separado, iríamos ao infinito procurando pelo princípio unificante de tais elementos (1041b 19). Por conseguinte, a proposta de Aristóteles não admite que a causa da unidade dos entes possa ser separada daquilo que é causa, como são os elementos.

Como aponta Menn (Ile, p.10), ao proceder dessa maneira, o Estagirita estaria escapando do problema que Platão desenvolve no *Teeteto*. Tal argumento possui dois lados: (i) por um lado, se a sílaba não é a soma de suas letras, mas algo mais, algo que é uno, a sílaba será algo simples e coisas simples não possuem definições, já que definições são feitas através da enunciação de seus elementos constituintes;¹⁸⁰ (ii) por outro, se a sílaba é constituída por seus elementos e é conhecida através deles, a sílaba também não possuirá definição, posto que tais elementos são simples.¹⁸¹ Para evitar o segundo impasse, Aristóteles estabelece que a mera menção às letras (ou aos elementos) não define a sílaba, visto que as letras sem uma organização apropriada não são a sílaba efetivamente, mas apenas potencialmente. Para escapar do segundo, ele defende que, ainda que a sílaba seja de fato algo mais que suas letras, esse algo a mais não é algo simples que existe separado das letras (Cf. Angioni, 2008, p. 347). Ao invés disso, esse princípio unificante pressupõe as letras e as organiza, de modo que a definição de sílaba poderá ser feita através da menção ao modo como suas letras são organizadas (*Ibidem*). É apenas depois que a essência organiza as letras, que estas são sílaba, da mesma maneira que tijolos e pedras só são casa efetivamente depois que passaram pelo processo de construção e foram organizados de uma certa maneira.¹⁸²

¹⁸⁰ “a sílaba dá-se como uma característica única que se gera a partir de uma combinação harmônica dos elementos” (*Teeteto*, 204a, trad. Adriana Nogueira e Marcelo Boeri).

¹⁸¹ “Portanto, se a sílaba é uma pluralidade de elementos e é certo que todo o inteiro e as suas partes são esses elementos, as sílabas e os elementos são igualmente cognoscíveis e expressáveis, já que todas as partes se mostraram o mesmo que o todo inteiro” (*Teeteto*, 205d, trad. Adriana Nogueira e Marcelo Boeri).

¹⁸² Cf. VIII. 3, 1043a7; VIII.4, 1044a 25-27.

5.3 O livro VIII e a unidade ontológica

Como vimos acima, a forma é a causa da organização da matéria, isto é, a forma age em uma matéria que já está dada e a estrutura de um determinado modo, dando origem à substância. A partir disso, no entanto, não foi possível dissipar as preocupações expostas no início do capítulo: ainda não sabemos de que maneira a forma poderia ser anterior à matéria, uma vez que esta é pressuposta por ela, tampouco é claro como a forma, sendo algo distinto da matéria, faria surgir algo dotado de unidade. Para tentar entender melhor esse problema, teremos que recorrer ao livro VIII e a outras obras do Estagirita.

Dissemos anteriormente que o livro VIII relaciona as noções de forma e matéria com as de efetividade e potencialidade, pois, para elucidar o que estava se passando em VII.17, tivemos que antecipar, ainda que de maneira simplificada, o que seriam tais noções. Com efeito, de certo modo, o papel do livro VIII é justamente o de propor conclusões para problemas que não foram suficientemente respondidos no livro anterior. Embora as discussões feitas nele já apontassem para as soluções que Aristóteles explicita em VIII, o livro VII, em sua maior parte, se concentrou em refutar as teorias adversárias e, por isso, algumas questões foram deixadas em aberto. Em vista disso, o livro VIII se inicia dizendo que “é preciso tirar as conclusões do que foi dito e, concentrando o principal, propor um arremate”¹⁸³ (1042a 3-4).

Após uma breve recapitulação do que fora dito anteriormente, Aristóteles elenca mais uma vez os componentes da substância sensível: “É *ousia* o subjacente, de um modo, a matéria (falo da matéria que, não sendo *um certo isto* efetivamente, é em potência *um certo isto*), de outro modo, a definição e a forma (a qual, sendo *um certo isto*, é logicamente separável) [...]”¹⁸⁴ (1042a 26-28). Na sequência, o autor faz algumas considerações sobre a matéria enquanto sujeito de geração e remete à *Física*, dizendo que nela são abordadas as diferenças entre o vir a ser sem mais e o vir a ser não sem mais, isto é, as diferenças entre a geração das substâncias naturais e dos artefatos. Como já vimos quando falamos sobre os níveis de organização da matéria (seção 4.1.1), a produção de artefatos se distingue da geração das substâncias naturais porque neste último caso a matéria próxima, na qual a forma sobrevém, não permanece, mas apenas a matéria elementar permanece.

Além disso, há uma distinção entre a geração de artefatos e substâncias naturais que ainda não abordamos. No primeiro caso, a forma é uma causa externa, que sobrevém à matéria através de

¹⁸³ “ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων συλλογίσασθαι δεῖ καὶ συναγαγόντας τὸ κεφάλαιον τέλος ἐπιθεῖναι”.

¹⁸⁴ “ἔστι δ’ οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὕλη (ὑλὴν δὲ λέγω ἢ μὴ τότε τι οὐσα ἐνεργεῖα δυνάμει ἐστὶ τότε τι), ἄλλως δ’ ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τότε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν”.

uma terceira coisa, como tijolos e pedras são organizados de tal e tal modo por meio da ação do construtor, que tem em vista a produção de uma casa. Nesse exemplo, a forma é a causa final (o *em vista de quê*), presente no pensamento do construtor, ao passo que este é a causa eficiente e a matéria (tijolos e pedras) é o subjacente que é potencialmente casa. A partir da forma de casa (ser abrigo), uma técnica é estabelecida para sua construção, isto é, o modo como a casa será construída é determinado por sua forma: primeiro é preciso fazer a fundação, depois, erguer as paredes, e, por fim, construir o teto.¹⁸⁵ Assim, os passos necessários para a construção da casa e o modo como a matéria será disposta para ser efetivamente uma casa não são determinados pelo construtor. Este é apenas o agente que possibilita que o processo e a *diferença* estabelecidos pela forma sejam efetivados na matéria. Em outras palavras, o construtor irá agir (de acordo com a técnica determinada pela forma) na matéria que está previamente dada e possui a capacidade de ser transformada em casa, para que esta seja disposta de uma maneira tal (também é determinada pela forma) que ela se torne uma casa efetivamente, isto é, para que ela esteja apta a exercer a função de ser abrigo (Cf. *Física* II.8, 199a 8-20, *Met.* VIII.2).

Com relação às substâncias naturais, por sua vez, a forma é uma causa intrínseca, não sendo necessária a ação de nenhum agente externo para que a matéria que é potencialmente *x* passe a ser efetivamente *x*. No caso da geração humana, o sêmen age como causa movente¹⁸⁶ e o óvulo como a matéria.¹⁸⁷ A conjunção desses dois princípios dá origem ao embrião que possuirá primeiro a capacidade nutritiva.¹⁸⁸ Conforme cresce e se desenvolve, o embrião passa a possuir a capacidade sensitiva¹⁸⁹ e, no fim do processo de geração, surge algo com a capacidade racional.¹⁹⁰ É interessante notar como Aristóteles descreve o desenvolvimento do corpo, em todo o livro II de *Geração dos Animais*, como condição necessária para que uma nova capacidade se realize.¹⁹¹

¹⁸⁵ Por isso, Aristóteles diz que a técnica é a forma: “[...] 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 [...]” (*Metafísica* VII.9, 1034a 23-24).

¹⁸⁶ Essa diferença entre as causas no caso dos artefatos e das substâncias naturais já era apontada em VII.17: em alguns casos, a causa é “‘em vista de quê?’”, como seguramente a respeito de casa ou cama, mas em outros casos, é o ‘o que moveu inicialmente?’, pois também isso é causa” (1041a 29-30).

¹⁸⁷ Cf. *Geração dos Animais* I.22, 730b; II.1 732a 7-9: “For the first principle of the movement, whereby that which comes into being is male, is better and more divine, and the female is the matter” (tradução de A. Platt).

¹⁸⁸ *Geração dos Animais* II.1 735a 14-25. É particularmente interessante a analogia que Aristóteles faz com a geração das plantas: o cordão umbilical é o meio pelo qual o embrião irá se nutrir e se conecta no útero, tal como a raiz é um meio para a nutrição da planta e se conecta ao solo (Cf. *Geração dos Animais* II.7, *De anima* III.12).

¹⁸⁹ *Ger. An.* 736a37-736b 3.

¹⁹⁰ “Plainly those principles whose activity is bodily cannot exist without a body, e.g. walking cannot exist without feet. For the same reason also they cannot enter from outside. For neither is it possible for them to enter by themselves, being inseparable from a body, nor yet in a body, for the semen is only a residue of the nutriment in process of change. It remains, then, for the reason alone so to enter and alone to be divine, for no bodily activity has any connection with the activity of reason” (*Ger. An.* 736b 21-29, tradução de A. Platt).

¹⁹¹ “This again is because the heat in man’s heart is purest. His intellect shows how well he is tempered, for man is the wisest of animal” (*Ger. An.* 744a 27-29, tradução de A. Platt).

Evidentemente, isso não ocorre por acaso, dado que os movimentos da matéria são ordenados tendo em vista o surgimento de um indivíduo de uma determinada espécie.¹⁹² Nesse sentido, cada estágio do desenvolvimento embrionário prevê a instanciação de uma capacidade da alma, tendo como fim último a instanciação da capacidade racional. É em vista desta que os estágios anteriores se dão, tal como é em vista de ser abrigo que o processo de construção da casa se dá (Cf. *Física* II.8, 199a 8-20).

Ora, se o embrião no estágio nutritivo é aquilo a partir do qual o embrião no estágio sensitivo surge, o primeiro é o subjacente da geração do segundo, isto é, o embrião no estágio nutritivo é a matéria diacrônica próxima do embrião no estágio sensitivo. A partir disso é forçoso admitir também que a matéria diacrônica próxima do ser humano é o embrião no estágio sensitivo, visto que apenas este está a uma atualização de ser homem (Cf. *Metafísica* IX.7, 1049a 13-19). Além disso, porque o processo de geração das substâncias naturais se dá a partir de um princípio interno de movimento capaz de desencadear mudanças tendo em vista uma finalidade, é preciso admitir que a própria matéria elementar, de alguma maneira, possui esse princípio potencialmente, já que em última instância todas as coisas são constituídas pelos elementos.¹⁹³ De fato, em *Metereológica* IV.1, Aristóteles, se referindo às propriedades dos quatro elementos, diz:

It is clear, therefore, that of the four factors two are active, two passive. Having established this, we must describe the operations of the active factors and the forms taken by the passive. First, then, simple generation and natural chance are the result of these properties, as well as the corresponding natural destruction: and these processes occur both in plants and in animals and their constituent parts. Simple natural generation is a change effected by these properties, when present in the right proportions, in the matter underlying a particular natural thing, this matter being the passive properties of which we have spoken¹⁹⁴ (378b 26-379a 1, tradução de H. D. P. Lee).

Desse modo, a geração das substâncias naturais é feita através de uma causa que se utiliza das disposições dos próprios elementos como instrumentos para alcançar um determinado fim. Como diz Angioni: “a composição entre os elementos [...] não é uma composição na qual os quatro elementos espontaneamente entrariam por si mesmos, deixados à ‘necessidade absoluta’ que se segue do entrecruzamento de suas respectivas disposições essenciais” (2008, p.368). Tendo isso em vista, é evidente que a forma de uma substância natural não é anterior e não é princípio para os

¹⁹² Cf. Ebrey, 2020.

¹⁹³ Cf. Angioni, 2006b.

¹⁹⁴ “ὅτι μὲν οὖν τὰ μὲν ποιητικὰ τὰ δὲ παθητικὰ, φανερόν· διωρισμένων δὲ τούτων λεπτεῶν ἂν εἴη τὰς ἐργασίας αὐτῶν, αἷς ἐργάζονται τὰ ποιητικὰ, καὶ τῶν παθητικῶν τὰ εἶδη. πρῶτον μὲν οὖν καθόλου ἢ ἀπλῆ γένεσις καὶ ἡ φυσικὴ μεταβολὴ τούτων τῶν δυνάμεων ἐστὶν ἔργον, καὶ ἡ ἀντικειμένη φθορὰ κατὰ φύσιν. αὗται μὲν οὖν τοῖς τε φυτοῖς ὑπάρχουσι καὶ ζῴοις καὶ τοῖς μέρεσιν αὐτῶν. ἔστι δὲ ἡ ἀπλῆ καὶ ἡ φυσικὴ γένεσις μεταβολὴ ὑπὸ τούτων τῶν δυνάμεων, ὅταν ἔχῃσι λόγον, ἐκ τῆς ὑποκειμένης ὕλης ἐκάστη φύσει· αὗται δὲ εἰσὶν αἱ εἰρημέναι δυνάμεις παθητικαί” (Texto grego da edição de Fobes).

elementos enquanto elementos, pois, como dissemos antes, estes possuem uma natureza própria¹⁹⁵ que não depende de uma forma substancial (Angioni, 2008, p. 363). Ao contrário, é a forma substancial que necessita que os elementos já estejam dados, para que ela sobrevenha a eles atualizando suas capacidades. Desse modo, as características adquiridas pelos elementos enquanto eles se encontram sob uma forma substancial são acidentais e passageiras com relação à sua natureza. Sinal disso é que, quando a forma já não está administrando e unificando esses elementos, fazendo com que todos eles se organizem de acordo com um só princípio, eles voltam aos seus estados naturais, tal como corpo humano se decompõe quando já não é animado¹⁹⁶ (Angioni, 2008, p.368).

Por outro lado, a forma é anterior e princípio dos elementos enquanto eles já estão sendo organizados, como por exemplo, no estágio embrionário, posto que este é um estágio de desenvolvimento que foi e está sendo gerido pela forma substancial, tendo em vista um acabamento também estabelecido por ela. Assim, “se há uma matéria determinada por tais propriedades, é porque há uma forma correlata que exigiu e presidiu tal determinação” (Angioni, 2008, p. 353). Para essa matéria, então, a ação de uma forma substancial não é acidental, mas há uma relação de implicação recíproca necessária entre elas: para que haja um embrião é necessário ter um certo acabamento como fim; e para que esse acabamento seja alcançado é preciso que a matéria passe por esse estágio embrionário.

Contudo, a matéria diacrônica próxima (o embrião) é apenas condição necessária para o acabamento da forma, ela não é condição suficiente, posto que o processo pode não chegar ao seu fim devido a algum impedimento externo. Mas, se nada intervém de modo a impedir a continuação do movimento que é próprio à natureza do embrião, a geração chegará ao seu fim com o surgimento de um corpo integral e funcional, capaz de realizar a atividade característica daquele tipo de vida (*Física* II.8 199b 14-26). Nesse último estágio, a matéria (o corpo) já não é potencialmente ser humano, mas efetivamente ser humano. Dessa maneira, porque já não é mais subjacente de geração e não é mais considerado como sendo potencialmente outra coisa,¹⁹⁷ o corpo em sua completude

¹⁹⁵ Cf. *Partes dos Animais* 648b 4-6, 649b 28-34; *Geração e Corrupção* 328b 32-3.

¹⁹⁶ Cf. *Partes dos Animais* 649b 28-34.

¹⁹⁷ Cf. *Met.* VIII.5, 1045 a 3-7: “Há certa dificuldade em saber por que o vinho não é matéria do vinagre, nem é em potência vinagre (embora a partir dele surja vinagre), e por que o vivente não é em potência cadáver. [...] Com respeito a todas as coisas que assim se transformam uma na outra, é preciso que retornem à matéria; por exemplo: se, a partir do cadáver, vem a ser animal, é preciso que primeiro retorne à matéria, e, assim, em seguida, venha a ser animal; e é preciso que o vinagre se mude em água e, em seguida, venha a ser vinho”.

não subjaz à alma como algo distinto, mas como algo que foi completamente determinado por ela. Nesse sentido, corpo e alma seriam unos em si mesmos (possuiriam uma unidade substancial, na qual matéria e forma necessitam uma a outra), sem necessidade de algo externo que cause essa união.

Tanto é assim que Aristóteles, em *De Anima* II.1, descreve a alma como “forma de um corpo natural que em potência possui vida” (412a 21), “efetividade primeira de corpo natural que em potência possui vida” (412a28) e “efetividade primeira de corpo natural orgânico” (412b 6). Possuir vida em potência, nesses casos, não é referência à matéria próxima da forma (como embrião), mas ao sentido de estar apto a realizar atividades vitais, ainda que não as esteja realizando efetivamente agora. Esclareço: um corpo humano é considerado como possuidor de vida racional em potência quando está dormindo, pois, embora não esteja exercendo esse tipo de vida ativamente, possui a disposição para isso (Filopono, *In De Anima*, 209,18-210,20).¹⁹⁸ Com efeito, enquanto dormimos, apenas a parte vegetativa da alma está ativa, visto que ela é responsável pelas funções mais básicas de qualquer organismo vivo. Assim, mesmo que a alma racional não esteja ativa no corpo, não podemos dizer que ele não possui tal disposição (412a 23-4). Além disso, no mesmo capítulo, “corpo que em potência possui vida” (σώματος δυνάμει ζωὴν ἔχοντος) é substituído por “corpo natural orgânico” (σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ), evidenciando que tais expressões são tomadas como equivalentes. Como este último não pode, pelo princípio de homonímia, ser considerado como anterior à ação da forma (tal como o embrião) ou posterior (tal como o cadáver), o sentido de potência na primeira expressão deve ser tomado precisamente do modo como foi elaborado acima.¹⁹⁹

Desse modo, é manifesto que até mesmo quando estamos tratando da descrição da forma de uma substância natural, a matéria que é própria a ela deve ser mencionada, dado que tais formas não podem se realizar sem sua matéria (413a 3-5) e esta, por sua vez, não pode ser determinada sem sua forma (412b 10-25):

Mas, certamente, aquilo que é necessário se encontra também na definição. Pois, para quem definiu que a função de serrar é uma divisão de tal e tal tipo, esta, precisamente, não poderá ser o caso, se não dispuser de dentes de tal e tal tipo; estes, por sua vez, não poderão ser o caso, se não forem de ferro. De fato, também na definição há algumas partes como matéria da definição²⁰⁰ (*Física* II.9, 200b 4-9).

¹⁹⁸ Cf. Angioni, 2008, p. 354.

¹⁹⁹ Isso é compatível com a noção de matéria próxima apresentada em *Metafísica* IX.7, a qual, em um contexto diacrônico, seria a matéria imediatamente anterior à realização da forma (como o embrião no estágio sensitivo, no caso da geração de ser humano) e, no contexto sincrônico, seria a matéria que possui a disposição para efetuar a função da forma em seu acabamento (como corpo orgânico funcional).

²⁰⁰ “ἴσως δὲ καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἔστιν τὸ ἀναγκαῖον. ὀρισμένῳ γὰρ τὸ ἔργον τοῦ πρίειν ὅτι διαίρεσις τοιαδί, αὕτη γ’ οὐκ ἔσται, εἰ μὴ ἔξει ὀδόντας τοιουσδί· οὗτοι δ’ οὐ, εἰ μὴ σιδηροῦς. ἔστι γὰρ καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἓνια μόρια ὡς ὕλη τοῦ λόγου”.

Por isso, Aristóteles declara em *De Anima* que “não é preciso investigar se são algo uno a alma e o corpo, assim como tampouco a cera e a figura, nem, em geral, a matéria de cada coisa e aquilo de que a matéria é matéria”²⁰¹ (412b 6-9) e que “a matéria última e a forma são o mesmo e algo uno, uma em potência, a outra em efetividade”²⁰² (*Met.* VIII.6, 1045b 17-9).²⁰³

Tal união, contudo, não ameaça a prioridade da forma, visto que o nível de acabamento apresentado pela matéria funcional só é gerado em virtude do gerenciamento que a forma efetuou antes na matéria elementar e na matéria diacrônica próxima (*Física* II.9, 200a 24-35). Na verdade, a anterioridade desse gerenciamento da forma na matéria prévia é que garante a unidade entre ela e a matéria funcional, posto que, de certo modo, esta nada mais é que uma porção de matéria elementar completamente modificada pelas imposições da forma para realizar aquilo que é próprio da forma.²⁰⁴

5.4 Anterioridade, efetividade e potencialidade

Tendo as distinções feitas acima em mente, percebemos que o problema da unidade entre forma e matéria só se dá quando consideramos a matéria diacronicamente e em seu nível elementar. Neste caso, de fato, forma e matéria não possuem uma relação de implicação mútua, já que os elementos não estão sempre organizados tendo em vista uma forma substancial. Assim, uma definição feita considerando esta matéria, seria a partir de elementos heterogêneos justapostos, tal como a definição de um complexo accidental (homem branco). Em razão disso, os elementos em si mesmos não devem ser mencionados na definição de uma substância natural. Além disso, vimos que a forma não pode ser anterior a esse tipo de matéria, visto que a pressupõe para gerar as substâncias naturais.

Já a matéria diacrônica próxima, apesar de já estar organizada tendo em vista a finalidade estabelecida por uma forma e implicá-la necessariamente, não é capaz de exercer a função que é característica àquela forma efetivamente, mas apenas potencialmente. É verdade que ela é uma condição necessária no processo de geração do subjacente requerido para a realização efetiva da

²⁰¹ “διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ἡ ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ’ ὅλως τὴν ἐκάστου ὕλην καὶ τὸ οὐ ἢ ὕλη” (Texto grego da edição de Ross).

²⁰² “[...] ἢ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταὐτὸ καὶ ἐν, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργεία [...]”.

²⁰³ Cf. Angioni, 2008, p. 355.

²⁰⁴ Talvez seja útil apresentar um exemplo que à época não poderia ter sido pensado por Aristóteles. Hoje em dia, temos próteses biônicas com sensores que captam os impulsos elétricos de nossas terminações nervosas. Apesar desse tipo de dispositivo, evidentemente, não ter sido gerado como uma substância natural, mas como um artefato, enquanto está ligado a alguma parte do corpo, pode ser considerado não como prótese, mas como parte funcional do próprio corpo, pois obedece aos comandos deste. Da mesma maneira, o corpo funcional orgânico é parte da alma enquanto obedece aos comandos estabelecidos por ela.

forma e que, portanto, a forma de algum modo a necessita, porém, por não apresentar o acabamento requerido, também não deve ser mencionada na definição. Ainda, a forma é anterior à matéria diacrônica próxima, uma vez que esta só é organizada de uma determinada maneira devido ao gerenciamento promovido pela forma na matéria elementar.

Por fim, a matéria funcional não só possui uma relação de bi-implicação necessária com a forma, como também possui efetivamente a disposição para realizar as funções determinadas por ela. Por isso, uma definição que mencione forma e matéria funcional, não seria feita a partir da justaposição de elementos. Com efeito, a forma não se diz da matéria funcional como algo que se diz de outro, como é o caso de homem branco (VII.4 1030a 2-17). Ao invés disso, uma necessita a outra: a forma necessita a matéria para exercer efetivamente sua função, ao passo que a matéria necessita a forma para ser gerada e para permanecer como tal. Por isso, Aristóteles diz que: “A efetividade de cada coisa naturalmente surge naquilo que está disponível por sua potência, isto é, na matéria própria”²⁰⁵ (*De Anima*, 414a 25-27).²⁰⁶

Ainda, é preciso destacar que a solução proposta por Aristóteles, em VII.17 e no livro VIII, para o problema da unidade da substância não se dá através do estabelecimento de que uma das partes da substância e de sua definição é a forma e outra é a matéria, mas que a matéria é potencialmente a efetividade da forma. Isso quer dizer que a matéria funcional (ou matéria sincrônica próxima) mencionada na definição possui a disposição requerida para que a forma possa efetivamente exercer aquilo que lhe é próprio, isto é, que a matéria é a condição para que *aquilo que o ser é* efetivamente seja. É por essa razão que, em VIII.4, Aristóteles estabelece critérios para a seleção da matéria mais apropriada e que, em VIII.6, ao dizer que forma e matéria são uma só coisa, ele menciona que uma é potencialmente e outra efetivamente. Desse modo, acertadamente diz Menn: “the essences of the potential X and of the actual X are given in relation to each other, it belongs to the essence of each to be united to the other” (Ile, p. 33).

²⁰⁵ “ἐκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι”.

²⁰⁶ Cf. Angioni, 2000, p. 530.

Conclusão

A partir do que foi visto, podemos perceber que, para compreendermos os passos argumentativos utilizados por Aristóteles nos livros centrais, é preciso ter uma ideia geral do objetivo da *Metafísica*. Como mencionamos, o foco da obra é descobrir um caminho para as causas e princípios primeiros e, nessa investigação, os livros VII e VIII desempenham o papel de examinar se este caminho pode ser alcançado através das causas das substâncias sensíveis. Ao longo dessa análise, o autor aborda as teorias adversárias de um ponto de vista crítico, estabelecendo sua posição em oposição à perspectiva dos demais.

Ainda, vimos que a ontologia exposta em *Categorias* não é substituída pela apresentada na *Metafísica*, mas pressuposta por ela. De fato, a forma tratada nesta última obra não é uma forma particular, mas tampouco é a substância segunda (espécies e gêneros) de *Categorias*. Antes, ela é a causa da organização da matéria, a causa das substâncias primeiras (os entes particulares) serem de um determinado modo. As espécies, por sua vez, seriam classificações posteriores à efetividade da forma em uma matéria, visto que são baseadas no estágio final da geração das substâncias individuais.

Além disso, podemos perceber que a separabilidade e anterioridade da forma, proclamada desde VII.3, não significa que sua definição deve ser feita sem nenhuma menção à matéria. Com efeito, na interpretação defendida, a definição da forma e das espécies²⁰⁷ deve mencionar a matéria funcional, mas isso não impede que a forma, ainda assim, seja anterior e possua prioridade ontológica, lógica e explanatória diante deste nível específico de matéria. Como vimos, é por ação da forma na matéria elementar que a matéria funcional possui o acabamento que possui; em outras palavras, a forma é a causa da matéria funcional ser *um certo isto*²⁰⁸. Ainda, em decorrência do papel ontológico da forma, a matéria mencionada na definição de uma substância natural é selecionada tendo em vista a capacidade de exercer aquilo que é estabelecido pela forma, assim como o acabamento da matéria funcional também é explicado pela forma. Assim, ainda que a função estabelecida pela forma não possa ser efetivamente exercida sem a matéria funcional, essa matéria só surge tendo em vista a forma, de modo que, enquanto a forma se realiza nela, tal matéria é completamente subordinada aos seus fins.

Por conseguinte, a forma não faz referência à matéria funcional enquanto algo distinto dela, tal como as propriedades acidentais fazem com as substâncias (como as cores sempre devem fazer

²⁰⁷ A definição dos compostos universais, na interpretação que propomos de VII.10-11, poderia ser reduzida à definição de suas formas, posto que esta já menciona a matéria funcional.

²⁰⁸ Por isso, em VII.3, Aristóteles a toma como *tode ti*.

menção à superfície na qual estão). Neste último caso, a referência feita por esse tipo de propriedade à substância é sempre feita de maneira externa, uma vez que, como vimos, elas não fazem parte do que a substância é por si e não possuem relação de implicação alguma com a substância (branco não necessita homem, assim como homem não necessita branco). Mas a matéria funcional, por ter sido gerada apenas para cumprir os desígnios da forma, não é algo externo ao seu ser, mas as duas são essencialmente unidas, são algo uno por si mesmas (VII.4, 1030a10-11). Desse modo, a separabilidade da forma não é tal como concebiam os platônicos, isto é, a forma não existe separada da matéria, posto que esta, quando considerada no enquadramento correto, é parte da forma. Nesse sentido, a separabilidade atribuída à forma se dá em razão de sua função como agente determinante que governa a matéria elementar como algo externo, dando a ela uma estrutura que não poderia ser obtida pela própria natureza dos elementos. Isso tem como resultado uma matéria funcional que é intrínseca à efetividade da forma e que, conseqüentemente, deve ser mencionada em sua definição.

Em razão dessa relação de unidade substancial entre forma e matéria funcional, alguém poderia dizer que a distinção entre a abordagem indômita e abordagem purista é apenas linguística, isto é, que a distinção entre matéria funcional e forma seria apenas aspectual, dado que “corpo orgânico”, por exemplo, é uma descrição funcional e, por conseguinte, seria melhor entendido como forma e não como matéria. Entretanto, embora no contexto sincrônico (no estágio em que o processo de geração atinge sua completude) a distinção entre ambas possa não parecer tão evidente, no contexto diacrônico a prioridade e anterioridade da forma é manifesta: não é a matéria funcional que determina e causa sua forma, mas o inverso. Além disso, a matéria funcional nada mais é que a matéria preexistente (elementar) organizada de uma maneira específica e, quando não estiver mais realizando a função estipulada pela forma (isto é, considerando um contexto diacrônico), voltará ao seu estado natural, preservando a capacidade dos elementos de serem sem uma forma substancial. Ainda, considerando a matéria funcional enquanto funcional (que é sincrônica com a forma), ela ainda cumpre o papel típico da matéria, que é possuir uma certa disposição/potencialidade com relação à efetividade de uma forma. Como já mencionamos, no exemplo de ser humano, corpo orgânico funcional nem sempre está realizando efetivamente a função de sua forma, como quando está dormindo. Dessa maneira, assim como, em um contexto diacrônico, o embrião e a matéria elementar conservam a potencialidade para a realização e o acabamento de uma forma, a matéria funcional também preserva essa potencialidade.

Bibliografia

ACKRILL, J. L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

ANGIONI, L. “Sobre a relação entre matéria e forma na constituição da essência sensível em Aristóteles”, *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 7, n. 2, pp. 209-251, jul-dez, 1997.

_____. “‘Não ser dito de um subjacente’, ‘um isto’ e ‘separado’: o conceito de essência como subjacente e forma (Z-3)”, *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 8, n. Especial, pp. 69-126, jan-dez, 1998.

_____. *De Anima: Livros I-III (trechos)*. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Textos Didáticos nº 38. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Unicamp, 1999.

_____. Aristóteles, As partes dos Animais, livro I, tradução, introdução e comentários. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, série 3, vol. 9, n. especial, 1999.

_____. *A noção aristotélica de ousia*. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP: 2000.

_____. *Metafísica: Livros IV e VI*. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.4.) Campinas: UNICAMP/IFCH, 2001.

_____. *Segundos Analíticos II. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução nº. 4. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, 2002.

_____. “Metafísica de Aristóteles: Livro V.1-8”. Apresentação, tradução e notas de Lucas Angioni. *Phaos*, vol.3, 2003, pp.5-21.

_____. “Subjacente e Forma na Teoria Aristotélica da Ousia”, *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, pp. 245-275, jul.-dez. 2003.

_____; Aristóteles. *Metafísica: Livros VII e VIII*. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.11) Campinas: UNICAMP/IFCH, 2005.

_____. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

_____. Necessidade, Teleologia e Hilemorfismo em Aristóteles. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 33-57, jan.-jun. 2006b.

_____. A Noção Aristotélica de Matéria. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 1, pp. 47-90, jan.-jun. 2007.

_____; Aristóteles. *Metafísica: Livros I, II e III*. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.15) Campinas: UNICAMP/IFCH, 2008.

- _____. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência: o livro VII da Metafísica de Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.
- _____; Aristóteles. *Física I e II: hilemorfismo e teleologia*. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- _____. “Prioridade e substância na metafísica de Aristóteles”, *doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 3 – especial, pp. 75-106, abril, 2010.
- _____. “Os seis requisitos das premissas da demonstração científica em Aristóteles (Segundos Analíticos I.2)”. *Manuscrito*, Rev. Int. Fil., Campinas, v. 35, n. 1, jan.-jun. 2012, pp. 7-60.
- _____. Demonstração, silogismo e causalidade. In: *Lógica e Ciência em Aristóteles*. Organização de Lucas Angioni. Campinas: Editora PHI, 2014a, pp.61-120.
- _____. “Definition and Essence in Aristotle’s Metaphysics vii 4”. *Ancient Philosophy*, vol. 34, 2014b, pp. 75-100.
- _____. “Aristotle on Necessary Principles and on Explaining X Through the Essence of X”. *Studia Philosophica Estonica*, Vol. 7.2, 2014c, pp. 88–112
- _____. “Causality and Coextensiveness in Aristotle’s Posterior Analytics 1.13”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 54, pp. 159-185, 2018.
- _____. “Metafísica de Aristóteles Livro V (Delta), 18-30”. *Dissertatio*, vol. 48, 2019, pp. 286-294.
- ARENHART, Jonas R. B.; ARROYO, Raoni W. Back to the question of ontology (and metaphysics). *Manuscrito – Rev. Int. Fil.* Campinas, v. 44, n. 2, Apr.-Jun. 2021, pp. 1-51
- ARISTÓTELES. *Aristotelis Opera*: Vol. 1. Bekker, Immanuel (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1837.
- _____. *Metereologica*. Tradução para o inglês de H. D. P. Lee. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951.
- _____. *Parts of Animals*. Tradução para o inglês de W. Ogle. In: BARNES, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984, pp. 2176-2374.
- _____. *Generation of Animals*. Tradução para o inglês de A. Platt. In: BARNES, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984, pp. 2426-2657.
- AUDI, P. ‘A Clarification and Defense of the Notion of Grounding’. In: CORREIA, F; SCHNEIDER, B. (eds.). *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 101–21.
- BARNES, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

- BERESFORD, A. "Please Explain to Me What This Barbarism is Supposed to Mean!". *Polis, The Journal for Ancient Greek Political Thought*, 33, 2016, pp. 391-398.
- BEVERSLUIS, J. "Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?". *American Philosophical Quarterly* 24, 1987, pp.211-223.
- BIEHL, G. *De anima libri III*. Edição crítica de Guilielmus Biehl. Lipsiae: Teubner, 1884.
- BOSTOCK, D. *Aristotle Metaphysics - Books Z and H* (tradução e comentário). Oxford: Clarendon Press, 1994.
- _____. *Space, Time, Matter and Form*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BONITZ, H. *Aristotle's Metaphysik*. Hamburgo: Rowohlt Taschenbuch, 1994.
- BRENNER, Andrew; MAURIN, Anna-Sofia; SKILES, Alexander; STENWALL, Robin; THOMPSON, Naomi. "Metaphysical Explanation". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/metaphysical-explanation/>>.
- BRUNI, Leonardo. *De Interpretatione Recta*. Trad. de M. Furlan. *Scientia Traductionis*, 10, 2011, pp. 16-48.
- BURNYEAT, Myles; et al. *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*. Oxford Press, 1979.
- _____. *A map of Metaphysics zeta*. Pittsburg: Mathesis Publications, 2001.
- CHARLES, David. Matter and Form: Unity, Persistence, and Identity. In: *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Editado por T. Scaltsas, D. Charles e M. L. Gill. Oxford: Clarendon Press, 1994, pp.75-105.
- _____. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. "Colloquium 1. Aristotles Psychological Theory". In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Volume 24 Volume XXIV (2008). Leiden, The Netherlands: Brill, 2009, pp. 1-29.
- _____. Remarks on substance and essence in Aristotle's Metaphysics Z.6. In: MORISON, B.; IERODIAKONOU, K. (eds.). *Episteme, Etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*. Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 151-171.
- _____. *The undivided Self: Aristotle and the 'Mind-Body Problem'*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- CHARLTON, William. "Prime Matter: a Rejoinder". *Phronesis*, 28, 1983, pp.197-211.
- CODE, Alan. "The Persistence of Aristotelian Matter", *Philosophical Studies*, vol. 29, 1976, pp. 357- 367.

- _____. "The Aporematic Approach to Primary Being in Metaphysics Z", *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. Vol. X, ed. F.J. Pelletier & J. K. Farlow, 1984, pp.1-20.
- _____. "On the origins of some Aristotelian theses about predication". In: Bogen, J. & McGuire, J. (eds.) *How things are: Studies in predication and the history of philosophy and Science*. Dordrecht: Reidel, 1985, pp. 101-131.
- _____. Owen on the Development of Aristotle's Metaphysics. In: WIAN, William. *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*. Londres: Rowman & Littlefield Publishers, 1996, pp. 303-326.
- _____. Aristotle's Metaphysics as a Science of Principles. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 51, No. 201 (3), 1997, pp. 357-378.
- _____. "Commentary on Devereux". In: GUTLER, Gary M; WIANS, William. (eds.). *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. 26. Publicação Online: Brill, 2011, pp. 197-210.
- _____. "Aristotle on the Matter of Corpses in Metaph. H5". *Palestra: Munich School of Ancient Philosophy*, Dec. 14, 2011.
- COHEN, S. M. "Kooky Objects Revisited: Aristotle's Ontology". *Metaphilosophy*, Vol. 39, N.1, janeiro de 2008, pp. 3-19.
- _____. Accidental Beings in Aristotle's Ontology. In: Anagnostopoulos, G.; Miller, F. D. (eds.). *Reason and Analysis in Ancient Greek Philosophy: Essays in Honor of David Keyt*. Londres: Springer, 2013, pp. 231-242.
- CORKUM, Phil. "Aristotle on Ontological Dependence." *Phronesis* 53, 2008, pp. 65–92.
- _____. "Ontological Dependence and Grounding in Aristotle". *Oxford Handbooks Online*, 2016.
- CRIVELLI, Paolo. "Being Said of in Aristotle's Categories". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 3, 2017, pp. 531-556.
- EBREY, D. Aristotle on the Matter for Birth, Life, and the Elements. In: *The Cambridge Companion to Ancient Greek and Roman Science*. Liba Taub (ed.), Cambridge University Press, 2020, pp.79-101.
- DEVEREUX, D. "Colloquium 5: Aristotle on the Form and Definition of a Human Being: Definitions and Their Parts in Metaphysics Z10 and 11". In: GUTLER, Gary M; WIANS, William. (eds.). *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. 26. Publicação Online: Brill, 2011, pp. 167-196.

- FEREJOHN, M. "Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science". *Phronesis*, Vol. 25, No. 2, Aristotle Number, 1980, pp. 117-128.
- FINE, K. "Acts, Events and Things". In: *Language and Ontology*, Proceedings of the Sixth international Wittgenstein Symposium. (Vol. 8). Edição de Werner Leinfelner, Eric Kraemer e Jeffrey Schank. Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna, 1982, pp. 97-105.
- _____. Naive Metaphysics. *Philosophical Issues* 27, 2017, pp. 98-113.
- _____. The Question of Ontology. In: MANLEY, D; CHALMERS, D; WASSERMAN, R. (eds.) *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp.157-179.
- _____. Essence and Modality. In: *Philosophical Perspectives*, Vol. 8, Logic and Language, 1994, pp. 1-16.
- _____. Guide to ground. In: CORREIA, F; SCHNIEDER, B. (Eds.) *Metaphysical grounding: Understanding the structure of reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 37–80.
- _____. The question of realism. *Philosophers' Imprint*, 1, 2001, pp. 1–30.
- FOBES, F. H. *Aristotelis Meteorologicorum Libri Quattuor*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919.
- FÖRSTER, A. *De anima libri III*. Edição crítica de Aurelius Förster. Budapeste: Typis Societatis Franklinianae, 1912.
- FORSTER, M. "Socrates Demand for Definitions". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 31, 2006, p.1-47.
- FREDE, M.; PATZIG, G. *Aristoteles Metaphysik Z*. Munich: C. H. Beck, 1998.
- FREDE, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, 1987.
- _____; PATZIG, G. (ed., trans., and comm.), *Aristoteles: Metaphysik Z*, 2 vols. Munich, 1988.
- _____, 'The Definition of Sensible Substance in Metaphysics Z', in D. Devereux and P. Pellegrin (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Paris: CNRS, 1990.
- GALLUZZO, G; MARIANI, M. *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*. Pisa: Edizioni Della Normale, 2006.
- GEACH, P.T. "Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary". *The Monist*, Vol. 50, Issue 3, julho de 1966, pp. 369–382.
- GILL, M. L. *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

_____. “A Unidade das Substâncias em Metafísica H-6”, *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, v. 13, nº 2, 2003, pp.177-203.

HAPP, Heinz. *Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin, New York: De Gruyter, 1971.

HICKS, R. D. *De Anima*. Tradução inglesa, introdução e notas de R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

HOFWEBER, T. Carnap’s Big Idea. In: S. Blatti; S. Lapointe (eds.) *Ontology After Carnap*. Oxford: Oxford Un. Press, 2016, pp. 13-30.

IMAGUIRE, Guido. *Fundação Ontológica*. In: *Problemas de Metafísica Analítica*. Organização de Guido Imaguire e Rodrigo Cid. Pelotas: Dissertatio, 2020, pp.59-79.

IRWIN, T. “Homonymy in Aristotle”. *The Review of Metaphysics*, Vol. 34, No. 3, 1981, pp. 523-544.

JAEGER, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*. Trans. R. Robinson. Londres: Oxford University Press, 2ª ed.,1967.

KOHL, Markus, “Substancehood and Subjecthood in Aristotle’s Categories”, *Phronesis*, vol. 53, 2008, pp. 152-179.

KOSLICKI, K. *The Structure of Objects*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. Questions of Ontology. In: BLATTI, S; LAPOINTE, S. (eds.) *Ontology After Carnap*. Oxford: Oxford Un. Press, 2016, pp. 220-241.

_____. “Towards a Hylomorphic Solution to the Grounding Problem”, *Royal Institute of Philosophy Supplements to Philosophy*, vol. 82, 2018, pp.333-364.

_____. *Form, Matter, Substance*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

_____. Essence and Identity. In: Mircea Dumitru (ed.), *Metaphysics, Meaning and Modality: Themes from Kit Fine*. Oxford: Oxford University Press, 2020, pp.113-140.

LESHER, James H. Aristotle on Form, Substance, and Universals: A Dilemma. *Phronesis*, vol. 16, 1971, pp.169-178.

LENNOX, J. *Aristotle: On The Parts of Animals I-IV*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

LEWIS, F. “Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter”. In: Scaltsas, T., Charles, D. & Gill, M. L. (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 247-277.

_____. Form and Matter. In Georgios Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*. Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 162–185.

- LINDO, Luis Antônio. “As traduções latinas antimedievais da obra de Aristóteles: o caso Leonardo Bruni”. *TradTerm*, vol. 39, 2021, pp. 5-20.
- LITLAND, J. E. “On Some Counterexamples to the Transitivity of Grounding”. *Essays Philos*, 2013, pp. 19-32.
- LOUX, M. J., *Primary Ousia: An Essay on Aristotle’s Metaphysics Z and H*. Ithaca, NY, 1991.
- MAKIN, S. *Aristotle: Metaphysics Book Θ*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- MALINK, M. “Essence and Being: A Discussion of Michail Peramatzis, Priority in Aristotle’s Metaphysics”. In: Brad Inwood (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 45, 2013, pp. 341-362.
- MARMODORO, Anna; MAYR, Erasmus. *Metaphysics: An Introduction to Contemporary Debates and Their History*. Oxford University Press, 2019.
- MATTHEWS, G. B. “Accidental Unities”. In: SCHOFIELD, M; NUSSBAUM, M. C. (eds.) *Language and Logos*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 223-240.
- MENN, Stephen. *The Aim and The Argument of Aristotle’s Metaphysics*. (Em fase de elaboração). Disponível em: <https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/texte/ial>
- OWEN, G. E. L. “Aristotle on the Snares of Ontology”. In: BAMBROUGH, Renford (ed.). *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres: Routledge, 1965, pp. 69-98.
- _____. “The Platonism of Aristotle”. *Proceedings of the British Society*, vol. 51, 1965b, pp. 125-50.
- PLATÃO. *Platonis Opera*. Editado por John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- _____. *Timeu-Crítias*. Tradução, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- _____. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- PERAMATZIS, M. “Aristotle’s notion of priority in nature and substance”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 36, 2008, p. 187-247.
- _____. *Priority in Aristotle’s Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. “What is form in Aristotle’s hylomorphism?”. *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 32, No. 3, 2015, pp. 195-216.
- _____. Sameness, Definition, and Essence. *Studia Philosophica Estonica*, 7(2), 2015b, pp. 142–167.

- PRIOR, W. J. “Plato and the ‘Socratic Fallacy’”. *Phronesis* XLIII/2, 1998, pp. 97-113.
- ROBINSON, H.M. ‘Prime Matter in Aristotle’. *Phronesis*, vol. 17, 1972, pp.168-88.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, Gonzalo. “Grounding is not strict parcial order”. *Journal of the American Association* 1, 2014, pp. 517-534.
- ROSS, W. D.(ed.). *Aristotle’s Metaphysics*. 2 volumes. Oxford: Oxford University Press, 1924.
- _____. *The Works of Aristotle* (Volume VIII: Metaphysica). Edição e tradução para o inglês de W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- _____. *Aristotle’s Physics: a revised text, with introduction and commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1936.
- _____. *Plato’s Theory of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1951.
- RAVEN, M.J. “Ground”. *Philosophy Compass* 10(5), 2015, pp.322–333.
- _____. “Is Ground a Strict Partial Order?”. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 50, n. 2, Abril de 2013, pp. 193-201
- SANTAS, G. “The Socratic Fallacy”. In: *Journal of the History of Philosophy* 10, 1972, pp.127-141.
- SEMINARA, Simone Giuseppe. *Matter and Explanation*. On Aristotle’s Metaphysics Book H. Philosophy. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON, 2014.
- SHIELDS, C. *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- SIRKEL, R. “Ontological Priority and Grounding in Aristotle’s Categories.” (Forthcoming) In: ROQUES, M (ed.). *Grounding in Medieval Philosophy*. Leiden: Brill.
- SCHAFFER, J. On what grounds what. In: D. Manley, D. Chalmers, R. Wasserman (eds.) *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 347-383.
- _____. ‘Grounding, Transitivity, and Contrastivity’. In: F. Correia and B. Schnieder (eds.), *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 122–38.
- SCHNIEDER, Benjamin. “Grounding and dependence”, *Synthese*, vol. 197, 2020, pp. 95-124.
- _____. “A Certain Kind of Trinity: Dependence, Substance, Explanation”. *Philosophical Studies* 129: 393–419, 2006.
- THOMPSON, N. “Grounding and Metaphysical Explanation”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. CXVI, Parte 3, 2016, pp. 395-402.

_____. Stric Partial Order. In: RAVEN, M. (ed.). *The Routledge Handbook of Metphysical Grounding*. New York: Routledge, 2020, pp. 259-270.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Metafísica de Aristóteles VII-VIII*. Vol. II. Edição, tradução e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. 1. ed. Campinas, SP: Vide Editorial, 2017.

WEDIN, M. V., *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WHITING, J. E. 'Metasubstance: Critical Notice of Frede-Patzig and Furth'. *The Philosophical Review*, 100(4), 1991, pp. 607–39.

WOODS, M. J. "Problems in Metaphysics Z, chapter 13". In: MORAVCSIK, J. M. E. (ed.) *Aristotle: A collection of Critical Essays*. Garden City: Doubleday Anchor, 1967, pp. 215-38.

ZILLIG, Raphael. 'Sobre os múltiplos sentidos de substância: Nota acerca de Metafísica Z3, 1028b33-34'. *Journal of Ancient Philosophy*, Vol.I, Issue 1, 2007.

_____. 'A substância e o ser dos itens não-substanciais em Z1'. *DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 3 – especial, p.37-50, abril de 2010.

ZUPPOLINI, B. 'Forma Lógica das Proposições Científicas e Ontologia da Predicação: Um Falso Dilema nos Segundos Analíticos de Aristóteles'. *PHILÓSOPHOS*, Goiânia, V.19, N.2, p. 11-45, jul./dez.