

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

Renan Eduardo Stoll

**SOBRE O PROBLEMA DA UNIDADE DA CIÊNCIA BUSCADA NA *METAFÍSICA*
DE ARISTÓTELES**

Porto Alegre

2022

RENAN EDUARDO STOLL

**SOBRE O PROBLEMA DA UNIDADE DA CIÊNCIA BUSCADA NA *METAFÍSICA*
DE ARISTÓTELES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Raphael Zillig.

Porto Alegre

2022

CIP - Catalogação na Publicação

Stoll, Renan Eduardo
Sobre o problema da unidade da ciência buscada na
Metafísica de Aristóteles / Renan Eduardo Stoll. --
2022.

121 f.

Orientador: Raphael Zillig.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2022.

1. Aristóteles. 2. Metafísica. 3. Filosofia
primeira. 4. Ontologia. 5. Teologia. I. Zillig,
Raphael, orient. II. Título.

Renan Eduardo Stoll

**SOBRE O PROBLEMA DA UNIDADE DA CIÊNCIA BUSCADA NA *METAFÍSICA*
DE ARISTÓTELES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Raphael Zillig.

Porto Alegre, 07 de novembro de 2022

Resultado: Aprovado.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Inara Zanuzzi
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof. Dr. Wellington Damasceno de Almeida
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Prof. Dr. Fabián Gustavo Mié
Universidad Nacional del Litoral (UNL) - Argentina

Prof. Dr. Eduardo Héctor Mombello
Universidad Nacional del Comahue (UNCOMA) - Argentina

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, inicialmente, ao meu orientador, Raphael Zillig, por todo o incentivo, pela leitura cuidadosa que sempre dedicou aos meus textos e à presente tese, bem como por todo o conhecimento compartilhado durante o meu período de doutoramento. Sou muito grato por ter como orientador alguém que tanto admiro.

Agradeço, também, a todos os membros da Banca Examinadora deste trabalho, Fabián Mié, Eduardo Mombello, Wellington Damasceno de Almeida e Inara Zanuzzi.

Quero ainda registrar meu agradecimento a todos os professores e colaboradores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS, especialmente Priscilla Tesch Spinelli, Inara Zanuzzi, Lia Levy, Sílvia Altmann e José Carlos Baracat Júnior.

Além disso, expresso minha gratidão a todos que me acolheram com muito carinho, em Goiânia, durante a Missão Discente que realizei na Universidade Federal de Goiás através do Programa PROCAD UFRGS / UFG / UFRJ-PPGLM, entre agosto e dezembro de 2019. Durante esse período, pude contar com a supervisão atenciosa do Professor Wellington Damasceno de Almeida, além de ser inserido ao Grupo de Estudos de Filosofia Antiga e Medieval da Faculdade de Filosofia da UFG, através do qual também pude criar laços de cooperação com os Professores Vitor Bragança e Anderson Borges. Registro, ainda, meu agradecimento aos Professores André Porto e Araceli Velloso, que me acolheram de maneira muito afetuosa. Nesse mesmo sentido, sou grato aos amigos que fiz na UFG, Antônio Mesquita Neto, Cristiane Martins da Silva, Arthur Brito Neves e Victor Vieira.

Quero agradecer, também, ao Grupo de Pesquisa da Universidad Nacional del Litoral (UNL/Argentina), coordenado pelo Professor Fabián Mié, que me recebeu de maneira muito amigável nas reuniões semanais sobre o livro Λ da *Metafísica* de Aristóteles.

Expresso meu agradecimento, ainda, aos colegas e amigos Pedro Zanchin e Wolfgang Sattler, e aos amigos Leonardo Nascimento, Danton Oestreich e Mônica Prates.

Por fim, agradeço aos familiares que me deram todo o apoio para a realização dos meus estudos, especialmente meus pais, Neri e Marlene.

RESUMO

Esta pesquisa aborda a tensão entre duas concepções de ciência buscada tradicionalmente associadas à *Metafísica* de Aristóteles. Enquanto uma concepção é caracterizada como uma ciência que trata universalmente a respeito do ser enquanto ser e é identificada com uma ontologia, a outra concepção é caracterizada como uma ciência de um tipo particular de seres, a saber, os seres imóveis e separados, sendo identificada, por sua vez, com uma teologia. Eu considero brevemente como essas duas concepções foram interpretadas historicamente e proponho que deixemos em suspenso as noções de ontologia e teologia para que analisemos o texto aristotélico através de sua própria terminologia. Analiso, então, como as noções de sabedoria, ciência buscada, ciência do ser enquanto ser e filosofia primeira são caracterizadas na *Metafísica* e destaco que é possível perceber uma identificação entre elas. Observo, também, que a discussão sobre a possibilidade de os dois projetos de ciência buscada serem realizáveis em um único projeto deve passar pela discussão sobre a unificação do domínio das substâncias, que abrange tanto as substâncias sensíveis quanto as imóveis. Por fim, apresento a hipótese de que Aristóteles possa ter concebido o domínio das substâncias como unificado através de uma relação em série ordenada ($\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς).

Palavras-chave: Aristóteles, metafísica, filosofia primeira, ontologia, teologia.

ABSTRACT

This research addresses the tension between two conceptions of “the science we are looking for” traditionally associated with Aristotle’s *Metaphysics*. While one conception is characterized as a science that treats universally with being *qua* being and it is identified with an ontology, the other conception is characterized as a science of a particular kind of beings, namely, immovable and separate beings, and it is identified, in turn, with a theology. I briefly consider how these two conceptions have been historically interpreted and I propose that we suspend the notions of ontology and theology in order to analyze the Aristotelian text through its own terminology. I then analyze how the notions of wisdom, “the science we are looking for”, science of being *qua* being and first philosophy are characterized in *Metaphysics* and I emphasize that it is possible to perceive and identification between them. I also note that the discussion about the possibility of the two projects of “the science we are looking for” being realizable in a single project must go through the discussion about the unification of the domain of substances, which covers both sensible and immovable substances. Finally, I present the hypothesis that Aristotle may have conceived the domain of substances as unified through an ordered series ($\tau\tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\phi\acute{\epsilon}\xi\eta\varsigma$).

Keywords: Aristotle, metaphysics, first philosophy, ontology, theology.

LISTA DE ABREVIATURAS

- Apo.* – *Segundos Analíticos*
Cael. – *De caelo*
Cat. – *Categorias*
De an. – *De anima*
EE – *Ethica Eudemia*
EN – *Ethica Nicomachea*
GC – *Geração e Corrupção*
HA – *Historia Animalium*
Metaph. – *Metafísica*
Mete. – *Meteorologica*
PA – *Partes dos Animais*
Ph. – *Física*
Pol. – *Política*
Sens. – *De sensu et sensibilibus*
Top. – *Tópicos*

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. O PROBLEMA DA UNIDADE DA CIÊNCIA BUSCADA	12
1.1 Os dois projetos inerentes à <i>Metafísica</i>	13
1.2 Breves considerações sobre a leitura histórica	17
1.2.1 <i>Ens commune</i> e <i>ens perfectissimum</i>	17
1.2.2 <i>Metaphysica generalis</i> e <i>metaphysica specialis</i>	20
1.3 Uma filosofia θεολογική.....	20
2. DA SABEDORIA À FILOSOFIA PRIMEIRA	26
2.1 A sabedoria e a ciência buscada em <i>Metafísica</i> A1-2	26
2.1.1 A ciência buscada como uma sabedoria dentre as demais	32
2.2 A ciência do ser enquanto ser em <i>Metafísica</i> Γ e E.....	35
2.3 As filosofias teóricas e a conjectura de Schwegler em E1, 1026a14	40
2.3.1 Nota sobre a conjectura de Schwegler em <i>Metafísica</i> E1, 1026a14.....	40
2.4 E1 e Λ1: dois condicionais e suas implicações	51
3. SOBRE A UNIFICAÇÃO DO DOMÍNIO DAS SUBSTÂNCIAS	56
3.1 A noção πρὸς ἔν λέγεσθαι	56
3.2 Soluções fundamentadas na relação πρὸς ἔν: Patzig e Frede	61
3.3 Objeções às propostas de Patzig e Frede	66
4. UMA HIPÓTESE ALTERNATIVA A PARTIR DE <i>METAFÍSICA</i> Λ.....	71
4.1 A organização da totalidade (τὸ πᾶν) em <i>Metafísica</i> Λ1.....	71
4.2 A unificação de domínios τῶ ἐφεξῆς.....	80
4.3 τῶ ἐφεξῆς e o domínio das substâncias	87
4.3.1 A substância imaterial como princípio unificador em <i>Metafísica</i> Λ7	97
4.4 Uma ciência universal porque primeira.....	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	118

INTRODUÇÃO

O tratado de Aristóteles que hoje conhecemos como *Metafísica* parece lidar com duas compreensões incompatíveis de ciência buscada.¹ Como sabemos, o livro Γ da *Metafísica* descreve a ciência buscada como uma ciência do ser enquanto ser. No livro E do mesmo tratado, contudo, Aristóteles caracteriza essa ciência como uma filosofia teológica – também designada como “filosofia primeira” – e afirma que seu objeto de estudo é um tipo particular de ser, a saber, a substância imóvel, eterna e separada. A primeira dessas concepções é tradicionalmente identificada com uma ontologia, ao passo que a segunda concepção é usualmente designada com uma teologia aristotélica, a qual parece culminar no livro Λ do tratado. O *locus classicus* desse problema é o primeiro capítulo do livro E, no qual as duas compreensões de ciência buscada aparecem juntas. O trecho final desse livro (E1, 1026a23-32), no entanto, parece conciliar as duas concepções, o que pode indicar que, para Aristóteles, elas não seriam incompatíveis.

O objetivo deste trabalho é investigar se as duas concepções de ciência buscada tradicionalmente associadas à *Metafísica* de Aristóteles podem ser unificadas. O problema em questão passa, fundamentalmente, pela discussão sobre a unificação do domínio das substâncias, que compreende tanto as substâncias sensíveis, que são subdivididas em sensíveis percíveis e sensíveis eternas, quanto as substâncias imóveis ou não-sensíveis. O ponto central para compreendermos se os dois projetos de ciência buscada são realizáveis em um único projeto parece residir na possível existência de uma conexão entre as substâncias sensíveis e as substâncias imóveis, bem como na compreensão sobre qual é o tipo de conexão que as colocaria sob o escopo da mesma disciplina.

A partir disso, a presente pesquisa abrange, em primeiro lugar, um mapeamento sobre como a natureza da ciência buscada é caracterizada no decorrer da *Metafísica*, visando sobretudo rastrear algum tipo de identificação no modo como ela é apresentada em alguns livros do tratado. Além disso, a pesquisa também abrange uma análise dos principais argumentos de intérpretes que tentaram mostrar que as noções de teologia e ontologia estariam, para Aristóteles, essencialmente juntas. Autores que defenderam essa posição, sobretudo Patzig (1979) e Frede (1987), sustentaram que o domínio das substâncias estaria unificado através da estrutura metafísica conhecida como *πρὸς ἓν λέγεσθαι* (significação focal).

¹ As traduções dos textos citados de Aristóteles, salvo quando indicado, são de minha autoria. A edição utilizada do texto grego da *Metafísica* é a de Ross ([1924] 1997).

A hipótese aqui apresentada é a de que, em concordância com as posições de Patzig e Frede, os dois projetos de ciência buscada se realizam, de fato, em um único projeto, mas que, diferentemente de tais autores, o domínio das substâncias possa ter sido concebido por Aristóteles como unificado através de outro tipo de relação, que é a relação $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς (em série) – mesma relação usada para unificar o domínio das almas e das figuras geométricas. A hipótese é justificada não apenas pelo uso da expressão “ $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς” no início do livro Λ (1069a18-21) da *Metafísica* como uma das possibilidades para a organização da totalidade ($\tau\tilde{\omega}$ πᾶν), mas também pelo reconhecimento de Aristóteles (Γ 2, 1005a6-11) de que o ser e o um não são “idênticos sobre todos” e algo separado (isto é, universais), mas que alguns se organizam em relação a algo único ($\pi\rho\tilde{\omega}\varsigma$ ἓν) e outros, em uma série ordenada ($\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς).

No primeiro capítulo, apresento com mais detalhes o problema da unidade das concepções de ciência buscada presentes da *Metafísica*. Também considero brevemente a leitura histórica sobre as duas concepções e o modo como elas estão na origem das noções de *ens commune* e *ens perfectissimum*, na idade média, e das noções de *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*, no período moderno. Procuo argumentar que devemos ter cautela ao atribuir a Aristóteles o que se costuma designar como “teologia”, visto que os termos “teólogos” e “teologia” são usados pelo Estagirita para fazer referência aos poetas mitologizantes e sua atividade – o que eles fazem é que é uma teologia. Observo, ainda, que a expressão “filosofia teológica” é usada para designar, no contexto, a primazia da filosofia primeira em relação às demais filosofias teóricas (a física e a matemática).

Início, no segundo capítulo, a investigação sobre a natureza da ciência buscada na *Metafísica*. Destaco, sobretudo, os aspectos que podem caracterizar essa ciência como uma ciência universal ou como uma ciência departamental. Considero como Aristóteles, no livro A do tratado, caracteriza a noção de sabedoria como uma ciência dos princípios e causas, de modo a delimitar cada vez mais essa noção, até a caracterização da ciência buscada como uma sabedoria dentre as demais sabedorias próprias às outras ciências. Discorro, em seguida, sobre o modo como a ciência que trata universalmente a respeito do ser enquanto ser é apresentada no livro Γ e como ela pode ser identificada com a mesma ciência descrita no início do livro E . Apresento, ainda, a classificação das filosofias teóricas de acordo com seus objetos de estudo e argumento contra uma conjectura proposta por Schwegler em *Metafísica* E 1, 1026a14, que diz respeito ao modo como devemos interpretar o objeto de estudo da física no contexto em questão. Além disso, considero que o modo como interpretamos as implicações de dois condicionais apresentados em E 1 e Λ 1 podem gerar uma tensão no que diz respeito à natureza

da filosofia primeira e seu objeto de estudo; e apresento, por fim, uma hipótese que afasta a aparente tensão.

No terceiro capítulo, analiso em que consiste a noção $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, bem como os principais argumentos das consagradas posições de Patzig (1979) e Frede (1987), que tentaram mostrar que o domínio das substâncias teria sido concebido por Aristóteles como unificado através dessa noção. Considero, na sequência, as principais objeções que foram direcionadas às soluções de Patzig e Frede, sobretudo as objeções levantadas por Stephen Menn.

No quarto e último capítulo, apresento uma hipótese alternativa à unificação do domínio das substâncias. Essa hipótese diz respeito à possibilidade de que Aristóteles tivesse concebido o domínio das substâncias como unificado através da relação $\tau\tilde{\omega} \ \acute{\epsilon}\phi\epsilon\zeta\eta\varsigma$ (em série). O capítulo parte de uma análise da posição dos comentadores sobre a menção ao modelo $\tau\tilde{\omega} \ \acute{\epsilon}\phi\epsilon\zeta\eta\varsigma$ em *Metafísica* $\Lambda 1$; em seguida, eu considero em que consiste esse modelo serial de unificação e quais seriam as condições para que ele fosse aplicado ao domínio das substâncias. Na sequência, considero a introdução da substância imaterial como princípio unificador em *Metafísica* $\Lambda 7$ e como isso pode abrir caminho para uma causalidade de tipo formal no domínio das substâncias, bem como favorecer uma unificação baseada no modelo $\tau\tilde{\omega} \ \acute{\epsilon}\phi\epsilon\zeta\eta\varsigma$. Por fim, retorno ao primeiro capítulo de *Metafísica* E1 para mais algumas considerações a respeito da ciência universal porque primeira.

1. O PROBLEMA DA UNIDADE DA CIÊNCIA BUSCADA

Afirmar que o tratado da *Metafísica* de Aristóteles carece de unidade não é algo que possa gerar grandes controvérsias. Com efeito, o tratado como o conhecemos hoje, além de ter recebido seu título tardiamente, é composto por livros que parecem ter resultado de um projeto inacabado. Além disso, a *Metafísica* contém, *prima facie*, dois projetos inerentes de ciência buscada que seriam incompatíveis entre si. No que diz respeito ao título e à composição dos livros – do ponto de vista de sua unidade editorial –, pretendo fazer observações muito breves; no restante, este trabalho terá como fio condutor o problema que envolve a compatibilização dos seus dois projetos internos.

Como observa Frede (1987, p. 81), o catálogo mais antigo das obras de Aristóteles, que foi preservado em Diógenes Laércio, não contém o título *Metafísica* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) para o tratado em questão. O primeiro registro do título é datado do primeiro século a.C. e ocorre no compêndio da filosofia de Aristóteles, de Nicolau de Damasco. Esse é um indício de que a escolha pelo título provém de editores tardios. A visão mais aceita é a de que tais editores não pretenderam expressar certa concepção de metafísica ao escolher o título *Metafísica* para o texto, mas apenas nomeá-lo assim devido à posição que ele ocupava nos escritos aristotélicos, a saber, depois dos escritos sobre física.

De modo semelhante, é provável que os livros que constituem o tratado da *Metafísica*, que são quatorze livros no total, não correspondam inteiramente ao que Aristóteles pretendeu arquitetar. Dos quatorze livros, acredita-se que apenas os livros A, B, Γ, E, Z, H, Θ, I, Λ, M e N faziam parte do tratado original, tal qual o Estagirita o havia deixado, e que os livros α, Δ e K tenham sido adicionados posteriormente.² Ademais, dentre os onze livros que compunham o tratado original, alguns deles parecem ter sido escritos de forma independente, como é o caso do livro Λ, que mais tarde teria sido inserido à *Metafísica*.³

O ponto sobre a unidade editorial do tratado, no entanto, é impreciso. Stephen Menn (1995) argumenta que, de acordo com os testemunhos que nos restam, sobretudo o de Asclépio, o que se pode concluir é que os editores da *Metafísica* teriam recebido de Aristóteles quatorze livros – com a possível exceção do livro A ou α – e que, depois de algum dano causado ao texto original, os editores teriam feito algumas mudanças, como a inclusão de partes de outros textos aristotélicos para substituir as partes danificadas – o que explicaria a

² Cf. Frede (1987, p. 82).

³ Sobre o ponto, ver a introdução de Michael Frede ao *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*.

duplicação de alguns textos e a repetição de algumas partes do texto –, sem que isso danificasse a estrutura geral do tratado. A maior mudança poderia dizer respeito à total substituição do livro K, cuja autenticidade é, ainda, contestável.⁴

Além da questão editorial do tratado da *Metafísica*, notei a existência de uma dificuldade que envolve a aparente incompatibilidade entre seus dois projetos inerentes de ciência buscada. Por um lado, a ciência buscada nos é apresentada como uma ciência do ser enquanto ser, ou seja, ela tem a pretensão de ser uma ciência da totalidade dos seres ou da realidade; por outro lado, essa ciência é caracterizada como uma filosofia teológica (também chamada de “filosofia primeira”), de modo que seu objeto de estudo seria um tipo particular de ser, a saber, a substância eterna, imóvel e separada. O problema que envolve a compatibilização dessas duas concepções de ciência buscada é o tema deste trabalho. Começamos, assim, por considerar com mais detalhes o que está envolvido nesses dois projetos tradicionalmente associados à *Metafísica* de Aristóteles.

1.1 Os dois projetos inerentes à *Metafísica*

Conforme observei, a *Metafísica* de Aristóteles parece conter dois projetos de ciência buscada. O livro Γ do tratado apresenta uma ciência geral do ser, ou seja, uma ciência que considera universalmente a respeito do ser enquanto ser (Γ1, 1003a21ss). Essa ciência é caracterizada em oposição às ciências departamentais: as ciências departamentais demarcam uma parte do ser e consideram seus atributos, a ciência buscada, no entanto, considera o ser sob uma perspectiva geral. O livro E, do mesmo modo, começa por caracterizar uma ciência geral do ser em contraste com as ciências departamentais; mas, pouco depois, essa ciência é caracterizada como uma filosofia teológica e como uma filosofia primeira. Em seguida, a existência dessa filosofia primeira parece condicionada à existência de uma substância eterna, imóvel e separada. Ao final do capítulo (E1, 1026a23-32), no entanto, é levantada a dificuldade sobre a filosofia primeira ser universal ou lidar com um gênero; Aristóteles responde que, se houver uma substância imóvel, a ciência que dela se ocupa será a filosofia primeira e que ela será universal por ser primeira, de modo que caberá a ela considerar o ser enquanto ser.

⁴ Para mais detalhes sobre a autenticidade do livro K da *Metafísica*, ver Aubenque (1985), Décarie (1985) e Mansion (2009, especialmente as páginas 159-169).

Esses dois projetos de ciência buscada revelam uma tensão entre, por um lado, uma ciência universal (que diz respeito, sobretudo, à ciência apresentada no livro Γ e no início do livro E) e, por outro lado, uma ciência departamental (normalmente associada à ciência dos primeiros princípios e causas do livro A, à filosofia teológica do livro E e ao clímax da *Metafísica*, que seria o livro Λ do tratado). Embora essa tensão pareça perpassar todo o tratado, seu *locus classicus* é o primeiro capítulo do livro E, no qual as duas concepções de ciência buscada aparecem juntas.

A tensão entre esses dois projetos é geralmente caracterizada em termos de uma ontologia e de uma teologia, de modo que a ciência geral do ser (ou a ciência do ser enquanto ser) é identificada com a ontologia, ao passo que a ciência da substância imóvel é identificada com a teologia. Zingano (2003, p. 10) observa que a distinção feita em termos de ontologia e teologia tem origem em Paul Natorp. Do mesmo modo, Owens (1978, p. 1ss) e Hahn (1979, p. 81s) apontam Natorp como o responsável por fazer a distinção contemporânea entre as duas concepções de filosofia primeira⁵ de Aristóteles, que seriam excludentes entre si. Em 1888, no texto *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, Natorp constatou duas séries de textos na *Metafísica* de Aristóteles. Por um lado, a *Metafísica* apresentaria a filosofia primeira como um estudo geral do ser, no sentido de tratar dos objetos mais universais e abstratos; por outro lado, a filosofia primeira seria apresentada como um estudo do ser divino, caracterizado como algo específico, separado e o mais elevado dos objetos. Esta última concepção de filosofia primeira seria decorrente, de acordo com Natorp, de adições tardias ao texto de Aristóteles, que teriam sido realizadas pelos primeiros peripatéticos. Tais adições apresentariam uma visão platônica de filosofia primeira e a solução proposta por Natorp é a de removê-las do texto.

O trabalho de Natorp gerou reações. Um ano após a publicação de Natorp, Zeller (1889) observou que as duas doutrinas concernentes à filosofia primeira seriam genuinamente aristotélicas, de modo a resultarem em uma contradição inerente à própria filosofia do Estagirita. Assim como Zeller, Jaeger (1923) considerou autênticas as duas concepções de filosofia primeira presentes na *Metafísica*, mas defendeu que tais concepções teriam resultado do próprio desenvolvimento da obra de Aristóteles, que envolve um estágio inicial e platônico, bem como um estágio posterior, que diria respeito ao pensamento maduro e próprio de Aristóteles. Desse modo, os traços platônicos do texto seriam autênticos, mas fariam parte

⁵ A expressão “filosofia primeira” é usada, neste caso, como referência à totalidade do que Aristóteles faz na *Metafísica*, não apenas à ciência da substância imóvel.

do estágio inicial do pensamento aristotélico. Nesse estágio inicial, a filosofia primeira teria como objeto o ser imaterial e imóvel – ou seja, um tipo particular de ser. No estágio posterior, por outro lado, o objeto da filosofia primeira seria o ser a partir de sua perspectiva mais geral.

Hahn (1979, p. 82) sintetiza algumas posições bastante relevantes sobre o debate. Seguindo a proposta fundamentada na crítica genética, Düring (1957) e De Vogel (1960) inverteram a ordem da solução oferecida por Jaeger; desse modo, Aristóteles teria começado seu desenvolvimento intelectual como um ontologista defensor da concepção mais geral do ser, mas teria passado o restante do seu processo de amadurecimento tentando se aproximar da posição platônica – ou seja, da posição de um “teólogo” defensor da concepção de ser que tem como objeto o ser que é separado e perfeito. Aubenque (2012), no entanto, com a interpretação dialética, defendeu que “[...] o pensamento de Aristóteles nunca sobe ao nível de uma ciência, mas permanece uma oscilação incessante entre uma teologia inacessível e uma ontologia que se tornou irremediavelmente dispersa”⁶ (AUBENQUE *apud* HAHN, 1979, p. 82).

A tensão entre os projetos internos à *Metafísica*, que a partir de Natorp (1888) passou a ser vista como uma tensão entre um projeto ontológico e um projeto teológico, parece ter como fundamento duas leituras mais antigas do tratado, a saber, a leitura da tradição dos comentadores gregos e a leitura medieval.

Antes de examinar mais detidamente a distinção entre os supostos projetos ontológico e teológico em sua relação com essas duas importantes tradições, cabe mencionar algumas questões que podem surgir a partir das considerações anteriores. Podemos inicialmente nos perguntar por que deveríamos esperar que uma obra que aparentemente passou por problemas editoriais tivesse unidade no que diz respeito a seu objeto de estudo; ou se não seria natural, até certo ponto, que encontrássemos projetos distintos de ciência buscada em textos que foram concebidos separadamente e que possam ter resultado de posições diferentes assumidas por Aristóteles ao longo de seu desenvolvimento intelectual. Além disso, podemos questionar se não seria razoável assumir que a ciência que trata da totalidade dos seres trate também do tipo particular de ser que é a substância imóvel.

Em primeiro lugar, é justo considerar que um texto como o da *Metafísica*, dadas as condições em que ele chegou até nós, careça de certa unidade. Dentre os inúmeros exemplos, é possível mencionar o caso dos livros Λ e M . No livro Λ , Aristóteles havia acabado de

⁶ Todas as traduções da literatura secundária para o português são de minha autoria.

provar a existência de uma substância eterna e imóvel; o livro M, no entanto, inicia com a consideração de que se investiga se existe ou não uma substância imóvel e eterna (M1, 1076a10-13). É preciso observar, porém, que a carência de unidade editorial no tratado da *Metafísica* não impossibilita que o compreendamos como formando certa unidade temático-filosófica. Com efeito, os livros Λ, M e N, embora não possuam uma continuidade, parecem representar diferentes tentativas de resolver a questão sobre a existência de uma substância imóvel e imaterial.⁷ Além disso, ainda que muitos dos livros que fazem parte do tratado não formem uma discussão contínua, é possível notar algo em comum a muitos desses livros, a saber, a busca pelos primeiros princípios e causas, que é o que guia a investigação de livros como A, Γ, E e Λ.

Com relação à falta de unidade a respeito de seu objeto de estudo e à aparente dissonância entre duas concepções de ciência buscada, seria bastante plausível considerar que Aristóteles tivesse mudado de posição em diferentes estágios do seu desenvolvimento intelectual. O primeiro capítulo do livro E, no entanto, dificulta qualquer solução da aparente tensão entre uma ontologia e uma teologia em termos de uma progressão intelectual. Como notei, é possível constatar que E1 inicia com considerações sobre a ciência do ser enquanto ser – de modo bastante semelhante ao livro Γ – e, em seguida, encontramos a caracterização dessa ciência como uma filosofia primeira, cujo objeto seria a substância eterna, imóvel e separada. Além disso, o trecho final do capítulo (E1, 1026a23-32) parece conciliar as duas concepções de ciência buscada, o que pode sugerir que Aristóteles não visse sua investigação como constituindo dois projetos incompatíveis, ainda que possa ter refletido sobre isso em diferentes períodos de sua vida.

Seria também bastante natural que uma ciência que trate do ser em geral tratasse igualmente da substância eterna e imóvel. No entanto, as considerações feitas ao final de *Metaph.* E1 (1026a23-32) podem trazer algumas dificuldades. Após mencionar a questão sobre a filosofia primeira ser universal ou dizer respeito a um gênero ou a uma única natureza, Aristóteles responde que, não havendo uma substância imóvel, a física seria a ciência primeira; mas, se houver uma substância imóvel, esta substância é anterior e a ciência que dela se ocupa será filosofia primeira, bem como universal por ser primeira. Além disso, Aristóteles observa que caberá a tal ciência considerar o ser enquanto ser. Essas considerações permitem destacar um impasse em compatibilizarmos duas noções de ciência cuja pretensão é a de universalidade. Em outras palavras, a ciência do ser enquanto ser do livro Γ é apresentada

⁷ Cf. Natali (2016, p. 258).

como uma ciência universal; no livro E, por outro lado, a ciência que trata da substância imóvel é dita ser universal por ser primeira. Não é claro por que, em E1, o caráter universal da filosofia primeira deriva de sua primazia; também não é claro como uma ciência que trata de um tipo particular de ser – ou uma ciência departamental – pode ter caráter universal. Além disso, Aristóteles parece destacar a anterioridade dessa filosofia primeira frente à ciência do ser enquanto ser, visto que a ela (a filosofia primeira) cabe considerar o ser enquanto ser.

1.2 Breves considerações sobre a leitura histórica

Notei anteriormente que foi a partir de Natorp (1888) que se passou a caracterizar a tensão entre os dois projetos inerentes à *Metafísica* como uma tensão entre um projeto ontológico e um projeto teológico. No entanto, a posição de Natorp encontra fundamento em leituras mais antigas do tratado. Essas leituras remontam, primeiramente, à tradição dos comentadores gregos e dos pensadores medievais do período tardio, e, posteriormente, à tradição moderna racionalista. Consideramos brevemente, portanto, como essa distinção entre um estudo geral do ser (ou ontologia) e um estudo da substância imóvel (ou teologia) foi historicamente concebida através das noções de *ens commune* e *ens perfectissimum*, e, mais tarde, a partir das noções de *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*.

1.2.1 *Ens commune* e *ens perfectissimum*

A origem de duas tradições de leitura dos projetos internos à *Metafísica* de Aristóteles é esclarecida por Owens (1978) e Hahn (1979). O estudo geral do ser, ou do ser enquanto ser, foi identificado pelos filósofos medievais – como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Sigério de Brabante, Duns Scotus e Guilherme de Ockham – com o *ens commune* e visava compreender o que era comum a todos os seres. No entanto, Owens destaca um erro de leitura histórica no que diz respeito a uma interpretação atribuída aos medievais. Tal erro teria derivado da interpretação que Johann Fuchs fez da filosofia de Alexandre de Hales e consiste na interpretação de que, para os pensadores medievais cristãos, considerar o ser a partir de sua perspectiva mais geral – ou considerar o ser enquanto ser – seria equivalente a tratar o ser como “o mais abstrato e vazio dos conceitos”.⁸ O erro de leitura consistiria, além disso, na interpretação de que haveria, no período medieval, duas maneiras de aprender metafísica a

⁸ Essa também teria sido a interpretação de Natorp a respeito da noção aristotélica do ser enquanto ser. Cf. Owens (1978, p. 19).

partir dos textos: se aquele que estivesse aprendendo metafísica tomasse como objeto dessa ciência o ser em geral, ele estaria aprendendo sua técnica a partir da perspectiva aristotélica; se, por outro lado, o estudante de metafísica identificasse o objeto da ciência com Deus (o que teria derivado da influência agostiniana), ele estaria fazendo metafísica sob a perspectiva de inclinação platônica.⁹

Esse erro de leitura, para Owens, é duplo. Em primeiro lugar, para os filósofos medievais, o ser não teria uma diminuição de conteúdo à medida que seu escopo aumentasse: “além de desfrutar da maior extensão possível, ele possuía, de uma forma ou de outra, a maior compreensão possível” (OWENS, 1978, p. 3-4). Em segundo lugar, os pensadores cristãos medievais não estavam completamente livres para identificar o objeto da metafísica com o Deus cristão.¹⁰ Para esses pensadores, Deus seria a primeira instância do ser, cuja natureza transcendia a compreensão humana. Assim, Deus, sendo a primeira e mais perfeita instância de ser, não poderia ser objeto de uma ciência humana, de modo que o objeto da metafísica deveria ser identificado com outro tipo de ser. Os principais metafísicos do período medieval teriam estabelecido, então, o ser enquanto ser como objeto dessa ciência, incluindo em seu escopo todas as diferenças do ser.

Hahn (1979) observa que a posição que apresenta Aristóteles como um teólogo teria sido originada com os comentadores gregos. De acordo com essa perspectiva, o estudo do ser enquanto ser diria respeito, em última análise, ao tipo mais perfeito de ser, de modo a ser designado como o estudo da substância separada e divina. Com isso, a identidade dessa substância separada e divina corresponderia ao que passou a ser denotado como *ens perfectissimum*. No entanto, devemos ter um pouco de cuidado ao caracterizar Aristóteles como um teólogo, como faz Hahn,¹¹ visto que, como observarei mais adiante, o Estagirita usa o termo “teólogos” quando quer fazer referência aos poetas mitologizantes. O ponto fundamental é que a tradição dos doxógrafos gregos teria interpretado o texto aristotélico através da perspectiva que identifica o ser, fundamentalmente, com o ser das entidades separadas.

Discorrendo sobre a tradição dos comentadores gregos, Owens (1978, p. 9ss) faz um mapeamento de posições como as de Teofrasto, Eudemo de Rodas, Alexandre de Afrodísias, Pseudo-Alexandre, Siriano, Asclépio, Eustratio e Clemente de Alexandria, a fim de mostrar

⁹ Cf. Owens (1978, p. 3).

¹⁰ Cf. Owens (1978, p. 4ss).

¹¹ Ver Hahn (1979, p. 79).

que tais autores eram unânimes em localizar o núcleo do estudo do ser enquanto ser aristotélico em um tipo definido de ser, a saber, o ser imóvel, divino e separado. Evidentemente, Owens reconhece certa fragilidade em assumir que tais testemunhos sejam incontestáveis. Com efeito, a posição de Teofrasto não representa, necessariamente, a de Aristóteles; do mesmo modo, o distanciamento temporal entre Aristóteles e Alexandre – o primeiro comentador da *Metafísica* – poderia ter ocasionado efeitos corrosivos no que diz respeito à posição original aristotélica. Além disso, poderia ser observado que comentadores como Siriano e Asclépio estavam sob influência neoplatônica, cuja tendência seria a de identificar o ser com a substância imóvel. De todo modo, tais testemunhos ajudam a esclarecer de que modo a tradição dos comentadores gregos interpretou o texto aristotélico.¹² Ademais, Natorp (1888, p. 63s) reconhece que, na antiguidade, ninguém duvidava que a “filosofia primeira” – expressão que Natorp usa para designar a totalidade do que Aristóteles faz na *Metafísica* – era identificada com uma “teologia”. Este ponto, de acordo com Natorp, seria corroborado pelas posições de Alexandre de Afrodísias, Siriano, Asclépio e Clemente de Alexandria.

Embora a ciência do ser aristotélica, como mencionado anteriormente, tenha sido interpretada pelos medievais como dizendo respeito ao *ens commune* – em oposição à substância divina ou Deus –, Owens destaca que o ressurgimento pelo interesse na filosofia aristotélica, no século XIX, não trouxe à tona, de início, o problema que envolvia uma tensão entre identificar o objeto da ciência buscada, por um lado, com o ser em geral, e, por outro lado, com a substância divina. Pioneiros como Ravaisson, Schwegler e Bonitz teriam oferecido leituras que seguiam a linha geral interpretativa da tradição dos comentadores gregos. Foi apenas partir de Natorp, em 1888, que as duas doutrinas expressas na *Metafísica* de Aristóteles passaram a ser vistas como mutuamente excludentes e contraditórias,¹³ e que, conseqüentemente, a ontologia começou a servir como pano de fundo para a interpretação do texto aristotélico.¹⁴ De acordo com Hahn (1979), teria sido apenas a partir de Philip Merlan, no início da década de 1950, mas de modo mais importante com o trabalho de Owens (1978) que a tradição dos comentadores gregos passou a ser recuperada.¹⁵

¹² Cf. Owens (1978, p. 15).

¹³ Cf. Owens (1978, p. 20s).

¹⁴ Cf. Owens (1978, p. 35).

¹⁵ Para comentários do próprio Owens a respeito dos trabalhos de Merlan, ver Owens (1978, p. 35ss).

1.2.2 *Metaphysica generalis e metaphysica specialis*

Os dois projetos de ciência buscada tradicionalmente associados à *Metafísica* de Aristóteles parecem também desembocar na distinção que ficou conhecida como *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*, cujo crédito cabe a Christian Wolff.¹⁶ A expressão *metaphysica generalis* seria equivalente à ontologia ou ao estudo geral do ser; a expressão *metaphysica specialis*, por outro lado, seria equivalente a uma ciência departamental, a qual, no caso de Aristóteles, é comumente identificada com a teologia. De acordo com Loux (2006), os racionalistas do século XVII e XVIII expandiram o escopo da metafísica, de modo que muito do que Aristóteles considerava fazer parte de um contexto da física passou a ser parte da metafísica, como “[...] o exame de objetos físicos mutáveis, o delineamento da lacuna entre coisas vivas e não vivas, e a identificação do que é único para os seres humanos” (LOUX, 2006, p. 4). Com os racionalistas, portanto, o assunto mente e corpo, bem como questões relacionadas à liberdade da vontade, por exemplo, tornaram-se objeto da metafísica.

Loux observa que o preço que os racionalistas teriam de pagar por aumentar o escopo da metafísica era o de transformar seu objeto de estudo – que para Aristóteles e os medievais, ainda que fosse possível reconhecer certa dualidade na caracterização desse objeto, eram realizáveis na mesma disciplina – em uma grande variedade de tópicos não relacionados. A posição desses filósofos racionalistas foi, então, a de estabelecer o ser como objeto da metafísica, de modo que o metafísico seria aquele que visa descrever a natureza do ser. No entanto, dado que é possível realizar tal empreendimento a partir de diversas perspectivas, a cada uma dessas perspectivas estaria relacionada uma subdisciplina, como a cosmologia, a psicologia racional ou a teologia natural. Assim, de acordo com a posição racionalista, considerar o ser a partir da perspectiva mais geral possível seria equivalente a estar às voltas com uma *metaphysica generalis*, enquanto considerar o ser a partir da perspectiva de uma das subdisciplinas dentro da metafísica seria equivalente a envolver-se com uma *metaphysica specialis*.

1.3 Uma filosofia θεολογική

Como foi possível notar, os dois projetos de ciência buscada associados à *Metafísica* de Aristóteles parecem estar na origem das distinções tradicionalmente conhecidas como *ens*

¹⁶ Cf. van Inwagen, Peter and Meghan Sullivan, "Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/metaphysics/>>.

commune e *ens perfectissimum*, e, mais tarde, como *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*. No entanto, ainda que seja possível interpretar a ciência do ser enquanto ser aristotélica como uma *metaphysica generalis*, que tem o *ens commune* como seu objeto, e a denominada “teologia” aristotélica como uma *metaphysica specialis*, cujo objeto é o *ens perfectissimum*, isso me parece um tanto incômodo. Em primeiro lugar, cabe mencionar que Aristóteles não usa o termo “metafísica” para se referir à ciência que está sendo buscada no tratado que nos chegou com esse título. O que encontramos no texto são termos e expressões como “sabedoria”, “ciência buscada”, “ciência primeira”, “filosofia primeira”, e o que poderíamos caracterizar como “ciência teológica” ou “filosofia teológica”. No entanto, é pouco provável que alguém discorde de que a investigação empreendida no tratado seja uma investigação metafísica.

O que me parece incômodo é examinar o texto de Aristóteles sob a ótica da distinção medieval e moderna, adotando a terminologia já estabelecida para fazer referência à aparente incompatibilidade entre uma ontologia e uma teologia. Isso não significa negar o problema que o texto aristotélico nos oferece, mas apenas requerer um pouco de cuidado com o uso de alguns termos ou expressões para o tratamento do texto de Aristóteles, especialmente no que diz respeito à identificação entre *metaphysica specialis* e teologia. Parte desse incômodo deve-se também ao peso que a palavra “teologia” carrega em nossa cultura, de modo a designar quase exclusivamente um estudo sobre Deus. É compreensível que uma teologia seja atribuída a Aristóteles, principalmente porque, em *Metafísica* E1, a filosofia primeira é caracterizada como uma filosofia teológica (θεολογική). Identificar, porém, a filosofia primeira com uma teologia, e restringir seu objeto de estudo à substância eterna e imóvel, seria ignorar uma parte considerável do livro Λ (pelo menos seus primeiros cinco capítulos) e outros livros da *Metafísica*, especialmente os livros considerados centrais.

Acredito que a atribuição de uma teologia a Aristóteles derive de três vertentes principais. A primeira, e que mais diretamente sugere essa atribuição, é o uso do adjetivo “θεολογική” em *Metaph.* E1, 1026a19, para qualificar uma das filosofias teóricas, a saber, aquela que é a filosofia primeira – e que tem como objeto de estudo as coisas separadas e imóveis. Ross ([1924] 1997), por exemplo, além de dedicar uma grande seção de sua introdução ao texto da *Metafísica* ao que ele chama de “A teologia de Aristóteles”¹⁷ (*Aristotle’s Theology*), considera que o próprio nome “teologia” se deva ao objeto de estudo da ciência ou filosofia primeira.

¹⁷ Cf. Ross ([1924] 1997, I, p. cxxx-cliv).

Além disso, a atribuição de uma teologia a Aristóteles também deriva do estudo realizado pelo filósofo no livro Λ da *Metafísica*. Sabemos que o texto do livro Λ , a partir do seu sexto capítulo, contém a prova de uma substância imóvel, eterna e separada, que é identificada, no capítulo subsequente, com deus. Como considera Salis (2009, p. 200), durante muitos séculos – mais especificamente, da antiguidade até o fim do século XX – acreditou-se que o livro Λ seria o livro no qual poderíamos encontrar a teologia de Aristóteles. É comum, por exemplo, encontrarmos a afirmação de que esse livro seja, por excelência, o livro teológico. Tal posição é defendida por Reale (1980, p. 296), que justifica a afirmação não apenas pela prova de uma substância imóvel, a partir da segunda metade do livro Λ , mas também por considerar que a investigação desenvolvida por Aristóteles nesse livro é a de uma metafísica entendida como uma teologia. De modo semelhante, Ross ([1924] 1997, p. cxxxi) também considera que é em Λ que encontramos o pensamento maduro e sistemático de Aristóteles a respeito de sua teologia.

A terceira vertente para a atribuição de uma teologia a Aristóteles provém do próprio título “τὰ μετὰ τὰ φυσικά”. Como observei no início deste capítulo, a visão mais difundida é a de que os editores que deram o título ao tratado da *Metafísica* não teriam tido a intenção de expressar uma concepção de metafísica ao escolher tal título para o conjunto de textos que compõem o tratado, mas que a escolha pelo título teria derivado da posição que o tratado ocupava nos escritos aristotélicos, que era depois dos escritos de física ou ciência natural. No entanto, há intérpretes que sustentam uma versão distinta.

Reiner (2009, p. 93), por exemplo, considera que a escolha pelo título não deriva apenas da posição que o tratado ocupava, mas que ele indica, também, a ordem do conhecimento que Aristóteles defendia (a saber, que o conteúdo da *Metafísica* fosse estudado após o estudo das obras de física), bem como o estudo daquelas coisas que estão além do mundo natural. Essa posição defendida por Reiner é também compartilhada por Stephen Menn (Iα5¹⁸, p. 27-28), que defende que o título provém do helenismo peripatético e que, quem quer que tenha dado o título ao tratado tinha a intenção de indicar uma ordem no aprendizado dos estudos, além de ter se inspirado na visão de uma filosofia primeira tal como expressa em *Metaph.* E1 e em outras obras que a descrevem como uma ciência que tem como

¹⁸ Como o texto de Stephen Menn é um projeto em andamento, não tendo ainda sido publicado, e como as páginas de todos os capítulos são numeradas a partir do número 1, optei por utilizar, no lugar da indicação de ano, a indicação de parte e de capítulo.

objeto as coisas imóveis e eternas. Desse modo, o escopo do tratado diria respeito àquelas coisas que se situam além do reino ou domínio natural.¹⁹

Uma posição bastante forte quanto ao próprio título “τὰ μετὰ τὰ φυσικά” carregar a noção de uma metafísica entendida como teologia pode ser encontrada no comentário de Asclépio. Ao comentar o texto da *Metafísica*, Asclépio (*in Metaph.* 1, 17-20) afirma: “E finalmente, neste tratado ele fala para nós a respeito das coisas inteiramente imóveis. Isso é teologia [θεολογία]; pois tal consideração corresponde às coisas divinas. Por essa razão, ele também foi intitulado ‘Metafísica’”.²⁰ Asclépio, portanto, é bastante claro ao interpretar que o título da *Metafísica* se deve ao objeto de estudo dessa disciplina, que diria respeito às coisas imóveis e divinas, bem como a uma visão de metafísica entendida como teologia (θεολογία).

Essas posições, no entanto, requerem cautela. Frede (1987, p. 82), por exemplo, considera que a visão de teologia que tinha Asclépio não reflete a visão de teologia do século I a.C., época em que o tratado aristotélico teria sido nomeado. Além disso, é preciso levar em consideração o uso aristotélico da palavra “teologia”. Como observa Berti (2012, p. 83), Aristóteles emprega os termos “teologia” e “teólogos” como referência aos poetas que narravam mitos sobre os deuses.²¹ O que encontramos em *Metaph.* E1, contudo, é o adjetivo “θεολογική” (1026a19). Berti destaca que esse adjetivo estaria pressupondo o substantivo “ciência” ou “filosofia”. De fato, no trecho de E1 (1026a18-19), “θεολογική” está qualificando uma das filosofias teóricas (φιλοσοφίαι θεωρητικαί) em oposição às outras duas que são a filosofia matemática e a filosofia física. Para Berti, o uso do adjetivo “θεολογική” seria justificado pelo caráter divino de alguns seres e causas que são objeto da filosofia primeira.

Stephen Menn (*Iy1*, p. 10) observa que a palavra “divino” deve ser lida com um sentido mais frouxo, como “compartilhando alguns atributos tradicionais dos deuses, por exemplo, eternidade e perfeição”, e que esse tipo de linguagem da divindade teria o propósito tanto de desafiar aquilo que os poetas mitologizantes disseram quanto de destacar o estatuto privilegiado do qual desfrutaria certa ciência. Isso seria o caso não apenas para Aristóteles, mas também para Platão e Xenócrates. No caso de Aristóteles, essa ciência corresponderia à

¹⁹ Visões bem mais moderadas a respeito do título podem ser encontradas em Judson (2019, p. 4) e em Frede (1987, p. 81s).

²⁰ Tradução realizada a partir da tradução de Owens (1978, p. 13).

²¹ Ross ([1924] 1997, I, p. 130) comenta que Aristóteles usa os termos para se referir aos primeiros cosmologistas, em oposição aos filósofos da natureza (*physicists*). É possível encontrar esse uso em *Mete.* II. 1, 353a35; em *Metaph.* A3, 983b29; B4, 1000a9; Λ6, 1071b27; Λ10, 1075b26; N4, 1091a34. Essa posição vai na mesma direção da de Stephen Menn, como veremos a seguir.

filosofia primeira, de modo que “θεολογική” seria não o nome da filosofia primeira, mas sim um atributo seu. Além disso, Menn reforça que a disciplina à qual Aristóteles se refere não é uma teologia (θεολογία), pois teologia é aquilo que os poetas mitologizantes (ou θεολόγοι) fazem, o que não seria uma ciência; ademais, “[...] chamando sua disciplina de θεολογική e contrastando-a com a φυσική, ele [Aristóteles] está inevitavelmente relembrando a antiga disputa entre θεολόγοι e φυσικοί” (MENN, 191, p. 10). Um exemplo bastante evidente sobre a referência de Menn à oposição entre θεολόγοι e φυσικοί pode ser encontrado em *Metaph.* Λ6 (1071b26-28), onde Aristóteles contrasta a posição dos θεολόγοι, que diziam que tudo teria sido gerado a partir da noite, com a dos φυσικοί, que diziam que todas as coisas estavam juntas.²²

Essas considerações vão de encontro à posição de Berti (2011b), que considera a existência de dois sentidos do conceito de teologia em Aristóteles. Berti argumenta que seria possível distinguir um sentido positivo e um sentido negativo desse conceito. O sentido positivo seria representado pela expressão “ciência teológica” ou “filosofia teológica”, de modo que, como já observado, o adjetivo “teológica” (θεολογική) estaria sendo usado para qualificar a ciência ou filosofia primeira. Esse sentido positivo parece ter apenas duas ocorrências nos textos aristotélicos. A primeira delas está no texto de *Metaph.* E1 (1026a19), enquanto a segunda pode ser encontrada no texto de *Metaph.* K7 (1064b3) – que contém um texto paralelo ao texto de E1.

O sentido negativo do conceito de teologia, por outro lado, seria representado por termos e expressões como “teólogos” (θεολόγοι) ou “aqueles que teologizaram” (θεολογήσαντας), e sempre ocorre como uma referência aos poetas mitologizantes. O uso dessas expressões é evidente, por exemplo, em *Metaph.* B4 (1000a9), onde Aristóteles usa o termo “θεολόγοι” para fazer referência a Hesíodo e outros teólogos, bem como em *Metaph.* A2 (983b28-32), onde há o uso da expressão “πρώτους θεολογήσαντας” como referência, segundo Berti (2011b, p. 455), a Homero. Berti também observa que, de modo geral, Aristóteles mantinha uma posição negativa em relação a tais poetas.

A partir dessas considerações, proponho que deixemos em suspenso, por um momento, as noções de ontologia²³ e teologia, bem como as expressões *ens commune*, *ens*

²² O trecho é uma clara menção à filosofia de Anaxágoras. No entanto, Ross ([1924] 1997, II, p. 370) observa que Aristóteles se refere não apenas à posição de Anaxágoras, mas também às posições de Anaximandro, Empédocles e Demócrito, e que o trecho parece encontrar correspondência em 1069b20-23.

²³ Cabe observar que foi por volta do século XVII que a palavra “ontologia” surgiu. Com a ampliação do escopo da metafísica e sua preocupação com temas que antes – isto é, para Aristóteles e os medievais – diziam respeito

perfectissimum, *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*, para que possamos analisar o texto aristotélico através de sua própria terminologia. Tomemos como ponto de partida o modo como Aristóteles caracteriza as noções de sabedoria, ciência buscada, ciência do ser enquanto ser e filosofia primeira.

ao contexto da física, o termo “metafísica” não teria mais sido adequado para nomear a disciplina. Para mais detalhes, ver: van Inwagen, Peter and Meghan Sullivan, "Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/metaphysics/>>.

2. DA SABEDORIA À FILOSOFIA PRIMEIRA

Notei, no capítulo anterior, como os dois projetos tradicionalmente associados à *Metafísica* de Aristóteles foram interpretados e estiveram na origem do que passou a designar duas maneiras distintas de identificar o objeto da metafísica. Enquanto o estudo geral do ser foi associado às noções de *ens commune*, *metaphysica generalis* e ontologia, o estudo da substância divina e imóvel foi associado às noções de *ens perfectissimum*, *metaphysica specialis* e teologia. A partir disso, propus deixar tais noções em suspenso e analisar o texto aristotélico através de sua própria terminologia, a começar pelas noções de sabedoria, ciência buscada, ciência do ser enquanto ser e filosofia primeira. O objetivo deste segundo capítulo não será o de analisar detalhadamente todo o movimento argumentativo que acompanha a caracterização dessas noções, mas sobretudo considerar como Aristóteles as caracteriza, bem como investigar se essa caracterização permite algum tipo de identificação entre elas. Procurarei destacar especialmente os aspectos que podem sugerir o caráter universal ou departamental dessas noções.

2.1 A sabedoria e a ciência buscada em *Metafísica* A1-2

Os dois primeiros capítulos do livro A da *Metafísica* apresentam duas expressões importantes para o projeto aristotélico de filosofia ou ciência primeira. A primeira delas é “sabedoria” (σοφία), ao passo que a segunda é “ciência buscada” ou “ciência que estamos buscando” (ἡ επιστήμη ἢ ζητούμενη). Tais expressões são usadas por Aristóteles para designar o que parece ser uma ciência suprema. Caberia perguntar, no entanto, se essas duas concepções – a de sabedoria e a de ciência buscada – dizem respeito à mesma e única ciência, bem como se a ciência buscada é uma dentre as demais ciências denominadas “sabedoria” e, se este for o caso, se essa ciência que está sendo buscada está em igualdade com as demais ou se possui algum tipo de primazia sobre elas. Para não nos adiantarmos, porém, comecemos por considerar como tais concepções são caracterizadas.

É possível notar, no texto de *Metaph.* A1, que Aristóteles elabora uma noção de sabedoria com base em opiniões pré-estabelecidas. Com efeito, a primeira caracterização de sabedoria é assim apresentada: “Em vista de que, então, construímos esse argumento é [isto], todos assumem que a denominada sabedoria é a respeito das primeiras causas e princípios” (*Metaph.* A1, 981b27-29). O trecho subsequente (981b29-982a1), além de conter um breve resumo do que foi apresentado ao longo do capítulo, esclarece que é por tal motivo – a saber, que a sabedoria diz respeito às primeiras causas e princípios – que pensamos que aquele que é

experiente parece ser mais sábio do que os que possuem percepção sensorial de algum tipo, que aquele que tem a técnica parece ser mais sábio do que os experientes, que o artífice-chefe parece ser mais sábio do que o artesão, bem como que as ciências teóricas (αἱ θεωρητικαί) parecem mais sábias do que as produtivas.

As linhas finais de *Metaph. A1* indicam qual é a conclusão do argumento e apresentam o que poderíamos considerar uma definição de sabedoria: “Que a sabedoria, portanto, é uma ciência a respeito de certos princípios e causas, é evidente” (982a1-3). É curioso notar o uso da palavra “τινας” (“certos”) em 982a2. Enquanto o que considere ser uma primeira caracterização de sabedoria (981b27-29) afirmava que ela diz respeito às primeiras causas e princípios, a definição presente em 982a1-3 caracteriza a sabedoria como dizendo respeito a *certos* princípios e causas. Quais sejam esses princípios e causas é o que Aristóteles passa a examinar a partir de *Metaph. A2*. Com efeito, A2 (982a4-6) inicia com a afirmação de que “dado que buscamos essa ciência, devemos examinar a respeito de quais causas e a respeito de quais princípios a sabedoria é uma ciência”. Essa parece ser a razão pela qual Aristóteles não identifica, ainda, o termo “primeiras” da primeira caracterização de sabedoria com o termo “certos” na definição de 982a1-3; ou seja, embora esteja claro que, como estabelecido em A1, os objetos da sabedoria sejam causas e princípios, ainda é uma questão em aberto se tais causas e princípios são os primeiros. Ademais, o trecho inicial de A2 (982a4-6) parece sugerir que essa ciência que está sendo buscada pode ser identificada com a sabedoria ou com uma sabedoria.

Aristóteles observa que o que pode ajudar a esclarecer quais são esses princípios e causas são as suposições (ὑπολήψεις) que se tem sobre o sábio. Cabe destacar, com isso, que a análise é realizada, como em A1, a partir de posições pré-estabelecidas. No trecho 982a4-21, Aristóteles discorre, então, sobre as suposições que se tem tanto sobre o sábio quanto sobre a sabedoria, justificando cada uma delas no trecho subsequente²⁴ (982a21-982b10). Não é meu objetivo analisar cada uma das suposições e suas respectivas justificativas,²⁵ mas considerar quais aspectos mencionados por Aristóteles podem nos ajudar a ter uma melhor compreensão sobre a natureza da ciência em questão, em particular sobre o que pode caracterizá-la como uma ciência universal ou departamental.

O primeiro indício de universalidade pode ser percebido a partir do próprio empreendimento realizado por Aristóteles no livro A da *Metafísica*. Halper (2009, p. 153), por

²⁴ Sigo a divisão apresentada por Broadie (2012).

²⁵ Para uma análise detalhada dos trechos em questão, ver Broadie (2012, p. 53ss).

exemplo, observa que tanto o livro A quanto o livro α da obra investigam o número de causas de todos os seres, de modo que a universalidade de escopo da ciência em questão²⁶ é intrínseca à tal investigação. Essa universalidade parece também implícita na posição de Broadie, que considera que os dois primeiros capítulos do livro A estabelecem uma posição simples, a saber, a de que a “[...] *sophia* é uma ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas de tudo (981b28-29; 982a26; 982b9)” (BROADIE, 2012, p. 52).

Outro sinal de universalidade diz respeito à suposição de que o sábio conhece todas as coisas, embora não tenha conhecimento de cada coisa particular (982a8-10). Essa suposição encontra correspondência em 982a21-23, onde Aristóteles considera que a característica de conhecer todas as coisas pertence sobretudo àquele que possui conhecimento universal, já que, em certo sentido, ele conhece todas as coisas subjacentes. Broadie (2012, p. 56) nota que o escopo da expressão “todas as coisas” em ambas as passagens está em aberto, podendo dizer respeito a determinados itens que estão sob um determinado universal, bem como ter sentido absoluto. Para a autora, no entanto, devemos entender o escopo de “todas as coisas” como absoluto.²⁷

É preciso que consideremos brevemente como ocorre a identificação desse conhecimento universal com os primeiros princípios. Sabemos, pelo trecho 982a21-23, que o possuidor do conhecimento universal conhece, de certo modo, todas as coisas subjacentes. Em 982a23-25, Aristóteles observa que o conhecimento das coisas mais universais é o mais difícil aos seres humanos. A justificativa é a de que as coisas mais universais estão mais distantes dos sentidos. Aristóteles observa (982a25-28), também, que as ciências mais exatas são aquelas que tratam sobretudo dos primeiros princípios, pois são mais exatas aquelas que envolvem menos princípios – em comparação àquelas que envolvem princípios adicionais. A passagem 982b2-4 esclarece que as coisas mais cognoscíveis são as primeiras, ou seja, as causas, pois é por causa delas e a partir delas que as coisas subjacentes são conhecidas, de modo que não é o caso que as coisas mais cognoscíveis venham a ser conhecidas a partir e por causa das coisas subjacentes. Como mencionei, não cabe analisar detalhadamente todo o argumento, mas é importante destacar que essas observações visam algumas identificações, a saber, a de que as coisas mais universais são as causas primeiras e que elas são as coisas mais cognoscíveis. A partir dessas considerações, Aristóteles chega à seguinte conclusão: “[...] o

²⁶ Halper usa o termo “metafísica”. Procurei, no entanto, evitar o uso do termo, visto que minha proposta é analisar o texto aristotélico a partir de sua própria terminologia.

²⁷ Sobre o ponto, ver Broadie (2012, p. 56ss).

nome investigado cai sobre a mesma ciência; pois é necessário a ela, dos primeiros princípios e causas, ser [uma ciência] teórica” (982b8-10).

Essa conclusão expressa duas coisas importantes. Em primeiro lugar, Aristóteles estabelece que os princípios e causas que são objeto da ciência buscada são os *primeiros* princípios e causas. Em segundo lugar, a passagem indica que a ciência que tratará desses primeiros princípios e causas será uma ciência teórica.²⁸ Antes de desenvolver esses pontos, porém, é preciso esclarecer que as considerações mencionadas anteriormente podem levantar uma dificuldade.

Podemos observar a constatação de que as causas primeiras são as coisas mais cognoscíveis, bem como sua pretensão de universalidade. Do mesmo modo, observamos que a ciência que trata dos primeiros princípios e causas está entre as mais exatas das ciências por envolver menos princípios. Isso poderia indicar uma tensão no que diz respeito à universalidade de escopo da ciência buscada; ou seja, parece que, quanto maior for a universalidade da ciência em questão, menor será o seu número de princípios. Como observa Halper (2009, p. 162), o desafio de Aristóteles reside em explicar como a ciência que está sendo buscada pode “[...] conhecer todas as coisas universalmente e também ser o mais refinado e elevado conhecimento”. Não cabe desenvolver o ponto no momento, pois a tarefa estaria além do objetivo desta seção, e Aristóteles não parece indicar, em A1-2, uma solução para essa tensão. No entanto, é importante notar que o aparente conflito entre uma ciência maximamente universal e uma ciência departamental, cuja pretensão é de máxima universalidade, poderia ser identificado já no início da obra. Não menos importante é notar que Aristóteles não dá indícios de que ele tenha em mente duas concepções de ciência, mas sim que se trata de uma única concepção.

Essa tensão que envolve a conexão entre universalidade e ciência dos primeiros princípios e causas é também observada por Broadie (2012, p. 61s), que destaca que a

²⁸ O trecho 982b8-10 costuma ser traduzido de outro modo. Os tradutores, de modo geral, tomam “τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν” como complemento de “θεωρητικήν”. Desse modo, teríamos: “[...] o nome investigado cai sobre a mesma ciência; pois é necessário que ela seja investigadora dos primeiros princípios e causas”. O ponto não é decisivo; minha opção por marcar a ocorrência do adjetivo “θεωρητικήν” tem por justificativa o contraste entre as ciências na caracterização da natureza da ciência buscada. Nas linhas subsequentes (982b11-12), por exemplo, Aristóteles afirma que ela não é uma ciência produtiva (ποιητική). O mesmo contraste entre as ciências pode ser encontrado em *Metaph.* E1. Ainda que o trecho 982b8-10 possa não ser suficiente para estabelecer que a ciência buscada seja uma ciência teórica, o trecho subsequente (982b11ss) corrobora essa posição.

resposta para o problema reside em E1 (1026a30-31), onde Aristóteles afirma que a filosofia primeira é universal porque é primeira. Broadie (2012, p. 61) esclarece o ponto:

[...] uma disciplina tem o status de filosofia primeira (*sophia* sem qualificação) se, e somente se, seu objeto é a causa primeira; a causa primeira é causa de tudo o mais; portanto, a disciplina correspondente de certo modo inclui tudo em seu objeto de estudo; portanto, a disciplina é universal, e maximamente universal.

A posição de Broadie parece indicar que o referente da expressão “a causa primeira” é o primeiro motor imóvel ou a substância não-sensível. É possível encontrar, de fato, referências no texto aristotélico de que o primeiro motor imóvel seja a causa de tudo o mais.²⁹ No entanto, isso não esclarece a afirmação de E1 (1026a30-31) de que a universalidade dessa ciência ou filosofia primeira deriva de sua primazia. Não é igualmente claro como essa causa primeira, que está entre as coisas mais cognoscíveis, propicia o conhecimento das coisas das quais ela é causa, nem se estariam e como estariam conectadas as regiões das substâncias sensíveis e das não-sensíveis – caso haja, é claro, uma tal causa primeira identificada com o primeiro motor imóvel. Dito de outro modo, não é claro se o domínio das substâncias é um domínio unificado. Tais dificuldades, contudo, não encontram solução em A1-2, pois o trecho até 982b10 estabelece apenas que a ciência em questão deve tratar dos primeiros princípios e causas.

Mencionei anteriormente que a tensão entre duas concepções de ciência poderia, de certo modo, ser identificada já no início da *Metafísica*. Ao mesmo tempo em que Aristóteles caracteriza a ciência que está sendo buscada como uma ciência universal, ele indica que tal universalidade deriva do conhecimento das primeiras causas e princípios. Tal conhecimento das primeiras causas e princípios é normalmente tomado como dizendo respeito a uma ciência departamental, sobretudo porque o primeiro motor imóvel (ou deus) é concebido como a causa ou princípio último da realidade e como objeto genuíno da ciência buscada. Um ponto que pode reforçar o caráter departamental dessa ciência é a menção a deus como um princípio, o que ocorre no trecho 982b28-983a11.

É preciso que tenhamos cautela, porém, ao caracterizar essa ciência como departamental. Em primeiro lugar, Aristóteles não esclarece, em A1-2, quais exatamente sejam os princípios e causas. Sabemos que a ciência em questão tem como objeto os

²⁹ Destaco os trechos 1070b34-35, onde há uma possível referência ao primeiro motor imóvel como causa motora de todas as coisas; 1071a33-36, onde o primeiro motor imóvel é descrito como primeiro em atualidade e causa de todas as coisas; 1072b13-14, onde Aristóteles afirma que o céu e a natureza dependem de um princípio como o primeiro motor imóvel; e o trecho 1075b24-27, onde, apesar de não ser dito explicitamente que o primeiro motor imóvel seja uma causa de todas as coisas, vemos que não haveria princípio, ordem, vir a ser e coisas celestes caso não existissem outras coisas além das sensíveis.

primeiros princípios e causas, mas ainda não sabemos quais coisas podem ser designadas como primeiros princípios e causas. Há fortes indícios, no entanto, de que deus e coisas divinas estejam entre eles. Ao justificar por que a ciência buscada seria a mais divina e mais digna de honra, Aristóteles afirma: “pois a todos deus parece estar entre as causas e ser um princípio, e uma tal ciência ou apenas deus ou sobretudo ele poderia possuir” (983a8-10).

A afirmação de que apenas deus ou sobretudo ele seria capaz de possuir a ciência em questão é fundamentada na suposição de que deus seja uma das causas e que, portanto, o conhecimento sobre esse deus não estaria por completo ao nosso alcance, mas que apenas deus teria tal conhecimento, bem como na suposição de que tal ciência trata de coisas divinas – o que pode incluir as substâncias sensíveis eternas, igualmente distantes das nossas sensações e difíceis de serem conhecidas. Com efeito, em *Partes dos Animais* I 5 (644b22-645a4), Aristóteles caracteriza as substâncias sensíveis eternas como valiosas (τιμίας) e divinas (θείας), afirmando que elas são menos acessíveis ao nosso conhecimento, de modo que aquilo que podemos conhecer sobre elas é fornecido de modo escasso pelas nossas sensações. Aristóteles considera que ambos os domínios de conhecimento possuem seu encanto: o das coisas divinas pelo valor do conhecer e por nos permitir vislumbrar uma parte daquilo que é mais agradável; o das coisas sensíveis percíveis por propiciar uma proeminência de conhecimento, pois podemos conhecer mais e em maior número tais coisas. Após essa consideração, Aristóteles afirma que o domínio das coisas sensíveis percíveis, por estar mais perto de nós e por ser mais familiar, é compensatório em relação à filosofia que trata das coisas divinas.

Tais considerações indicam uma estreita relação entre essa “filosofia que trata das coisas divinas” mencionada em *PA* I 5 (644b22-645a4) e a ciência buscada de *Metaph.* A1-2. Não é claro, porém, se o objeto de tal ciência pode ser reduzido a deus e às coisas divinas. Cabe notar que a afirmação em 983a8-10 e o trecho 982b28-983a11 como um todo não restringem o escopo da ciência a deus, mas incluem deus como uma possível causa e princípio. Como sabemos, as causas e princípios das substâncias sensíveis são descritos analogicamente como forma, privação, matéria e causa motora próxima – e, em última instância, primeiro motor imóvel.³⁰ Será preciso compreender se princípios como forma, privação, matéria e causa motora próxima podem receber o selo de “primeiros princípios” ou se ele deve ser aplicado apenas ao primeiro princípio final, se assim podemos chamar, que é o primeiro motor imóvel ou deus. No entanto, o objetivo inicial de Aristóteles ao caracterizar a

³⁰ Cf. *Metaph.* A5, 1071a33-36.

natureza e o escopo da ciência buscada parece ser apenas o de estabelecer que tal ciência deve tratar de primeiras causas e princípios, sem realizar uma investigação rigorosa em A1-2 sobre o que deve contar como tal.

2.1.1 A ciência buscada como uma sabedoria dentre as demais

Uma parte importante na caracterização da natureza da ciência buscada parece ser a de que ela é, dos primeiros princípios e causas, uma ciência teórica (982b7-10). Cabe observar que Aristóteles não deixa claro qual é a ciência que tratará desses primeiros princípios e causas; o que sabemos é que ela é descrita como “sabedoria” e que ela é teórica. Nesta seção, procurarei evidenciar alguns aspectos que sugerem que a sabedoria pode dizer respeito não apenas à ciência buscada – embora sobretudo a ela –, mas também às outras ciências.

Após a caracterização da ciência buscada como uma ciência teórica (982b7-10), Aristóteles afirma: “que ela não é [uma ciência] produtiva, é claro também a partir dos que primeiro filosofaram” (982b11-12). O trecho 982b11-28 ajuda a esclarecer que tal afirmação é justificada a partir da constatação de que aqueles que primeiro filosofaram buscavam fugir da ignorância e, em consequência, era por causa do saber que buscavam conhecer, mas não por ter em vista alguma utilidade. Aristóteles considera que a busca por esse conhecimento em vista do próprio saber é confirmada também pelo fato de que foi quando quase todas as necessidades da vida que dizem respeito à diversão ou ao conforto (ou seja, coisas cuja finalidade é uma utilidade extrínseca ao saber) estiveram satisfeitas que tal conhecimento passou a ser buscado. O ponto de Aristóteles é, portanto, que a ciência buscada não pode ser uma ciência produtiva pois as ciências produtivas visam alguma outra utilidade que não o próprio saber.

É importante observar que o texto de *Metaph.* A1-2, além de não explicitar quais são os primeiros princípios e causas que serão objeto da ciência buscada, também não esclarece qual é a ciência teórica que tratará desses princípios e causas. Em A1 (981b20-25), após mencionar que as ciências que não visam ao prazer foram inventadas primeiramente onde foi possível ter tempo livre, Aristóteles parece inclusive flertar com a posição de que a ciência buscada pudesse ser a matemática.³¹ No entanto, é no primeiro capítulo do livro E da *Metafísica* que descobrimos que essa ciência não é a matemática (nem a física), mas uma

³¹ Cf. Halper (2009, p. 163s) e Broadie (2012, p. 64).

ciência teológica. Antes de chegarmos ao ponto, consideremos alguns indícios de que a denominada “sabedoria” do livro A possa dizer respeito a mais de uma ciência.

Em A2, 982a8-19, ao apresentar algumas noções pré-estabelecidas a respeito do sábio e da sabedoria, Aristóteles observa que consideramos ser mais sábio, em todo conhecimento, aquele que é mais exato e mais capaz de ensinar as causas (982a12-14). Em seguida, ao comentar o que diz respeito às ciências, o Estagirita afirma que consideramos mais sabedoria aquela que é escolhida em vista dela mesma e graças ao saber do que aquela que é escolhida em vista dos resultados (982a14-16). Esses dois pontos sugerem que a sabedoria não seja restrita a um ramo do conhecimento ou ciência. Com efeito, na primeira consideração, que inclui todo conhecimento, quando consideramos mais sábio aquele que é mais exato e mais apto a ensinar as causas, não estamos afirmando que os menos exatos e menos aptos a ensinar as causas não sejam sábios, mas sim que eles possuem sabedoria em um nível inferior. Na segunda consideração, que faz alusão às ciências, o mesmo parece acontecer: Aristóteles não exclui que sejam sabedoria aquelas ciências escolhidas em vista dos resultados, mas apenas caracteriza tais ciências como inferiores – no que diz respeito à sabedoria – àquelas escolhidas graças ao saber e em vista de si mesmas.

Podemos perceber, ainda, outros indícios de que a sabedoria diz respeito a mais de uma ciência. Observei que as linhas iniciais de A2 sugerem uma identificação da ciência buscada com a sabedoria. De fato, ao afirmar que “dado que buscamos essa ciência, devemos examinar a respeito de quais causas e a respeito de quais princípios a sabedoria é uma ciência” (982a4-6), Aristóteles indica que a ciência buscada é uma sabedoria, embora não seja claro, no trecho, se essa sabedoria diz respeito a apenas uma ciência. Pois bem, vimos que essa ciência que está sendo buscada é caracterizada como uma ciência teórica (982b9-10). Sabemos, também, que Aristóteles divide as ciências ou filosofias teóricas em três (embora a existência da terceira delas esteja condicionada à existência de uma substância eterna, imóvel e separada): a matemática, a física³² e a teológica (E1, 1026a18-19). Como podemos constatar, há diversas passagens nos textos aristotélicos que sugerem que tais ciências sejam sabedoria. Em *Metaph.* Γ3 (1005b1-2), por exemplo, lemos que “também a física é uma sabedoria, mas não a primeira”. De modo semelhante, o texto de *Metaph.* K4 (1061b32-33) afirma que a física e a matemática são partes da sabedoria. Broadie (2012, p. 52 n. 15) destaca outros trechos importantes para o ponto, como *Metaph.* B1 (995b12-13) – onde Aristóteles

³² Cabe mencionar que o que devemos entender por “física” é o estudo da *physis* como um todo, o que abrange a totalidade das ciências naturais.

levanta a questão sobre uma pluralidade de *sophiai* –, bem como *Metaph.* Γ2 (1004a2-9) – onde é sugerido que existam partes da filosofia e que uma dentre elas seja primeira.³³

O contraste entre ciência teórica e ciência produtiva presente em *Metaph.* A2 pode também ser encontrado em *Metaph.* E1, com a diferença de que a ciência prática é incluída na discussão. Em *Metaph.* E1, 1025b18-28, Aristóteles apresenta um argumento a fim de esclarecer que a física não é uma ciência prática nem produtiva, mas teórica. O argumento pode ser resumido como segue. A física, lemos, trata de um gênero do ser, a saber, de uma substância tal que nela mesma se encontra o princípio de movimento e repouso. No caso das ciências prática e produtiva, o princípio é externo à própria coisa: o princípio do que é produzido está naquele que produz (é ou inteligência, ou técnica, ou alguma capacidade), enquanto o princípio do que é feito está no agente (a escolha). A partir disso, pode-se concluir que a física não é uma ciência prática nem uma ciência produtiva. Ainda, se todo conhecimento racional for ou prático, ou produtivo, ou teórico, a física será, conseqüentemente, teórica.

Um pouco adiante, após afirmar que a matemática também é uma ciência teórica (1026a7-8), Aristóteles caracteriza cada uma das ciências teóricas de acordo com seu objeto de estudo (1026a10-23) e, conforme observei, condiciona a existência de outra ciência teórica (a denominada “filosofia primeira”) à existência de algo eterno, imóvel e separado. Com isso, as ciências ou filosofias teóricas seriam caracterizadas em três, a saber, uma filosofia matemática, uma filosofia física e uma filosofia teológica. Aristóteles considera ainda que, dentre as ciências, as teóricas sejam mais dignas de escolha (αἰρετώταται) do que as outras – supõe-se, aqui, que essas outras sejam as práticas e as produtivas –, bem como que, das ciências teóricas, a filosofia primeira ou teológica seja mais digna de escolha do que as outras duas – ou seja, a física e a matemática.

Um ponto fundamental que é comum às ciências teóricas é que elas são em vista do próprio saber, não em vista dos resultados. É nesse aspecto que parece residir, em parte, a primazia das ciências teóricas sobre as demais. Com efeito, vimos que, ao negar que a ciência buscada seja uma ciência produtiva (982b11s), Aristóteles oferece como razão o fato de que ela não está sendo buscada em vista de outra utilidade, mas em vista do próprio saber. Além

³³ Talvez seja possível incluir, juntamente ao trecho de Γ2 (1004a2-9), a passagem de Z11, 1037a13-16, na qual Aristóteles identifica a física com a filosofia segunda. Para mais detalhes sobre os dois primeiros capítulos de *Metafísica* A não excluam a possibilidade de diferentes ramos da sabedoria, ver Broadie (2012), em especial as páginas 61 e 64.

disso, notei anteriormente que é dito, em E1 (1026a22-23), que as ciências teóricas são mais dignas de escolha (αἰρετώταται) do que as práticas e as produtivas. O mesmo termo (αἰρετήν) é usado em A2 (982a15) quando Aristóteles observa que consideramos mais sabedoria a ciência que é escolhida em vista dela mesma e graças ao saber – em relação à escolhida em vista dos resultados.

Essas considerações sugerem, portanto, que a sabedoria não seja restrita à ciência buscada, mas que ela também diga respeito, em algum grau, às demais ciências. Além disso, pode-se constatar que a ciência dos primeiros princípios e causas, ou a ciência buscada em *Metaph.* A1-2, pode ser identificada com a filosofia primeira (ou filosofia teológica) de *Metaph.* E1, o que deve ficar mais claro no decorrer do capítulo.

2.2 A ciência do ser enquanto ser em *Metafísica* Γ e E

Observei, nas duas seções anteriores, que Aristóteles caracteriza a sabedoria como uma ciência dos primeiros princípios e causas e que a ciência buscada pode ser vista como uma sabedoria dentre as demais sabedorias próprias às ciências em geral. Nesta seção, procurarei considerar como essa ciência é caracterizada, nos livros Γ e E da *Metafísica*, como uma ciência que trata universalmente a respeito do ser enquanto ser.

No primeiro capítulo do livro Γ da *Metafísica*, Aristóteles introduz a ciência do ser enquanto ser: “há uma ciência que considera [θεωρεῖ] o ser enquanto ser e as coisas que pertencem a ele por si” (Γ1, 1003a21-22). Começemos por esclarecer brevemente a expressão “ser enquanto ser”. A expressão grega que traduz “ser enquanto ser” é “τό ὄν ἧ ὄν”. O primeiro cuidado que devemos ter é não tomar o termo “ser” (ὄν) em um sentido abstrato; “ὄν” é o particípio presente do verbo “ser” e, por vezes, poderia ser melhor traduzido como “ente”. A tradução de “ὄν” como “ser”, no entanto, não causa problemas desde que evitemos de tomá-la como uma noção abstrata. Assim como Barnes (1995, p. 69), entendo a primeira ocorrência de “ὄν”, na expressão “τό ὄν ἧ ὄν”, no sentido existencial; ou seja, a ciência da qual Aristóteles fala considera (ou estuda) aquilo que existe. Embora o termo esteja no singular, pode-se perfeitamente entendê-lo em sentido geral, de modo a incluir todas as coisas que existem ou são. Com efeito, a expressão é usada, em outros casos, em sua forma plural.³⁴

A outra parte da expressão, que corresponde a “enquanto ente” (ἧ ὄν), pode ser entendida como fazendo referência ao aspecto da consideração (θεωρεῖ), não modificando,

³⁴ Cf., por exemplo, *Metaph.* Γ2 (1003b15-16) e E1 (1025b3-4).

assim, a primeira ocorrência do termo “ὅν” na expressão. De acordo com Barnes (1995, p. 70), a primeira ocorrência de “ὅν” estabeleceria o domínio de estudo – ou seja, as coisas que existem ou são –, enquanto a segunda ocorrência estabeleceria o foco do estudo. Uma ciência departamental (ou particular) como a física, por exemplo, também estuda as coisas que são, mas sob um determinado aspecto, a saber, o do movimento. A ciência do ser enquanto ser, por outro lado, estuda as coisas que são na medida em que elas são.

Aristóteles caracteriza a ciência do ser enquanto ser (1003a22ss) contrastando-a com as ciências denominadas “particulares”. As ciências particulares – como as matemáticas –, esclarece Aristóteles, não consideram universalmente a respeito do ser enquanto ser; o que elas fazem é demarcar uma parte do ser e estudar os seus atributos. No entanto, como a investigação anunciada tem em vista as causas e os princípios mais elevados, o Estagirita afirma que tais princípios e causas devem ser aqueles que pertençam ao ser não por acidente, mas ao ser enquanto ser.

É preciso notar que, em *Metaph.* Γ, Aristóteles não nomeia essa ciência que considera universalmente a respeito do ser enquanto ser e que visa apreender as mais elevadas causas e princípios do ser enquanto ser. Isso sugere que a ciência anunciada no livro Γ da *Metafísica* pode ser identificada com a ciência buscada do livro A. Com efeito, vimos anteriormente que a ciência buscada é uma ciência dos primeiros princípios e causas (A2, 982b7-10), exatamente como a ciência do livro Γ se propõe a ser. Ademais, assim como a ciência buscada do livro A, a ciência caracterizada em Γ pretende ser uma ciência universal. Lembremos, por exemplo, de que uma das características do sábio, em A2 (982a8-10), era, tanto quanto possível, conhecer todas as coisas, embora lhe faltasse o conhecimento de cada coisa particular. Do mesmo modo, Aristóteles observa que conhecer todas as coisas cabe principalmente ao que possui conhecimento universal, pois ele conhece, de certo modo, todas as coisas subjacentes (A2, 982a21-23). No que diz respeito à universalidade da ciência apresentada em *Metaph.* Γ, Zillig (2009) observa que, enquanto o objeto de estudo das ciências particulares é um objeto delimitado, a ciência que considera o ser enquanto ser “[...] estuda isso sobre o qual estão dispostos os limites que demarcam o âmbito de cada ciência. Seu objeto é o que todas as ciências comuns devem pressupor como dado para que seja possível delimitar os objetos de suas investigações” (ZILLIG, 2009, p. 5). Isso revelaria o caráter de segunda ordem da ciência em questão, bem como sua universalidade. Desse modo, a ciência do ser enquanto ser não trataria dos conceitos estabelecidos por meio de alguma

delimitação, mas daqueles conceitos absolutamente gerais. Estariam neste âmbito de conceitos absolutamente gerais, por exemplo, as noções de ser, de um e de múltiplo.³⁵

O que poderia comprometer a própria possibilidade da ciência anunciada no início do livro Γ da *Metafísica* é o fato de que, para Aristóteles, o ser não é um gênero,³⁶ mas está disperso nas categorias. A dificuldade é observada logo ao início de $\Gamma 2$, quando lemos que “o ser se diz de muitos modos” (1003a33). A solução aristotélica consiste na conhecida relação de significação focal, na qual a categoria da substância ($\sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\iota}\alpha$) é elevada à posição de ser primeiro, de modo que as demais categorias fazem referência a ela em suas definições. Com isso, a qualidade é uma qualidade de uma substância, a quantidade é uma quantidade de uma substância, e assim com os demais casos. Analisarei a relação de significação focal mais adiante, o ponto fundamental é que essa solução, embora não possibilite uma doutrina da univocidade ser, é capaz de assegurar a unicidade da ciência buscada.³⁷

A relação de significação focal, na medida em que todas as outras categorias devem fazer referência à substância em suas definições, mostra como o ser da substância se estende a todas as outras coisas que podem ser chamadas “ser”. Há, assim, uma dependência ontológica das demais categorias em relação à categoria da substância. Como podemos notar, Aristóteles afirma ($\Gamma 2$, 1003b16-19) que a ciência, em todos os casos, trata principalmente daquilo que é primeiro, ou seja, daquilo de que as outras coisas dependem e daquilo a partir do qual elas são denominadas. Desse modo, sendo a substância o item primeiro, é da substância que se deve apreender os princípios e causas. Owens (1978, p. xviii) observa que é essa relação focal que garante a universalidade da ciência em questão, de modo que a ciência que trata da substância estaria tratando universalmente de todos os seres.³⁸ Essas considerações sugerem, portanto, que o estudo geral do ser consiste sobretudo no estudo da substância e, mais especificamente, na investigação dos princípios e causas da substância ($\Gamma 2$, 1003b17-19).

Passemos ao livro E da *Metafísica* para observar como Aristóteles, no início de E1, parece discorrer sobre uma ciência que é caracterizada de modo muito semelhante à ciência apresentada no livro Γ . O livro E inicia com a afirmação de que “são buscados os princípios e as causas dos seres, obviamente enquanto seres” (E1, 1025b3-4). O que acontece na sequência

³⁵ Cf. Zillig (2009, p. 5s).

³⁶ Cf. *Apo.* II 7, 92b14; *Top.* IV 1, 121a16-19, b7-9; *Metaph.* B3, 998b22.

³⁷ Cf. Zingano (2003, p. 13).

³⁸ Cf. também Owens (1978, p. xx): “A localização da natureza do Ser em uma instância primária, portanto, de forma alguma infringe sua universalidade como objeto de uma ciência. Na verdade, isso dá universalidade. O estudo da instância primária abrange em seu escopo *todas* as instâncias. O estudo não é de forma alguma restrito em sua extensão. Estende-se a tudo o que, de alguma maneira, pode ser chamado de Ser”.

do texto (1025b4-18) é um contraste entre as ciências particulares ou departamentais com a ciência que trata dos princípios e causas dos seres enquanto seres. O que chamo aqui de “ciências particulares ou departamentais” são as ciências em geral, às quais Aristóteles faz referência como “ciências raciocinativas” ou “ciências que compartilham do raciocínio”; no decorrer do capítulo, no entanto, fica claro que o Estagirita tem em mente, mais especificamente, a física e a matemática.

No trecho em questão (1025b4-18), assim como em $\Gamma 1$, percebemos que Aristóteles visa esclarecer a natureza dessa ciência que considera as causas dos seres enquanto seres por oposição à limitação das ciências particulares. De modo igualmente semelhante a $\Gamma 1$, a ciência que parece estar sendo delineada ao início de E1 não recebe, inicialmente, um nome; tudo indica que ela será identificada, mais adiante, com a filosofia “teológica” (1026a19), bem como com a “a mais valiosa” das ciências (1026a21) e com a “filosofia primeira” (1026a24) – expressões que parecem designar uma única ciência.

Vejam como Aristóteles, em 1025b4-18, caracteriza as ciências departamentais através de suas limitações. É possível identificar três maneiras pelas quais elas são caracterizadas: (i) as ciências departamentais delimitam algum ser particular e o investigam, mas não o investigam sem mais nem enquanto ser (1025b7-10); (ii) elas não “[...] oferecem nenhuma discussão da essência das coisas das quais elas tratam; mas, partindo da essência – algumas tornando-a clara aos sentidos, outras assumindo-a como uma hipótese –, elas então demonstram, mais ou menos convincentemente, os atributos essenciais do gênero com o qual elas lidam”, e, por conta disso, não há “[...] demonstração da substância ou da essência, mas alguma outra maneira de revelá-la”³⁹ (1025b10-16); (iii) elas não discutem se o gênero do qual elas tratam existe ou não existe (1025b16-17).

Ross ([1924] 1997) comenta que não é claro como essas três caracterizações podem esclarecer a natureza da ciência buscada,⁴⁰ mas que o objetivo da primeira caracterização seria fazer uma distinção entre a ciência buscada e as outras ciências: estas estudam seres em particular, enquanto a ciência buscada estuda o ser enquanto ser. Para Ross, as duas caracterizações seguintes geram certa dificuldade. Não estaria claro se o que Aristóteles quer dizer é que, se as outras ciências não oferecem provas da essência e não discutem se o gênero do qual elas tratam existe, a ciência buscada provaria o que o ser é e que ele é, nem se a ciência buscada provaria a natureza ou a existência dos objetos das outras ciências. Ross

³⁹ A tradução dos trechos foi realizada a partir da tradução de Ross.

⁴⁰ Ross usa o termo “metafísica” em oposição às outras ciências.

destaca que um modo de interpretar a dificuldade seria assumir que o que Aristóteles está dizendo é que a prova da essência dos objetos é impossível não apenas para as ciências particulares, mas também para a ciência buscada, de modo que a prova da existência seria igualmente impossível. No entanto, se a dificuldade for interpretada de outro modo, o trecho não esclareceria o método da ciência buscada. Segundo Ross, o que se pode dizer é que o método da ciência buscada “[...] não é aquele da ‘inferência linear’ a partir de um conjunto definido de ἀρχαί, mas aquele da discussão aporemática, que descobre os ἀρχαί apenas à medida que avança” (ROSS, [1924] 1997, I, p. 352).

O ponto fundamental, no entanto, é que, no início de *Metafísica* E1, Aristóteles está comprometido com a mesma ciência caracterizada em Γ1, a saber, com a ciência que trata universalmente a respeito do ser enquanto ser. Assim como Ross, Patzig (1979) e Frede (1987) também afirmam ser a mesma ciência que está sendo caracterizada ao início do livro Γ e do livro E. O livro K da *Metafísica*, apesar das disputas envolvendo sua autenticidade, poderia corroborar essa posição. O capítulo sete do livro K contém um texto paralelo ao de E1. No início de K7 (1063b36-1064a4), encontramos a mesma oposição entre as ciências departamentais e uma ciência geral do ser, com a diferença de que o texto é explícito ao mencionar que as ciências – e supõe-se, aqui, as ciências departamentais – demarcam uma certa classe de coisas como seu objeto e dela se ocupam, mas não *enquanto ser* (1064a3). O ponto, obviamente, não é decisivo, apenas pode ajudar a reforçar que Γ e E começam caracterizando a mesma ciência, a saber, a ciência do ser enquanto ser.

Dificuldades maiores começam a surgir quando, em E1 (1025b18ss), Aristóteles explica que a física, como as outras ciências particulares, se ocupa de um gênero do ser (aquela substância que possui nela mesma o princípio de movimento e repouso), caracterizando, na sequência, cada uma das ciências teóricas de acordo com seu objeto de estudo e estabelecendo entre elas uma hierarquia. A ciência que, até o momento, estava sendo caracterizada como uma ciência geral do ser em oposição às ciências particulares, parece então ser identificada com uma das ciências ou filosofias teóricas, a saber, a filosofia teológica (1026a19), também designada nas linhas seguintes como “filosofia primeira” (1026a24). Ao estabelecer que essa filosofia teológica tem como objeto de estudo as coisas separadas e imóveis, julga-se que Aristóteles não estaria mais comprometido com uma ciência que trata universalmente a respeito do ser enquanto ser, mas com uma ciência departamental, assim como a física e a matemática, que possuem um objeto de estudo delimitado.

Essas considerações indicam que devemos olhar com mais cuidado para o modo como Aristóteles caracteriza as filosofias ou ciências teóricas. Farei isso na seção seguinte, de modo a considerar, também, uma importante conjectura proposta por Albert Schwegler em *Metaph.* E1, 1026a14, que envolve a compreensão sobre os objetos que correspondem a cada uma das filosofias teóricas.

2.3 As filosofias teóricas e a conjectura de Schwegler em E1, 1026a14

Na seção anterior, observei como Aristóteles caracteriza, no início dos livros Γ e E da *Metafísica*, a ciência geral do ser. Foi possível notar que ela é caracterizada em contraste com as ciências particulares (ou departamentais): estas demarcam uma parte do ser como seu objeto, enquanto a ciência que está sendo buscada considera universalmente a respeito do ser enquanto ser. Do mesmo modo, notei que o primeiro obstáculo para a possibilidade dessa ciência era a constatação de que o ser não é um gênero, mas se diz de muitos modos – ele está disperso nas categorias. A solução aristotélica consiste na noção de significação focal; ou seja, a categoria da substância é alçada à posição de ser primeiro, de modo que todas as outras categorias dependem da substância e a ela fazem referência em suas definições. Isso permite Aristóteles localizar o estudo do ser, em última análise, no estudo da substância – e, de modo mais específico, nos princípios e causas da substância. No entanto, em *Metaph.* E1, após caracterizar a ciência geral do ser em oposição às ciências particulares, Aristóteles parece identificar essa ciência com a filosofia teológica (ou filosofia primeira), vinculando-a ao âmbito das ciências teóricas e estabelecendo as coisas imóveis e separadas como seu objeto de estudo. Isso exige que consideremos com mais detalhes o modo como são caracterizadas as ciências teóricas e por que devemos recusar uma conjectura de Schwegler para o texto de *Metaph.* E1, 1026a14.

2.3.1 Nota sobre a conjectura de Schwegler em *Metafísica* E1, 1026a14⁴¹

O objetivo desta seção é oferecer algumas razões para a não adoção da correção proposta por Albert Schwegler (1848) no primeiro capítulo do livro E (VI) da *Metafísica* de Aristóteles, em 1026a14. No trecho em questão, Schwegler propôs que o termo “ἀχώριστα”, transmitido pelos códices, fosse substituído por “χωριστά” ou “τὰ χωριστά”. Essa substituição foi aceita por editores, tradutores e intérpretes, de modo que a leitura de “χωριστά” para

⁴¹ O conteúdo da presente seção foi publicado em HYPNOS, São Paulo, v. 48, 1º sem., 2022, p. 79-91.

1026a14 passou a ser predominante e ainda encontra muitos adeptos. Creio, no entanto, que a conjectura de Schwegler deva ser recusada. Apesar da discordância ainda existente quanto à leitura mais adequada, não é comum que encontremos um exame das razões do próprio Schwegler para a substituição dos termos. No que segue, considerarei essas razões e procurarei mostrar que elas não se sustentam.

Antes de passar ao ponto, é preciso considerar brevemente o contexto de *Metafísica* E1. Em *Metaph.* E1, Aristóteles divide as filosofias ou ciências⁴² em três tipos,⁴³ a saber, a ciência prática (πρακτική), a produtiva (ποιητική) e a teórica (θεωρητική). A ciência ou filosofia teórica, que nos interessa no momento, é subdividida em três disciplinas, de modo que cada uma dessas disciplinas é qualificada através de um adjetivo. Pode-se distinguir, assim, no âmbito das filosofias teóricas, a filosofia matemática, a filosofia física e a filosofia teológica. O posto da filosofia teológica entre as disciplinas teóricas, no entanto, é condicionado à existência de algo eterno, imóvel e separado. O condicional em questão pode ser observado tanto em 1026a10-13 quanto em 1026a27-31. Em ambos os trechos, Aristóteles afirma que, caso haja algo eterno, imóvel e separado, é tarefa de uma filosofia teórica conhecê-lo; essa filosofia teórica, no entanto, não seria a física nem a matemática, mas outra anterior a ambas, que, como observado, é denominada “teológica” (1026a19).

Cabe notar que Aristóteles não afirma, em *Metaph.* E1, a existência de uma substância eterna, imóvel e separada; o livro E deixa a questão em aberto. No tratado da *Metafísica*, a prova de tal substância é encontrada apenas no livro Λ (XII). Assim, quando Aristóteles menciona, em E1, a possibilidade da existência de uma substância imóvel, ela sempre aparece em forma de um condicional. O que marca de modo mais forte que a posição dessa filosofia teológica entre as ciências teóricas esteja condicionada à existência de tal substância é o uso de “ὥστε” em 1026a18, que parece complementar, por meio de uma conclusão, o condicional apresentado em 1026a10-13; ou seja, havendo algo eterno, imóvel e separado, “três seriam, conseqüentemente [ὥστε], as filosofias teóricas: a matemática, a física e a teológica” (1026a18-19).

Aristóteles estabelece uma hierarquia entre essas filosofias teóricas. Ele insiste que a filosofia teológica seja anterior às outras duas (προτέρας, 1026a13; προτέρα, 1026a30), bem

⁴² Os termos “filosofia” e “ciência” são usados como sinônimos em *Metaph.* E1.

⁴³ Cf. Ross ([1924] 1997, I, p. 353).

como a mais honrosa (τιμιωτάτην, 1026a21) e a mais digna de escolha ([αίρετωτάτη]⁴⁴ 1026a23), além de ser primeira (πρώτη, 1026a16) e universal por ser primeira (καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη, 1026a30-31). A hierarquia entre as filosofias teóricas é também perceptível através da afirmação de que “se não houver alguma outra substância além das formadas por natureza, a física será a ciência primeira” (*Metaph.* E1, 1026a27-29). Ademais, em *Metaph.* Z11 (1037a14-15), a física é caracterizada como a filosofia segunda.

Parece possível sugerir que a hierarquia entre as filosofias teóricas esteja fundamentada na diferença quanto aos seus objetos de estudo. Mansion (2009, p. 133), por exemplo, sugere que a filosofia teológica seja dita primeira por ter como objeto o ser primeiro, a realidade mais elevada e mais perfeita. Ao comentar o trecho de *Metaph.* Γ2, 1004a2-9, no qual Aristóteles afirma que há tantas partes da filosofia quantas são as substâncias e que, dentre essas partes, uma é primeira e outra, segunda, Mansion (2009, p. 142) também sugere que “a dignidade e a prioridade que temos motivo para atribuir aos diversos ramos da filosofia vêm da dignidade e da própria perfeição de seu objeto”. O ponto de Mansion é que a classificação das ciências teóricas decorre do nível de ser do objeto de cada uma dessas ciências. Assim, dado que a substância imóvel seria o tipo mais perfeito de ser, a ciência que dela se ocupa assumiria a posição de filosofia primeira.

Uma questão que naturalmente pode surgir é por que a física, e não a matemática, é dita ser a filosofia segunda. A questão pode ser respondida através do mesmo critério do nível de ser ou substancialidade dos objetos de cada ciência: para Aristóteles, os objetos matemáticos não são substâncias e, portanto, são inferiores aos objetos da física, estes sim considerados substâncias. Consequentemente, a física ocupa a segunda posição entre as filosofias teóricas.⁴⁵

Além disso, é possível observar que os objetos de estudo de cada uma das ciências teóricas são classificados de acordo com dois critérios: separação e movimento. Com efeito, em *Metaph.* E1, 1026a13-16, Aristóteles afirma que a física diz respeito a coisas não separadas⁴⁶ e não imóveis; algumas das matemáticas⁴⁷ se ocupam de coisas imóveis e não separadas; enquanto a filosofia teológica trata de coisas separadas e imóveis.

⁴⁴ O superlativo “αίρετωτάτη” está implícito na oração. Em 1026a22-23, Aristóteles usa o superlativo “αίρετώταται” para a condição de superioridade das ciências teóricas em relação às outras ciências e, em seguida, considera a superioridade da ciência teológica em relação às demais ciências teóricas.

⁴⁵ Sobre o ponto, ver Mansion (2009, p. 155s).

⁴⁶ Como pretendo argumentar, devemos manter a leitura de “ἀχώριστα” para 1026a14.

É nesse contexto da divisão entre as filosofias teóricas e seus respectivos objetos de estudo que encontramos o ponto fundamental abordado nesta seção, a saber, a conjectura de Schwegler para 1026a14. Schwegler, no quarto volume da obra “Die Metaphysik des Aristoteles: Grundtext, Übersetzung und Commentar, nebst Erläuternden Abhandlungen”, publicada entre 1847 e 1848, propôs uma correção que foi aceita por diversos editores, tradutores e intérpretes. Schwegler sugeriu que o termo “ἀχώριστα”, presente em 1026a14, fosse substituído por “χωριστά” ou “τὰ χωριστά”. Nesse caso, diferentemente do que pretendo sugerir, a física não diria respeito ao estudo de entes não separados (ἀχώριστα), mas sim separados (χωριστά). A diferença reside no modo como interpretamos o termo “χωριστόν”, que pode ser traduzido, de modo geral, como “separado” ou “separável”. O termo é usado por Aristóteles tanto para estabelecer o contraste entre seres materiais e imateriais⁴⁸ quanto para estabelecer o contraste entre a substância e os itens das outras categorias.⁴⁹ Em *Metaph.* E1 (1026a13-16), a leitura de ἀχώριστα sugere que os objetos da física sejam não separados *da matéria*; a leitura de χωριστά, por outro lado, sugere que os objetos da física existam por si, de modo que o critério de separação não diria respeito, portanto, à separabilidade da matéria. Nesta última leitura, o sentido relevante de “χωριστόν” corresponde àquele através do qual Aristóteles estabelece o contraste entre a substância e os itens das outras categorias.

Embora o crédito de tal conjectura seja dado a Schwegler, Menn (Iγ1, p. 8) destaca que ela já teria sido pressuposta por Michelet. De fato, Michelet (1836, p. 162) assim observa: “A física trata da substância material e sensível que existe por si, mas que está sujeita ao princípio de movimento e de mudança”. Michelet, no entanto, não aprofunda a discussão para justificar a leitura de “χωριστά” em vez de “ἀχώριστα”. Schwegler (1848, IV, p. 16), por outro lado, oferece a seguinte justificativa para sua conjectura:

Que a física se ocupe *περὶ ἀχώριστα*, essa afirmação deve sobressair no mais alto grau. Não apenas o contexto do raciocínio (cf. o que foi observado sobre o § 14) e o contraste lógico que é tão clara e precisamente destacado pelas partículas adversativas exigem *χωριστά* ou *τὰ χωριστά* em vez de *ἀχώριστα*, como também o próprio assunto exige: os objetos da φυσική enumerados em § 12 são, sem dúvida, coisas individuais, *χωριστά*. Do mesmo modo *Metaph.* VII 11, 20:⁵⁰ τῆς φυσικῆς καὶ

⁴⁷ “τῆς μαθηματικῆς” é um partitivo, ou seja: “algumas das matemáticas [sc. algumas disciplinas matemáticas] dizem respeito a coisas imóveis, porém certamente não separadas, mas existentes na matéria” (1026a14-15). Isso deixa em aberto a possibilidade de haver disciplinas matemáticas que tratem de seres separados. Com efeito, em *Metaph.* E1, Aristóteles parece hesitar sobre os objetos da matemática serem ou não separados (cf. 1026a7-10).

⁴⁸ Neste caso, também é possível encontrar o termo no particípio perfeito: *κεχωρισμένη*. Cf. *De an.* I 1 (403b15-16); *Metaph.* Z17 (1041a8-9), Λ7 (1073a4), M10 (1086b17).

⁴⁹ Cf., por exemplo, *Metaph.* Z1 (1028a33-34) e Λ1 (1069a24). Para uma discussão mais refinada sobre o sentido de “χωριστόν” que se aplica à substância, ver o artigo “Sobre a separação das substâncias aristotélicas: um panorama opinativo”, de Wolfgang Sattler (no prelo).

⁵⁰ Cf. 1037a13-17 da numeração Bekker.

δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία. Quando Aristóteles diz em *De anima* I 1, 403b10, que o físico se ocupa περὶ τὰ πάθη τῆς ὕλης τὰ μὴ χωριστὰ μὴδ' ἢ χωριστά, isso, naquele contexto problemático, só pode querer dizer que os objetos do físico não sejam conceitos que existem em separado da matéria, mas λόγοι ἐνυλοὶ οὐ μὴ χωριστοὶ τῆς ὕλης.

A correção proposta por Schwegler para 1026a14 vai contra ao que encontramos nos códices, no comentário de Pseudo-Alexandre, na tradução de Gulielmi de Moerbeka, bem como nas edições de Bekker (1831) e Bonitz (1848), que apresentam a leitura de “ἀχώριστα”. Editores como Christ ([1886] 1906), Ross ([1924] 1997) e Jaeger (1957), no entanto, seguiram a conjectura de Schwegler e substituíram “ἀχώριστα” por “χωριστά”. Dentre algumas traduções e interpretações, cabe observar que Ross, na tradução de 1928 da *Metafísica*, lê “χωριστά”, mas a revisão de sua tradução para a coleção “The Complete Works of Aristotle”, editada por Barnes (1984), apresenta a leitura de “ἀχώριστα”. Tradutores e intérpretes mais recentes também apresentam visões opostas sobre qual leitura deve ser admitida. Kirwan (1993), Reale (1997) e Stephen Menn (1971), por exemplo, aceitam a correção de Schwegler; Décarie (1985b), Martínez (1994), Angioni (2007), Berti (2017) e Salis (2018), por outro lado, a rejeitam. No que segue, pretendo argumentar a favor dos que rejeitam a conjectura de Schwegler para 1026a14.

Começo por considerar dois pontos inicialmente destacados por Schwegler para sua conjectura. O primeiro deles diz respeito ao contexto; o segundo diz respeito ao contraste lógico marcado pelas partículas adversativas no trecho em questão. Quanto ao contexto, creio que não oferecerei razões distintas das já apresentadas por Décarie (1985b), mas viso detalhar alguns aspectos contextuais e fundamentar a leitura de “ἀχώριστα” para 1026a14 através de algumas observações sobre *Física* II 2. Com relação ao contraste lógico referente ao uso das partículas adversativas, entretanto, procuro apresentar novas razões para a rejeição da conjectura de Schwegler.

Em sua justificativa, Schwegler infelizmente não discorre de modo aprofundado sobre o contexto argumentativo, mas faz referência ao que observou sobre o parágrafo 14 em sua divisão do texto da *Metafísica*. O parágrafo 14, como é possível conferir no primeiro volume da publicação, corresponde ao trecho 1026a8-10 da numeração Bekker, trecho no qual Aristóteles afirma não ser evidente se os objetos da matemática são imóveis e separados, mas que a matemática considera alguns deles enquanto imóveis e enquanto separados (ἢ ἀκίνητα καὶ ἢ χωριστά). O que Schwegler (1848, IV, p. 14-15) observa sobre o parágrafo 14 diz respeito, fundamentalmente, às razões por ele indicadas para a substituição de “ἢ

χωριστά” por “μὴ χωριστά” em 1026a9-10.⁵¹ A substituição de “ἢ χωριστά” por “μὴ χωριστά”, contudo, é irrelevante para o contexto referente aos objetos da física. Mais do que isso, o trecho 1026a9-10 apenas favorece a leitura de “ἀχώριστα” em 1026a14, contra a conjectura do próprio Schwegler. Com efeito, mesmo que adotemos a substituição mencionada para a passagem 1026a9-10, o sentido relevante de “χωριστόν”, no trecho (1026a9-10), diz respeito à separação em relação à matéria.

Quanto ao contexto de *Metaph.* E1 e contra Schwegler, Décarie faz as seguintes considerações:

A correção proposta depende do sentido de χωριστόν nesta passagem. Ora, este sentido nos é claramente indicado na linha 15: o objeto das matemáticas ‘não é separado, mas como que inserido [*engagé*] na matéria’; conseqüentemente, é χωριστόν aquilo que está separado da matéria, é ἀχώριστον aquilo que está na matéria, ou que não existe a não ser na matéria (= ὡς ἐν ὕλῃ). Este é o significado que encontramos nos seguintes lugares: 1025b27-28 (onde se trata da forma substancial que não existe sem matéria nos seres naturais), b32-33, 1026a2-3, 5-6. (DÉCARIE, 1985b, p. 8-9)

Consideremos de modo mais detalhado como o contexto de *Metaph.* E1 sugere que mantenhamos a leitura de “ἀχώριστα” para 1026a14. Em primeiro lugar, Décarie (1985b) esclarece que o sentido de “χωριστόν”, no contexto em questão, seja indicado em 1026a15, onde Aristóteles, logo após mencionar os objetos da física, afirma que os objetos das matemáticas são “imóveis, porém certamente não separados, mas existentes na matéria”. Quero observar, além disso, que o argumento de Aristóteles para estabelecer que a física é uma ciência teórica deixa evidente que ela teorizará “sobre um ser tal que é suscetível de movimento, e sobre a substância que, com respeito ao enunciado, é nas mais das vezes não separada” (*Metaph.* E1, 1025b26-28). É fundamental percebermos a caracterização que Aristóteles aqui oferece sobre a física: a substância da qual ela se ocupa é aquela que, *com respeito ao enunciado*, é não separada. O contexto subsequente, principalmente até 1026a7, deixa ainda mais claro que Aristóteles está falando a respeito de definições, e que essa substância da qual a física se ocupa é não separada *da matéria*.

Aristóteles observa⁵² que, das coisas definíveis, algumas são como o adunco (σιμόν), enquanto outras são como o côncavo. A diferença reside no fato de que o adunco deve ser compreendido com a matéria, mas o côncavo existe sem matéria sensível. Em seguida,⁵³

⁵¹ Essa correção sugerida por Schwegler não foi aceita pela maioria dos intérpretes. Sobre algumas razões para a não aceitação da correção, ver Ross ([1924] 1997, I, p. 355) e Menn (Iγ1, p. 8).

⁵² Cf. *Metaph.* E1, 1025b30ss.

⁵³ Cf. *Metaph.* E1, 1025b34-1026a6.

Aristóteles introduz um condicional que diz que, se todas as coisas físicas forem iguais ao adunco – ou seja, se de nenhuma delas o enunciado é sem movimento, mas sempre envolve matéria –, então “é evidente como, nas coisas naturais, é preciso investigar e definir o ‘o que é’, e também por que cabe ao físico considerar certa alma, apenas na medida em que não é sem matéria” (*Metaph.* E1, 1026a4-6).

O contexto de *Metafísica* E1 é semelhante ao de *Física* II 2. Em *Ph.* II 2, 194a5-7, Aristóteles menciona os termos “carne”, “osso” e “homem” para esclarecer que eles são definidos como o adunco (ou seja, não podem ser definidos sem movimento), e não como o curvo (que é definível sem movimento). Exemplos idênticos são oferecidos em *Metaph.* E1, onde Aristóteles discorre sobre coisas que são análogas ao adunco e das quais o enunciado não é sem movimento, mas sempre envolve matéria: “nariz, olho, rosto, carne, osso, e, de modo geral, animal; folha, raiz, casca, e, de modo geral, planta” (1025b34-1026a6).

No caso de *Metaph.* E1, conforme mencionado, o objetivo é esclarecer como o físico deve investigar e definir o “o que é”, bem como até que ponto ele deve considerar a alma, a saber, o tanto que não existe sem matéria. Semelhante observação é apresentada ao final de *Física* II 2. Não vem ao caso entrar em detalhes sobre o movimento argumentativo, mas é possível destacar alguns pontos. Em 194a12ss, Aristóteles afirma que, dado que “natureza” possui dois sentidos, a saber, a forma e a matéria, é como no caso da investigação sobre o que é a aduncidade que se deve investigar, pois tais coisas não são sem matéria. O filósofo menciona, ainda, algumas dificuldades que alguém poderia levantar, como: sendo duas as naturezas, qual das duas caberia ao físico considerar? Ou ele deveria estudar o composto de ambas? Se o físico deve estudar o composto, então estudaria cada uma delas; e, se esse fosse o caso, caberia à mesma ciência ou a ciências diferentes considerar cada uma das naturezas?

Aristóteles observa que, se considerássemos a opinião dos antecessores, a física diria respeito à matéria, e que Empédocles e Demócrito teriam alcançado a forma e a essência apenas em parte. No entanto, o Estagirita argumenta que cabe à mesma disciplina considerar a natureza em ambos os sentidos, mas até certo ponto (μέχρι του). A expressão “até certo ponto” é esclarecida ao final do capítulo, porém apenas com relação à forma e ao “o que é” – a matéria não é mencionada possivelmente por ser evidente que o físico a considere. Aristóteles pergunta: “Até que ponto é preciso que o físico conheça a forma e o ‘o que é’?” (194b9-10). A resposta vem em seguida: até que conheça o *em vista de que* de cada uma, “e acerca dessas coisas que são separáveis em forma, mas existem na matéria” (194b10-13).

Embora o contexto de *Física* II 2 possa não ser decisivo para o ponto, sua semelhança com *Metaph.* E1, no que diz respeito ao modo como os objetos da física são definidos, ajuda a esclarecer o que Aristóteles poderia ter em mente ao caracterizar as filosofias teóricas em *Metaph.* E1; ou seja, as filosofias teóricas estariam sendo caracterizadas a partir do ponto de vista do enunciado da definição de seus objetos de estudo. Isso sugere que, com relação ao contexto, devemos manter a leitura de “ἀχώριστα” para 1026a14 e rejeitar a conjectura de Schwegler.

Passemos agora ao segundo ponto da justificativa de Schwegler para sua conjectura. Schwegler defendeu que a substituição de “ἀχώριστα” por “χωριστά” fosse requerida não apenas pelo contexto, mas também pelo contraste lógico marcado de modo claro e preciso pelas partículas adversativas presentes no trecho 1026a13-16. Para que possamos analisar com mais clareza o que Schwegler pode estar sugerindo, reproduzo, abaixo, o texto grego:

ἢ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ
 ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια
 περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὅλῃ· ἢ
 δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. (*Metaph.* E1, 1026a13-16)

Infelizmente, assim como no caso do contexto, Schwegler não esclarece sua posição a respeito do contraste lógico marcado pelas partículas adversativas. No entanto, a justificativa de Ross para a adoção da conjectura de Schwegler pode nos ajudar a entender o ponto. Ross observa que ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα (1026a14) “seria uma falsa antítese, pois as coisas que não são separadas da matéria são necessariamente coisas que possuem movimento” (ROSS, [1924] 1997, I, p. 355).

Décarie, contudo, fez as seguintes considerações em oposição a Ross:

A dificuldade assinalada por Ross (que não há antítese entre ‘não separado’ e ‘não imóvel’) nos parece superada por uma comparação com o objeto das matemáticas, no mesmo lugar: esse objeto é ‘imóvel, mas não separado’; entre as realidades *não separadas* há, portanto, algumas *móveis* (= físicas) e algumas imóveis (= matemáticas): é a precisão que ἀλλά (a14) traz à tona. Deve-se admitir, entretanto, que Aristóteles poderia ter se expressado mais claramente. (DÉCARIE, 1985b, p. 9)

Stephen Menn, por outro lado, procura defender as posições de Schwegler e Ross afirmando que o caso em que há exceção é o da matemática, não o da física, e é ele (o caso da matemática) que deve conter – e contém – uma partícula adversativa: ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ (1026a15). Menn observa, ainda, que o trecho 1025b34-1026a3

destaca que “[...] as coisas naturais não podem ser definidas sem movimento, ou sem matéria, e, portanto, se somos lembrados de que elas são inseparáveis da matéria, será tudo menos automático que elas sejam não imóveis” (MENN, Iγ1, p. 9).

Acredito que a posição de Menn não se sustente, principalmente devido a certos aspectos idiomáticos da língua grega, que considerarei na sequência. Há, ao que parece, possibilidades interpretativas referentes ao uso das partículas adversativas que dão margem a uma interpretação diferente das sustentadas por Schwegler, Ross e Menn, e que, portanto, justificam a leitura de “ἀχώριστα” para 1026a14.

Em primeiro lugar, podemos observar um contraste estabelecido pelas partículas “μὲν...δὲ” que diz respeito às filosofias teóricas. A partícula “μὲν” da linha a13 (ἢ μὲν γὰρ φυσικῆ) abre um segmento que será completado pela partícula “δὲ” nas linhas a14 (τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια) e a15-16 (ἢ δὲ πρώτη). Isso mostra que Aristóteles está contrastando e caracterizando cada uma dessas filosofias teóricas de acordo com seu objeto. Outro caso de contraste evidenciado pelas partículas “μὲν...δὲ” diz respeito à linha a15, onde Aristóteles esclarece do que tratam partes da matemática: ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως – ou seja, coisas imóveis, porém certamente não separadas.

O caso da física (linhas a13-14), por outro lado, não estabelece um contraste entre “ἀχώριστα” e “οὐκ ἀκίνητα”. A partícula “μὲν” posposta à palavra “ἀχώριστα” não parece abrir um segmento que será completado por um contraste, como no caso da matemática. Na linha a14, “μὲν” é seguida por um “ἀλλά”, o que, de fato, poderia indicar um contraste ainda mais forte do que o construído por “μὲν...δὲ”.⁵⁴ Cabe destacar, no entanto, dois pontos. O primeiro deles é que “μὲν” pode abrir um segmento que será completado não com um contraste, mas com uma adição.⁵⁵ O segundo ponto é que a palavra “ἀλλά”, embora comumente usada em função adversativa, pode ter um sentido assertivo, no qual uma concordância seria apresentada como inevitável e evidente por si mesmo.⁵⁶ É provável que esse seja o sentido em 1026a14; ou seja, talvez Aristóteles esteja simplesmente declarando algo evidente e a respeito do qual não houvesse discordância.

Como observei, os critérios de Aristóteles para distinguir as filosofias teóricas são separação e movimento. Apesar da autoevidência de que algo não separado (da matéria) seja algo móvel (ou não imóvel), Aristóteles não deixou de passar o caso da física pelo filtro dos

⁵⁴ Cf. Emde Boas *et al.* (2019, p. 676).

⁵⁵ Cf. Emde Boas *et al.* (2019, p. 676).

⁵⁶ Cf. Denniston (1954, p. 16).

dois critérios mencionados. É bastante provável que, pelo mesmo motivo de autoevidência, Aristóteles tenha usado as partículas “μὲν...δὲ” para caracterizar os objetos da matemática, mas, ao caracterizar os objetos da física, ele tenha usado a partícula “μὲν” (sem o complemento de contraste introduzido por “δέ”) seguida de “ἀλλά” em sentido assertivo.

Os pontos até aqui considerados sugerem que, seja pelo contexto ou pelo uso das partículas adversativas, a conjectura de Schwegler para 1026a14 não parece ser justificada. No entanto, é preciso considerar mais alguns pontos da justificativa de Schwegler, como a afirmação de que o próprio assunto exigiria a correção do texto, pois “os objetos da φυσική enumerados em § 12 são, sem dúvida, coisas individuais, χωριστά” (SCHWEGLER, 1848, IV, p. 16).

O parágrafo 12, na divisão de Schwegler, corresponde ao trecho 1025b34-1026a6 da numeração Bekker. Sobre esse ponto, observo que, no trecho em questão, não é claro que os exemplos enumerados por Aristóteles sejam coisas individuais. Se Aristóteles de fato faz referência à definição das substâncias sensíveis em 1025b34-1026a6, como parece ser o caso, os exemplos enumerados podem ser compreendidos como uma referência às essências dos seres naturais. Isso parece mostrar que Schwegler novamente desconsidera o contexto do trecho mencionado, que visa esclarecer como, no caso das coisas físicas, é preciso investigar e definir o “o que é”, e por que cabe ao físico considerar a alma até o ponto em que não seja sem matéria.⁵⁷

De modo semelhante, não é claro qual seria a intenção de Schwegler com a menção ao trecho de *Metaph.* Z11, 1037a13-17. O trecho mencionado, que diz que seria tarefa da física, a filosofia segunda, considerar as substâncias sensíveis (τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία), não esclarece por que deveríamos adotar a leitura de “χωριστά” ou “τὰ χωριστά” para *Metaph.* E1, 1026a14. Caso o texto de Z11 seja lido em conjunto com o de E1, isso apenas reforçaria a leitura de “ἀχώριστα” para 1026a14. Com efeito, o trecho de Z11 subsequente ao citado por Schwegler (1037a14-16) menciona que o físico deve conhecer não apenas o que diz respeito à matéria, mas que ele deve também conhecer – ainda mais do que em relação à matéria – o que diz respeito à substância em relação ao enunciado (1037a16-17), o que pode reforçar certo paralelismo com *Física* II 2 e a ideia de que Aristóteles, em *Metaph.* E1, estaria caracterizando as filosofias teóricas a partir do ponto de vista do enunciado da definição de seus objetos de estudo.

⁵⁷ Cf., também, Décarie (1985b, p. 9, n. 12).

Quanto à menção de Schwegler ao texto de *De anima* I 1 não parece haver muito a acrescentar, pois o autor reconhece que, nesse caso, Aristóteles caracteriza os objetos do físico como não existindo separados da matéria. Assim como em *Física* II 2, o texto de *De anima* I 1 levanta a questão sobre o que caberia ao físico considerar. De modo mais específico, Aristóteles pergunta quem seria, afinal, o físico: se aquele que considera a matéria e ignora o enunciado ou aquele que considera unicamente o enunciado, ou, em vez disso, se o físico seria aquele que considera o que é a partir de ambos, matéria e enunciado.⁵⁸ Aristóteles esclarece, na sequência,⁵⁹ que o físico trata de ações e afecções que dizem respeito a certo tipo de corpo e de matéria, de modo a deixar para outros as coisas que não são desse tipo. Assim, as afecções que não são separáveis – por não pertencerem a certo tipo de corpo e por serem por abstração – são objeto do matemático, ao passo que as que são separadas (κεχωρισμένα) são objeto do filósofo primeiro (πρῶτος φιλόσοφος). O objetivo de Aristóteles, tal como em *Ph.* II 2 e *Metaph.* E1, parece ser o de destacar a perspectiva material que diz respeito à física, deixando a cargo da filosofia primeira aquelas coisas que não envolvem matéria.⁶⁰

A partir dos pontos aqui expostos, por fim, a conjectura de Schwegler para *Metaph.* E1, 1026a14, não deveria ser aceita. As razões oferecidas pelo autor para a substituição de “ἀχώριστα” por “χωριστά” ou “τὰ χωριστά”, seja no que diz respeito ao contexto, ao contraste lógico marcado pelas partículas adversativas ou ao próprio assunto referente aos objetos da física, não parecem adequadas. O uso das partículas adversativas, como visto, abre caminho para uma interpretação completamente compatível com o texto dos códices e das edições de Bekker (1831) e Bonitz (1848). O contexto argumentativo de *Metaph.* E1, bem como a menção aos objetos da física enumerados em 1025b34-1026a6, destacam que Aristóteles estaria se referindo a definições, não a entidades individuais, como sugere Schwegler. Além disso, conforme observado, Aristóteles usa o termo “χωριστόν” para estabelecer um contraste entre seres materiais e imateriais, bem como para estabelecer um contraste entre a substância e os itens das outras categorias. Como o texto de *Metaph.* E1 não contém nenhuma ocorrência de “χωριστόν” neste segundo sentido, seu contexto como um todo seria fortemente contrário à correção proposta por Schwegler em 1026a14. Ademais, a semelhança do contexto argumentativo com o texto da *Física* e do *De anima* parece reforçar que a classificação das filosofias ou ciências teóricas em *Metaph.* E1 seja fundamentada no critério de separação que diz respeito ao enunciado da definição dos seus respectivos objetos de estudo, de modo que a

⁵⁸ Cf. *De an.* I 1, 403b7-9.

⁵⁹ Cf. *De an.* I 1, 403b10-16.

⁶⁰ Cf. *Ph.* II 2, 194b14-15.

física, portanto, nesse contexto, teria como objeto as coisas ou substâncias na medida em que elas contenham uma referência à matéria.

2.4 E1 e $\Lambda 1$: dois condicionais e suas implicações

Observei anteriormente que a posição da filosofia teológica no âmbito das filosofias teóricas é condicionada à existência de uma substância imóvel, eterna e separada. Nesta seção, pretendo analisar o condicional em questão, bem como um condicional apresentado em *Metafísica* $\Lambda 1$. O modo como interpretamos as implicações desses condicionais pode sugerir uma tensão entre o texto de E1 e o de $\Lambda 1$ no que diz respeito à natureza da filosofia primeira e seu objeto de estudo.

O primeiro condicional que nos cabe considerar é apresentado em *Metafísica* E1. O condicional poderia ser dividido em dois, já que ele ocorre tanto em 1026a10-13 quanto em 1026a27-31. No entanto, seu conteúdo é o mesmo em ambas as ocorrências, o que nos permite tratá-lo como um único caso. Nos dois trechos em questão, Aristóteles condiciona a existência de uma ciência teórica anterior à física e à matemática à existência de uma substância eterna, imóvel e separada:

[...] se houver algo que é eterno, imóvel e separado, claramente o conhecimento disso pertence a uma ciência teórica – não, contudo, à física (pois a física lida com certas coisas móveis) nem à matemática, mas a uma ciência anterior a ambas.⁶¹ (1026a10-13)

[...] se não houver uma outra substância além das que se constituem por natureza, a física será ciência primeira; se, no entanto, houver uma substância imóvel, esta será anterior e [a ciência que dela se ocupa] será filosofia primeira, e universal desta forma, porque primeira; e caberá a ela teorizar a respeito do ser enquanto ser, tanto o que é quanto as coisas atribuídas a ele enquanto ser. (1026a27-31)

O outro condicional que nos cabe analisar é apresentado em *Metafísica* $\Lambda 1$. Em 1069a30-b2, Aristóteles afirma que há três tipos de substância, a saber, a substância sensível, que é subdividida em duas (dizendo respeito à substância sensível eterna e à substância sensível perecível), e a substância imóvel. Os dois primeiros tipos de substância sensível (a eterna e a perecível) são objeto de estudo da física, pois elas implicam movimento, enquanto a substância imóvel é objeto de estudo de outra ciência. Neste ponto, contudo, há uma ressalva: “se nenhum princípio lhes for comum” (1069b1-2). Desse modo, a distinção entre a física e essa “outra ciência” (que é uma clara referência à filosofia primeira) é condicionada à não-existência de um princípio comum às substâncias sensíveis e à substância imóvel.

⁶¹ Traduzido a partir da tradução de Ross.

Começemos por considerar o caso dos dois condicionais apresentados em E1, cujo conteúdo de interesse, no momento, é o mesmo: o fato de Aristóteles condicionar a existência de uma ciência teórica anterior à física e à matemática à existência de uma substância eterna, imóvel e separada. Creio que possamos considerar os condicionais em E1 como estando satisfeitos. Isso não se segue, no entanto, a partir do trecho de $\Lambda 1$, onde Aristóteles parece afirmar a existência de uma substância imóvel. Em $\Lambda 1$ (1069a30-b2), a menção sobre a existência de uma substância imóvel sugere que o Estagirita esteja tomando a existência dessa substância como uma hipótese. Com efeito, após mencionar a existência das substâncias sensíveis, Aristóteles afirma que elas são reconhecidas por todos, citando como exemplo as plantas e os animais; quando, porém, ele fala sobre a substância imóvel, os exemplos citados são hipóteses de Platão, Xenócrates e Espeusipo.⁶² O que mostra que os condicionais de E1 são satisfeitos é a prova, em *Metaph.* $\Lambda 6-7$, da existência de um primeiro motor imóvel, o qual Aristóteles considera ser uma substância eterna, imóvel e separada. A apresentação da conclusão do argumento não deixa dúvidas sobre o ponto: “é evidente, portanto, a partir do que foi dito, que há uma substância eterna, imóvel e separada das substâncias sensíveis” ($\Lambda 7$, 1073a3-5). A partir disso, portanto, os dois condicionais apresentados em E1 (1026a10-13; 1026a27-31) podem ser considerados satisfeitos, o que implicaria que há uma ciência teórica anterior à matemática e à física, a saber, a filosofia primeira, cujo objeto de estudo é a substância eterna, imóvel e separada.

Passemos ao condicional presente em $\Lambda 1$. Observei que Aristóteles menciona, em $\Lambda 1$ (1069a30-b2), a existência de três tipos de substância: uma substância sensível (que é subdividida em sensível eterna e sensível perecível) e uma substância imóvel. As sensíveis eternas são, por exemplo, os planetas; as sensíveis perecíveis são as substâncias sublunares (e Aristóteles inclui como exemplos as plantas e os animais). Quanto à substância imóvel, embora os exemplos citados sejam hipóteses de Platão, Xenócrates e Espeusipo, ela poderia ser também entendida como uma referência ao primeiro motor imóvel aristotélico, cuja prova ocorre no livro Λ . Aristóteles afirma que os dois primeiros tipos de substância (a sensível eterna e a sensível perecível) são objeto de estudo da física, enquanto o terceiro tipo (a substância imóvel) é objeto de estudo de outra ciência. A distinção dessas ciências é, contudo, condicionada à não-existência de um princípio comum às substâncias sensíveis e à substância imóvel: “aquelas [as substâncias sensíveis] são objeto de estudo da física (pois implicam

⁶² Cf. Ross ([1924] 1997, II, p. 350).

movimento), mas esta [a substância imóvel] é objeto de outra [ciência], se nenhum princípio lhes for comum” ($\Lambda 1$, 1069a36-b2).

A expressão “outra ciência”, como notei, é uma referência à filosofia primeira – o que também mostra o texto de E1. Assim, a distinção entre a filosofia primeira (ou filosofia teológica) e a filosofia segunda (ou física) está condicionada à não-existência de um princípio comum às substâncias sensíveis e à imóvel (ou não-sensível). Aristóteles parece sugerir que a substância não-sensível e as substâncias sensíveis seriam objeto de ciências distintas somente se não houver um princípio comum a elas, de modo que, não havendo um princípio que lhes seja comum, as substâncias sensíveis seriam objeto de estudo da física e a substância não-sensível seria objeto de estudo da filosofia primeira (1069a36-b2). Contudo, se o condicional não for satisfeito, ou seja, caso haja um princípio comum às substâncias sensíveis e à não-sensível, o texto de Aristóteles sugere que há uma ciência única que abarca tanto a substância imóvel quanto as substâncias sensíveis. Dado que a física é a única ciência de fato nomeada no trecho em questão, (1069a36-b2) isso poderia abrir caminho para a interpretação de que essa ciência única seja a física. Nesse caso, a física trataria de todos os tipos de substância – das sensíveis (eternas e perecíveis) e da imóvel. Essa implicação, porém, como observarei na sequência, geraria uma tensão entre os textos de *Metaph.* E1 e $\Lambda 1$.

Cabe mencionar que o esforço de Aristóteles no livro Λ indica que há um princípio comum às substâncias sensíveis e à imóvel, e que esse princípio é o primeiro motor imóvel.⁶³ Sendo esse o caso, portanto, o condicional não estaria satisfeito, de modo que a mesma ciência estudaria tanto as substâncias sensíveis quanto a substância imóvel. Se essa ciência for a física, isso sugere, *prima facie*, que filosofia primeira e física não seriam separadas enquanto ciências distintas, o que evidenciaria uma tensão entre E1 e $\Lambda 1$. Para esclarecer o ponto, em E1 (tanto em 1026a10-13 quanto em 1026a27-31), Aristóteles afirma que, se houver uma substância imóvel, a ciência que a tem como objeto será uma ciência teórica anterior à matemática e à física – a saber, a filosofia primeira. Isso indica que, havendo uma substância imóvel, como parece ser o caso, a filosofia primeira (ou a filosofia teológica) seria distinta da física, o que conflita com a consideração anterior sobre o condicional de $\Lambda 1$ (1069a36-b2). Com isso, de acordo com E1, a filosofia primeira seria distinta da física; mas, de acordo com $\Lambda 1$, filosofia primeira e física não seriam distintas.⁶⁴

⁶³ Cf. Zingano (2013a, p. 243).

⁶⁴ Sou grato aos comentários de Wolfgang Sattler e Vitor Bragança sobre o ponto.

A partir do condicional em questão ($\Lambda 1$, 1069a36-b2), no entanto, não se segue necessariamente que, havendo um princípio comum entre as substâncias sensíveis e a imóvel, a ciência que as consideraria seja a física. É possível levantar a hipótese de que a ciência que abarca tanto as substâncias sensíveis quanto a imóvel seja essa “outra ciência” mencionada no trecho. Sendo esse o caso, não surgiria uma tensão entre os textos de E1 e $\Lambda 1$. Parece muito provável que Aristóteles tenha em mente, de fato, a concepção de uma única ciência, a qual, segundo Frede (2000) poderíamos chamar de “metafísica”, de modo que essa ciência lidaria tanto com as substâncias sensíveis quanto com a substância não-sensível (ou imóvel). Pretendo, no entanto, ir um pouco além da posição de Frede e sugerir que essa “metafísica” pode ser identificada com a filosofia primeira e que será necessário distinguir dois modos pelos quais nós podemos dizer que a substância sensível pode ser considerada, de modo que a física permaneceria distinta da filosofia primeira, bem como a substância imóvel continuaria sendo objeto de estudo dessa filosofia teológica.

Frede (2000) chama a atenção para o fato de que a sentença “mas esta [a substância imóvel] é objeto de outra [ciência]” (1069b1) é ambígua:

Ela pode significar que a disciplina que lida com a substância imóvel não será a física, mas pode também significar que a disciplina que lida com a substância imóvel não será a disciplina ou uma disciplina que lida com a substância sensível, que ela será diferente de qualquer disciplina que lida com a substância sensível como tal. Parece ser a última conclusão que seria justificada, e não a primeira. Então, se a condição não é satisfeita, isso deixa em aberto a possibilidade para que haja uma disciplina que não seja a física que estude tanto a substância sensível quanto a substância imóvel. (FREDE, 2000, p. 76-77)

A sugestão de Frede é que, como substâncias sensíveis e não-sensíveis têm um princípio em comum, uma ciência chamada “metafísica” lidaria com as substâncias sensíveis e com as substâncias imóveis. Creio que seja possível destacar uma evidência que corrobora a interpretação de Frede. Essa evidência pode ser encontrada em *Metaph. Z11*, onde Aristóteles afirma:

Se existe, além da matéria de tais substâncias, alguma outra substância, e se devemos procurar outra substância além dessas, por exemplo, números ou algo desse tipo, deve ser considerado depois; pois é em vista disso que nós estamos tentando determinar a natureza das substâncias sensíveis, visto que, em um sentido, a investigação sobre substâncias sensíveis é tarefa da física, isto é, da filosofia segunda.⁶⁵ (*Metaph. Z11*, 1037a10-16)

Acredito que essa passagem indique que a substância sensível pode ser considerada de dois modos. É possível sugerir que a expressão *em um sentido* faça referência ao que nós normalmente vemos como sendo a descrição do objeto de estudo da física: seres não enquanto

⁶⁵ Tradução realizada a partir da tradução de Ross.

seres, mas enquanto dotados de movimento.⁶⁶ Neste caso, quando tomadas enquanto dotadas de movimento, as substâncias sensíveis caíam sob o domínio da física. Aristóteles pode estar sugerindo que, de outro modo, ou *em outro sentido*, nós podemos ver substâncias sensíveis sendo tomadas enquanto seres. Neste caso, quando tomadas enquanto seres, as substâncias sensíveis caíam sob o domínio da filosofia primeira, não da física. Assim, seriam objeto de estudo da filosofia primeira tanto as substâncias imóveis quanto as substâncias sensíveis – as últimas, porém, quando tomadas enquanto seres. Desse modo, as duas disciplinas – física e filosofia primeira – permaneceriam distintas e a filosofia primeira consideraria, de certo modo, os três tipos de substância anunciados em $\Lambda 1$ (1069a30-b2).

Essa hipótese parece afastar uma possível tensão entre os textos de *Metaph.* E1 e $\Lambda 1$. Além disso, havendo um princípio comum entre as substâncias sensíveis e a imóvel, isso estabelece uma conexão entre elas. Sem essa conexão, não pareceria possível conceber uma unificação no domínio das substâncias. Como observa Zingano (2013a), havendo dois domínios – o domínio das substâncias sensíveis e o domínio das substâncias imóveis –, nós não teríamos uma doutrina unificada da substância na *Metafísica* de Aristóteles. Assim, se podemos reconhecer uma conexão entre os dois domínios, como parece ser o caso, a questão fundamental é saber de que tipo é essa conexão e se ela é suficiente para estabelecer que as substâncias sensíveis e a imóvel caíam sob o escopo de uma mesma ciência do ser.

As propostas mais promissoras sobre a unificação do domínio das substâncias em Aristóteles são as de Patzig (1979) e Frede (1987), que procuraram mostrar que as substâncias sensíveis e a substância imóvel estariam organizadas através de uma relação de dependência caracterizada pela estrutura metafísica conhecida como $\pi\rho\acute{o}\varsigma \tilde{\epsilon}\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (*pros hen legesthai*). No capítulo seguinte, analisarei no que consiste a noção $\pi\rho\acute{o}\varsigma \tilde{\epsilon}\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, bem como os principais argumentos de Patzig e Frede. Em seguida, considerarei a quais objeções estão suscetíveis as posições desses autores.

⁶⁶ Cf. *Cael.* 308a1-2; *De an.* 403b12-18; *Metaph.* 1025b19-21, 1026a13, 1059b17-18, 1061b6, 1061b27-33, 1064a15-16, 1064a31.

3. SOBRE A UNIFICAÇÃO DO DOMÍNIO DAS SUBSTÂNCIAS

O capítulo anterior mostrou alguns pontos em comum entre a ciência buscada do livro A, a ciência geral do ser dos livros Γ e E, e a filosofia teológica apresentada no livro E. Tanto a ciência exposta em A quanto a ciência delineada em Γ e no início do livro E não possuem um nome, mas elas visam apreender os primeiros princípios e causas. Primeiramente, em A, a ciência buscada é identificada com uma sabedoria e diz respeito aos primeiros princípios e causas; ao início de Γ, essa ciência considera universalmente a respeito do ser enquanto ser e, na medida em que o estudo do ser é identificado com o estudo da substância, essa ciência visa apreender os princípios e causas da substância. Do mesmo modo, a ciência caracterizada no livro E visa investigar os princípios e causas do ser enquanto ser; no decorrer do livro E, essa ciência recebe, finalmente, não um nome, mas uma qualificação: ela é uma filosofia teológica (θεολογική, 1026a19). No entanto, seu posto entre as filosofias teóricas está condicionado à existência de uma substância imóvel, eterna e separada. Havendo tal substância, essa filosofia teológica será identificada com a filosofia primeira e será universal por ser primeira, de modo que caberá a ela considerar o ser enquanto ser (E1, 1026a23-32). Além disso, foi possível observar que Aristóteles assume a existência dessa substância imóvel, de modo que isso poderia ser tomado como criando uma tensão entre o texto de E1 e o texto de Λ1. Uma possível saída para a tensão, como considerarei, reside na não redução do objeto de estudo da filosofia primeira à substância imóvel, mas que sejam incluídas em seu domínio as substâncias sensíveis – estas, porém, tomadas enquanto seres.

Notei ainda que, embora haja indícios da existência de um princípio comum às substâncias sensíveis e à imóvel, é fundamental compreendermos qual é tipo de conexão que as coloca sob o âmbito de uma mesma disciplina. Neste capítulo, considerarei os principais argumentos de duas interpretações que procuraram mostrar que, para Aristóteles, o domínio das substâncias estaria unificado através da relação de significação focal (πρὸς ἓν λέγεσθαι). Essas propostas são as de Patzig e Frede. Inicialmente, farei uma exposição sobre em que consiste a noção πρὸς ἓν λέγεσθαι e passarei, em seguida, aos argumentos de tais autores. Serão consideradas, também, as principais objeções dirigidas por Stephen Menn às posições de Patzig e Frede.

3.1 A noção πρὸς ἓν λέγεσθαι

Acredita-se que a noção πρὸς ἓν λέγεσθαι (*pros hen legesthai*) tenha sido formulada por Aristóteles para tratar dos três tipos de amizade apresentados na *Ethica Eudemia*. Essa

noção teria sido abandonada, posteriormente, na *Ethica Nicomachea*, visto que, nesta obra, é a relação de semelhança que unifica os tipos de amizade.⁶⁷ Costumamos nos referir à noção $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ utilizando unicamente a expressão “ $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ ” ou “relação $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ ”. Quanto à tradução dessa expressão, Ferejohn (1980), por exemplo, parece manifestar certo desconforto, afirmando que, das duas possíveis maneiras de traduzi-la, uma delas seria vaga (“faz referência a um”), enquanto a outra seria metafórica (“aponta em direção a um”). Uma opção bastante conveniente para traduzir a expressão é a proposta por Owen (1960), a saber, “significação focal”. A noção de significação focal tende a captar de modo mais exato o sentido original da noção.

Zingano (2013b, p. 410ss), observa, contudo, que Aristóteles usa a expressão $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ para designar não apenas o caso particular de homonímia atenuada que corresponde à significação focal, mas também para designar a solução para a classe geral dos casos de homonímia atenuada. Neste último caso, outras relações que não a significação focal – o tipo mais famoso – podem estar em jogo, como a unificação através de uma série ordenada (ou relação de consecução), bem como as relações de semelhança e analogia. Zingano argumenta, em parte, contra a posição de Shields (1999), que teria reduzido os casos de homonímia atenuada a um único esquema, a saber, o esquema de dependência central⁶⁸ (*core-dependent homonymy*). Para os propósitos desta seção, vou me concentrar no tipo particular de relação $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ que é o da significação focal, pois as propostas de unificação do domínio das substâncias que serão analisadas na sequência tomaram a expressão $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ nesse sentido. Assim, quando eu me referir à expressão “ $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ ” nesta e nas duas próximas seções, deve-se apenas ter em mente que o sentido é o da significação focal. O caso da série ordenada terá um papel importante no desenvolvimento deste trabalho, mas será analisado mais adiante.

Para a exposição da noção $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$, tomarei como base, sobretudo, os argumentos de Ferejohn (1980). Conforme mencionei anteriormente, a noção $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ teria sido criada por Aristóteles para tratar dos tipos de amizade na *Ethica Eudemia*, VII 2, 1236a15-23. É possível encontrar, no trecho em questão, uma análise da ambiguidade do termo “amizade”, bem como algumas considerações sobre a ambiguidade do termo “médico” [$\iota\alpha\tau\rho\iota\kappa\acute{o}\nu$], que é um exemplo bastante característico usado pelo Estagirita – o exemplo também aparece, por exemplo, no início de *Metafísica* Γ2. Na *EE*, Aristóteles nota que o termo “amizade” não é um termo unívoco ($\kappa\alpha\theta\prime \ \acute{\epsilon}\nu$), mas que também não pode ser caracterizado como um termo

⁶⁷ Cf. Zingano (2013b, p. 402).

⁶⁸ Sobre o ponto, ver Zingano (2013b, p. 425ss).

estritamente homônimo (1236a16-17). A ambiguidade sistemática que o termo “amizade” tem em comum com o termo “médico” é especificada como segue:

[...] [os vários tipos de amizade] todos fazem referência a um certo tipo, e este um é *primeiro* [πρῶτον], assim como no caso do ‘médico’: nós chamamos uma alma médica, bem como um corpo, um instrumento e uma operação, mas o termo é aplicado *propriamente* [κυρίως] àquele [médico] que é *primeiro*.⁶⁹ (EE VII 2, 1236a17-20)

Ferejohn (1980, p. 119s) considera que o trecho acima sugere dois pontos importantes. Em primeiro lugar, o “um” ao qual os significados (*the significata*) de um termo πρὸς ἓν fazem referência não é externo a eles; ou seja, este “um” em direção ao qual os outros tipos de “médico” apontam é um certo tipo de “médico”, que é identificado com o *homem médico* (ὁ ἰατρός). Em segundo lugar, aquilo que distingue o significado (*the significatum*) que exerce a função de “[...] ‘foco’ em um termo πρὸς ἓν é sua *prioridade* sobre as partes restantes da extensão total do termo”. No que diz respeito ao segundo ponto, é importante observar que a noção de prioridade envolvida é aquela que Ferejohn chama de prioridade lógica. Nas linhas seguintes, Aristóteles explica essa prioridade lógica em termos de uma inclusão da definição (*logos-inclusion*): “o primeiro é aquele cujo *logos* está contido nos [*logoi*] de todo [o resto]” (EE, 1236a20-21).

A partir dessas considerações, Ferejohn (1980, p. 120) propõe a seguinte formulação para a definição aristotélica da ambiguidade πρὸς ἓν:

(SF) Um termo T tem *significação focal* se, e somente se, (i) T é “dito de muitos modos”, e (ii) uma das muitas definições [*logoi*] de T está não-reciprocamente contida nas definições restantes de T.

Fazendo novamente alusão à ambiguidade do termo “médico” (ιατρικόν), pode-se perceber de modo mais claro o que (SF) nos diz, a saber, que as coisas que são mais propriamente chamadas “médico” – ou seja, homens médicos – são logicamente anteriores aos outros tipos de “médico” – como a operação médica, o instrumento médico etc. Este ponto é complementado pelas linhas seguintes da EE, onde, logo após afirmar que “o primeiro é aquele cujo *logos* está contido nos [*logoi*] de todo [o resto]”, Aristóteles exemplifica: “por exemplo, um instrumento médico é um instrumento que um homem médico usaria, enquanto o *logos* do instrumento [médico] não está contido naquele do homem médico” (EE, 1236a21-22).

⁶⁹ Traduzido a partir da tradução de Ferejohn (1980, p. 119).

Ferejohn (1980, p. 120s) observa que, com base na intersubstitutividade geral entre termo (“nome” [ὄνομα]) e *logos*, Aristóteles estaria afirmando que é o nome, não o *logos*, do “médico” logicamente primeiro que está contido nos *logoi* não primários do termo. Com isso, o que Aristóteles faz é introduzir a expressão nominal “homem médico” (ἰατρός) como o “nome” do “médico” que é logicamente primeiro, de modo que essa expressão nominal estaria sendo tratada como sinônimo com a aplicação própria de ἰατρικόν. De acordo com Ferejohn, esse movimento parece trazer às condições de identidade para os nomes mais do que uma mera gramática, pois ele implica: “(i) que o mesmo nome pode assumir diferentes aparências gramaticais (por exemplo, ἰατρός e a própria aplicação de ἰατρικόν) e (ii) que uma única forma gramatical (por exemplo, ἰατρικόν) pode funcionar como nomes diferentes” (FEREJOHN, 1980, p. 121). Tais considerações ajudam a esclarecer, assim, que em um termo caracterizado pela significação focal há uma relação de prioridade lógica, na qual a definição do item primeiro estará contida na definição dos itens posteriores, o que não é caso inversamente. No caso do termo ambíguo “médico” (ἰατρικόν), portanto, é o ser humano médico (ἰατρός) que possui prioridade lógica e está implícito nas definições secundárias do termo (instrumento, operação etc.), de modo que um instrumento médico é um instrumento usado por um ser humano médico, do mesmo modo que uma operação médica é uma operação que um ser humano médico realiza.

No que diz respeito ao ser, Ferejohn destaca que, na posição de Owen, o texto da *Ethica Eudemia* não parece reconhecer que o termo “ὄν” tenha significação focal, mas que, em *EE I 8* (1218a1-15), Aristóteles já teria consciência da relação de prioridade da substância sobre as demais categorias. No entanto, de acordo com Owen, essa relação de prioridade não seria lógica, mas uma relação “mais antiga” de prioridade, designada como “prioridade natural” em *Cat. 12* (14b13), mas que pode também ser encontrada em *Metaph. Δ11* (1019a1-4):

(PN) *x* é naturalmente anterior a *y* se, e somente se, *x* pode existir sem *y*, mas *y* não pode existir sem *x*.⁷⁰

Na posição de Owen, Aristóteles teria mudado de ideia sobre a unidade da ciência do ser após ter descoberto que as substâncias teriam não apenas prioridade natural sobre os outros ὄντα, mas que elas seriam também logicamente anteriores aos demais ὄντα. Para Ferejohn (1980, p. 122), contudo, a interpretação de Owen deixaria de fora uma conexão

⁷⁰ Cf. Ferejohn (1980, p. 122).

crucial: “os dois tipos de prioridade de que as substâncias gozam em relação às não-substâncias não são independentes uma da outra, mas na verdade representam duas tentativas divergentes de Aristóteles de expressar uma única intuição ontológica”.

Não parece necessário discorrer detalhadamente sobre os argumentos de Ferejohn, de modo que o que foi até aqui apresentado pode ser considerado suficiente para entendermos em que consiste a relação de significação focal. O ponto fundamental é que, quando a noção de significação focal é aplicada ao ser, é a substância (οὐσία) que assume o papel de ser primeiro,⁷¹ de modo que as demais categorias devem fazer referência a ela em suas definições. Como observa Zingano (2013b, p. 401ss), essa relação focal cria uma hierarquia entre as categorias. Tal hierarquia é caracterizada pela prioridade de uma das categorias, a da substância, frente às demais, as quais dependem da substância e a ela fazem referência. Como já observado através da definição proposta por Ferejohn, essa necessidade de referência à substância na definição das demais categorias não é uma relação recíproca; ou seja, as demais categorias, em suas definições, fazem referência à substância, mas a categoria da substância não faz referência às outras categorias em sua definição. Zingano (2013b, p. 402) observa que é a relação de dependência ontológica que explica essa necessidade de referência à substância na definição das demais categorias, de modo que “[...] estas requerem a existência daquela para serem o caso, mas não o contrário”. Assim, uma qualidade será uma qualidade de uma substância, uma quantidade será uma quantidade de uma substância, e assim por diante. Não menos importante é notar que a noção de significação focal não estabelece uma ordem entre categorias que se colocam após a substância; a noção envolvida na significação focal é a de centralidade: as demais categorias são referidas centralmente à categoria da substância, “[...] mas não reduzidas a ela nem ordenadas serialmente após ela” (ZINGANO, 2013b, p. 405).

Tendo caracterizado a noção *πρὸς ἓν λέγεσθαι*, podemos passar à análise de duas das propostas mais promissoras de unificação do domínio das substâncias. Na seção seguinte, veremos como Patzig e Frede, tomando como base o *πρὸς ἓν*, pretenderam mostrar que a relação entre as substâncias sensíveis e a substância imóvel teria sido concebida por Aristóteles através de uma significação focal, de modo que os dois projetos de ciência buscada inerentes à *Metafísica* estariam essencialmente conectados.

⁷¹ Ver, por exemplo, *Metaph.* Z1, 1028a29-31, onde a οὐσία é dita ser o πρότος ὄν.

3.2 Soluções fundamentadas na relação *πρὸς ἔν*: Patzig e Frede

Patzig (1979) considera que, de acordo com o trecho final de *Metaph. E1* (1026a23-32), não haveria, para Aristóteles, uma incompatibilidade entre os projetos inerentes à *Metafísica*, pois o Estagirita teria em mente uma disciplina que é não apenas primeira, mas que também é uma filosofia geral, de modo que uma substância (a saber, deus) estaria de tal modo acima das outras substâncias “[...] que ela poderia ao mesmo tempo ser chamada, em certo sentido, substância em geral” (PATZIG, 1979, p. 38). Desse modo, o que caracterizaria a filosofia primeira visada por Aristóteles seria a conjunção de ambos os projetos de ciência buscada.

É através da estrutura metafísica *πρὸς ἔν*, ou parônima,⁷² que Patzig busca mostrar que ontologia e teologia⁷³ estão essencialmente juntas. Como argumenta o autor, Aristóteles afirma que a ciência na qual predomina a relação *πρὸς ἔν* se ocupa (essencial e primeiramente) com “a primeira coisa em cada categoria” (1004a29); e, dado que “a ciência lida principalmente com aquilo que é primeiro, e do qual as outras coisas dependem, e em virtude do qual elas obtêm seus nomes” (1003b16-18), conclui-se que a ontologia, que é uma ciência parônima e trata da substância (o “primeiro ser”), é também a ciência que trata dos seres nas outras categorias.

Para compatibilizar ambas as noções de ciência buscada, Patzig afirma que a relação *πρὸς ἔν* ocorre em dois níveis. O primeiro nível é o da relação da substância com as outras categorias, as quais dependem da substância e a ela fazem referência, enquanto o segundo nível diz respeito à relação de deus – substância imóvel e independente – com todas as outras substâncias, as quais dele dependem para sua existência. Consideremos, então, como tal relação é estabelecida.

Em *De Anima* (432a1), Aristóteles afirma que a mão é a “ferramenta das ferramentas”. Tal afirmação deve ser entendida no sentido de que a mão é uma ferramenta

⁷² A noção de “paronímia” é esclarecida por Aristóteles em *Cat. I 1* (1a12-15). Na tradução de Ricardo Santos, lemos: “Chamam-se parônimas as coisas que recebem o seu nome de alguma outra coisa, com uma diferença de terminação. Assim, por exemplo, o *literato* recebe o seu nome da *literacia* e o *corajoso* recebe o seu nome da *coragem*”. Embora Patzig trate o ponto sob a perspectiva da paronímia, ele reconheceu, em uma nota que pode ser encontrada na versão inglesa de seu artigo (ver PATZIG, 1979, p. 49), que a relação de significação focal, proposta por Owen (1960), é mais adequada para a relação *πρὸς ἔν* em Aristóteles. É provável que Patzig tenha considerado razoável tratar o ponto sob a perspectiva da noção de paronímia devido à exposição de Aristóteles, em *Metaph. Γ2*, sobre, em uma relação *πρὸς ἔν*, os itens posteriores dependerem e serem denominados a partir de um item primeiro. A posição de Ross ([1924] 1997, I, p. 256) parece ir na mesma direção.

⁷³ Tendo em vista a importância dos termos “ontologia” e “teologia” na exposição dos argumentos de Patzig e Frede, optei por manter o uso de tais termos nesta seção. É importante que tenhamos em mente que, neste caso, o termo “ontologia” pretende ser uma referência à ciência geral do ser, enquanto “teologia” faz referência a uma ciência departamental, a qual tem como objeto a substância imóvel.

dentre as demais e estas são o que são apenas porque obtêm seu status de ferramenta devido à atividade da mão; ou seja, é preciso que as ferramentas sejam usadas por uma mão, caso contrário, seria inapropriado chamá-las de ferramentas. Assim, “a mão é, como Aristóteles poderia dizer, seu ‘princípio’” (PATZIG, 1979, p. 41).

Em parte, isso sugere que, quando Aristóteles afirma que a filosofia primeira é “universal porque é primeira”, ele tem em mente uma única ideia filosófica, a saber, a de que a teologia é (ao mesmo tempo) o estudo do ser enquanto ser, ou seja, é uma ontologia. Patzig considera que, assim como a mão é a ferramenta das ferramentas – é o “princípio” das ferramentas –,

[...] Deus é a *primeira* substância dentre as substâncias, a substância genuína, a *ousia ousiôn*, da qual todas as outras substâncias dependem para o seu ser e a qual preserva o seu ser – assim como a própria substância é o ‘ser primeiro’, do qual todos os outros seres que não são substâncias dependem como a base para o seu ser. (PATZIG, 1979, p. 41)

Para mostrar que a ontologia é essencial e primeiramente uma teologia, Patzig faz referência, também, ao livro Λ da *Metafísica* e assume que deus, a substância genuína e primeira dentre as substâncias, é idêntico ao primeiro motor imóvel; com isso, sendo o primeiro motor imóvel a causa do ser de todas as outras substâncias, o ser destas “[...] requer referência a sua relação com essa substância divina” (PATZIG, 1979, p. 42). Desse modo, a tese de que o primeiro motor imóvel é causa de todos os outros seres pode estabelecer a ligação essencial entre ontologia e teologia. Cabe destacar que a noção de causalidade envolvida na posição de Patzig parece dizer respeito, em última análise, a uma causa de natureza formal. Com efeito, o fato de deus ser causa da existência das substâncias sensíveis – como por vezes pode ser sugerido pela exposição do autor – não é suficiente para estabelecer que precisemos compreender o seu ser para compreender o ser das substâncias sensíveis.

Como observa Patzig, o texto de *Metaph. Λ* afirma que há três tipos de substância: os dois tipos de substâncias naturais (perceptíveis e eternas) e a substância imóvel e imaterial – a saber, deus ou primeiro motor imóvel. As substâncias naturais seriam objeto de estudo da física, enquanto a substância imóvel e imaterial seria objeto de estudo de uma ciência “diferente” (1069a36-b2). Patzig considera que Alexandre de Afrodísias provavelmente concebeu o primeiro motor imóvel como o ser primeiro na relação $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$. Em seu comentário ao livro B da *Metafísica*, Alexandre observa que a ontologia de Aristóteles trata a substância do primeiro motor imóvel “com especial preferência”. Com isso, de acordo com Patzig, espera-se que nos capítulos 1-5 do livro Λ as substâncias naturais sejam não apenas

investigadas e descritas, mas também *reduzidas* à substância do primeiro motor imóvel, de modo que “a linha principal do argumento de Aristóteles deve consistir em uma prova de que as outras substâncias estão ligadas ao primeiro motor em seu ser” (PATZIG, 1979, p. 44). Embora o autor não analise os argumentos do livro Λ , ele menciona a posição de Ross, que teria chegado à mesma conclusão em sua análise dos capítulos 1-5 de Λ :

Seus primeiros cinco capítulos discutem a natureza fundamental da substância sensível, cobrindo assim o mesmo terreno que Z e H [...]. Também deve ser notado que, enquanto Z e H estão ocupados principalmente com a análise lógica da substância sensível na forma e na matéria, Λ está preocupado com a explicação causal da existência de coisas sensíveis e, portanto, traz a um estágio inicial e constantemente insiste na necessidade de uma causa motriz [...]. Assim, prepara o caminho para a prova da necessidade de uma única causa motriz do universo. (ROSS, [1924] 1997, I, p. xxviii)

Outro indício mencionado por Patzig para estabelecer uma relação essencial entre ontologia e teologia reside em duas ocorrências da palavra “ἠρτηται” (depende), usada por Aristóteles em *Metaph.* $\Lambda 7$ e $\Gamma 2$. Em $\Lambda 7$ (1072b13-14), no contexto argumentativo do primeiro motor imóvel, Aristóteles diz: “de tal princípio, então, dependem o céu e a natureza”. No trecho de $\Gamma 2$ (1003b16-17), lemos: “mas toda ciência lida principalmente com aquilo que é primeiro, e do qual as outras coisas dependem, e em virtude do qual elas obtêm seus nomes”. A partir de tais considerações, em suma, Patzig considera que a relação $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$ ocorre em dois níveis, de modo que a filosofia primeira,

[...] enquanto teologia, é ao mesmo tempo ontologia geral; pois a substância do primeiro motor é paronimamente primeira entre as substâncias: ela é a ‘substância das substâncias’ [...]; pois todas as outras substâncias dependem – para sua natureza substancial – do primeiro motor, a ‘substância primeira’. (PATZIG, 1979, p. 45)

Frede (1987) considera que a resposta de Patzig ao problema da aparente incompatibilidade entre os dois projetos inerentes à *Metafísica* é a resposta correta, mas afirma que ela precisa de revisão. Frede sugere que a relação focal tem como ser primeiro o modo de ser que é peculiar às substâncias divinas, de modo que é através de tais substâncias divinas que todos os outros modos de ser devem ser explicados.⁷⁴ Seria um erro, afirma o autor, pensar que a relação $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$ seja esgotada ao ser mostrado que o modo de ser das entidades não substanciais depende do modo de ser das substâncias – tal relação, semelhantemente à posição de Patzig, constituiria apenas o primeiro nível da relação focal –

⁷⁴ Frede diferencia “tipos de ser” de “modos de ser”. Assim, cavalos são um tipo de ser, enquanto cães são outro tipo de ser; mas cavalos e cães não têm um modo de ser distinto que lhes é peculiar: ambos têm o modo de ser que é próprio das substâncias naturais, as quais são objeto de estudo da física. Da mesma forma, números têm um modo de ser que é próprio da magnitude (da qual se ocupa a matemática), que é diferente do modo de ser das substâncias naturais. Ainda, substâncias separadas têm o modo de ser que é próprio das substâncias separadas e que é peculiar às substâncias divinas, das quais se ocupa a teologia.

pois, ao perguntarmos o que é ser para substâncias sensíveis, nos deparamos com pelo menos três respostas: matéria, forma substancial e composto de matéria e forma. Além disso, os três modos de ser das substâncias sensíveis possuem uma relação de prioridade umas com as outras, pois “o ser de uma substância pertence primeiramente à substância formal, apenas secundariamente à substância concreta, em virtude de ela ter uma forma substancial, e em uma terceira maneira à matéria, na medida em que ela é potencialmente uma substância composta” (FREDE, 1987, p. 87). Com isso, na relação $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ que diz respeito ao âmbito das substâncias sensíveis, as formas substanciais fazem as vezes de ser primeiro e tem-se, assim, um segundo nível de relação focal.

Como mencionado, Aristóteles reconhece, em *Metafísica*. Λ , três tipos de substância, a saber, as substâncias naturais – que são divididas em perecíveis e eternas – e as substâncias imóveis (não-sensíveis). Frede defende que os três tipos de substância diferem não apenas em tipo, mas diferem enquanto substâncias; pois as substâncias sensíveis devem ser explicadas em termos de suas formas substanciais, enquanto substâncias não-sensíveis são consideradas apenas formas substanciais. As substâncias sensíveis diferem das substâncias não-sensíveis em seu modo de ser: a forma substancial das substâncias sensíveis precisa ser realizada na substância composta (que possui acidentes), enquanto as substâncias separadas existem sem matéria e sem acidentes.

As razões de Frede para a relevância dessa diferença no modo de ser das formas substanciais são fundamentadas em *Metafísica* Z, onde Aristóteles afirma:

Se [...] devemos procurar por um tipo diferente de substância (isto é, uma substância imaterial), como números ou algo desse tipo, nós teremos de ver mais tarde; pois é por causa disso que nós tentamos também ter clareza a respeito das substâncias sensíveis; pois, de certa forma, é tarefa da física e da filosofia segunda considerar substâncias sensíveis.⁷⁵ (*Metaph.* Z11, 1037a11-16)

A partir desse trecho, Aristóteles parece considerar que substâncias separadas e sensíveis são diferentes enquanto substâncias. Além disso, Frede afirma que a substância sensível é discutida em *Metaph.* Z, em certo sentido, para que seja preparado o caminho para a discussão das substâncias separadas; pois, como afirmado em *Metaph.* Z3, 1029b3ss, todos concordam que substâncias sensíveis são substâncias e, como partimos do que é mais conhecido para nós em direção ao que é mais conhecido por natureza, é preciso estudar primeiro as substâncias sensíveis. De acordo com Frede (1987, p. 88), tais trechos sugerem as seguintes conclusões:

⁷⁵ Tradução realizada a partir da tradução de Frede (1987, p. 88).

(i) nossa discussão da substancialidade das substâncias sensíveis é preliminar à discussão da substancialidade das substâncias não-sensíveis; (ii) substâncias não-sensíveis enquanto substâncias são anteriores às substâncias sensíveis; e, assim, (iii) nós devemos alcançar um entendimento completo da substancialidade das substâncias sensíveis apenas quando tivermos compreendido a substancialidade das substâncias não-sensíveis.

Frede considera que a relação de dependência estabelecida entre o ser de todos os seres com o ser das substâncias separadas – em particular o primeiro motor imóvel – é não apenas causal, mas que ela configura, também, uma dependência de inteligibilidade; ou seja, o modo de ser das substâncias sensíveis, sendo dependente das substâncias separadas, precisa ser explicado de acordo com o modo de ser das substâncias separadas; pois, além de ser o primeiro ser, o primeiro motor imóvel é também o primeiro objeto inteligível (cf. *Metaph.* Λ7, 1072a26ss).

Consideremos alguns argumentos oferecidos em favor da prioridade das substâncias separadas com relação a tudo o que delas depende. Frede afirma que as formas substanciais das substâncias sensíveis e as substâncias separadas – que são formas substanciais independentes da matéria e dos acidentes – são atualidades. As substâncias separadas são formas substanciais e atualidades sem qualificação, enquanto as substâncias sensíveis são formas substanciais e atualidades de um tipo limitado, pois elas são realizadas na matéria e sujeitas à mudança. Assim, nós só entendemos algo de maneira apropriada quando primeiramente entendemos “[...] o que é ser uma forma substancial e uma atualidade sem qualificação” (FREDE, 1987, p. 89).

Além disso, as formas das substâncias sensíveis (dos seres vivos, especificamente), contêm em si um elemento de potencialidade. Em *De anima* II 1, Aristóteles afirma que a alma é a “primeira atualidade” de um certo corpo, o que reflete, para Frede, o fato de a alma conter habilidades para exercer funções que serão características de um certo ser vivo, embora tais funções não sejam exercidas o tempo todo – ou seja, não estão o tempo todo em atualidade –, além de algumas dessas habilidades, como a virtude e o conhecimento, precisarem ser adquiridas. Com isso, é característico que as formas das substâncias sensíveis não sejam atualidades puras. Em contraste, o primeiro motor imóvel é ato puro, pois não precisa ser realizado na matéria, nem precisa adquirir ou exercer certas habilidades. “Assim, substâncias separadas, em particular o primeiro motor, são atualidades puras” (FREDE, 1987, p. 90) e, portanto, primeiras em relação a tudo o mais.

Pode-se considerar, ainda, o fato de Aristóteles afirmar que existir por si é umas das características mais importantes das substâncias. É plausível admitir, por conta disso, que

apenas as substâncias separadas satisfazem essa condição, pois elas não precisam de matéria nem de qualquer acidente para sua realização; elas não fazem referência a nenhum outro item na ontologia. Como conclui Frede (1987, p. 91), “[...] o modo focal de ser uma substância e, portanto, de ser um ser, é o modo pelo qual formas separadas, ou substâncias divinas, são substâncias. Assim, a metafísica geral teria como seu núcleo um estudo do modo de ser das substâncias divinas”.

A significação focal proposta por Frede, diferentemente da proposta por Patzig, ocorre em três níveis. O primeiro deles ocorre no âmbito das categorias, no qual a substância faz as vezes de ser primeiro, de modo que as demais categorias dela dependem. O segundo nível ocorre no âmbito da substância e tem as formas substanciais das substâncias sensíveis como ser primeiro, das quais dependem os outros modos de ser. O terceiro nível tem como ser primeiro as substâncias separadas (ou substâncias divinas), das quais dependem e a partir das quais devem ser explicados todos os outros modos de ser. Tais substâncias separadas são objeto de estudo da chamada “teologia”, a qual, por se ocupar dos objetos que explicam o modo de ser de todos os demais, seria, ao mesmo tempo, uma ontologia. De modo semelhante, a universalidade da filosofia primeira seria derivada da primazia dos seus objetos.

Embora bastante promissoras, as soluções oferecidas por Patzig e Frede parecem vulneráveis a algumas objeções. Na próxima seção, observarei no que reside essa vulnerabilidade. Tomarei como base, para isso, as principais críticas que Stephen Menn direcionou às teses desses autores.

3.3 Objeções às propostas de Patzig e Frede

Foi possível observar, na seção anterior, como Patzig e Frede procuraram mostrar que os dois projetos de ciência buscada tradicionalmente associados à *Metafísica* de Aristóteles estariam conciliados. A tese principal de tais autores tem como base a estrutura metafísica de significação focal (ou $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$) e visa mostrar que, para Aristóteles, o domínio das substâncias estaria unificado através dessa noção, de modo que as denominadas “teologia” e “ontologia” estariam essencialmente juntas. No entanto, Stephen Menn considera que as propostas de Patzig e Frede podem ter sucesso em compatibilizar ontologia e teologia, mas falham em conceber o progresso de pensamento que há na *Metafísica*. De acordo com Menn, para que sejam sustentadas, tais propostas precisam atribuir a Aristóteles algumas doutrinas

que não são encontradas nos textos do Estagirita. Uma importante objeção de Menn ao posicionamento de Patzig e Frede é a de que Aristóteles não diz, em nenhum texto existente,

[...] que Deus ou substâncias imateriais são chamadas ser (ou substância) em um modo diferente das outras coisas. (Além disso, longe de dizer que Deus é a instância primeira de forma, Aristóteles nunca diz em lugar nenhum que Deus, ou qualquer outra substância imaterial na qual ele acredita – em oposição às quais Platão acreditava – é uma forma). (MENN, Iα1, p. 6)

Ao fazer tal objeção, Menn afirma estar de acordo, em parte, com autores como Aubenque e Berti, e sustenta, como eles, que a relação $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ não ocorre em última instância (ou primeiramente) com relação a deus ou substâncias divinas, e que a única função da relação $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ na *Metafísica* é esclarecer que, “[...] visto que todos os outros seres dependem da substância para sua existência, será suficiente que estudemos as causas da substância a fim de compreender as causas de todos os seres” (MENN, Iα1, p. 6, n. 10). Além disso, Menn também considera que a mudança de discussão que ocorre das substâncias materiais para a teologia do livro Λ da *Metafísica* não depende de uma diferença nos sentidos do ser, de modo que o livro Λ não nos diz como deus exemplifica o ser ou como os outros seres derivam do ser de deus.

Outra dificuldade importante no que diz respeito às leituras de Patzig e Frede é que, como destaca Menn, esses autores teriam assumido que perseguir o caminho das coisas divinas seria a maneira de obter conhecimento da substância e do ser, mas que não é possível encontrar em nenhum texto de Aristóteles referência ao fato de que as substâncias divinas possam esclarecer a natureza do ser ou da substância. Para Menn, o caminho adequado é o oposto, ou seja,

O que Aristóteles inicialmente descreve como desejável, em Λ e em obras fora da *Metafísica*, é um conhecimento de coisas divinas ou de objetos especialmente remotos que é sobretudo valioso conhecer, e ele persegue o conhecimento do ser e, mais especificamente, o conhecimento da substância, porque a maneira de adquirir conhecimento de tais coisas divinas é inferi-las como causas do ser enquanto tal, e especificamente da substância. (MENN, Iα1, p. 10)

Conforme observei no primeiro capítulo, Menn argumenta que Aristóteles, ao caracterizar a filosofia ou ciência primeira como $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\eta}$, estaria sugerindo que essa ciência é a que está na melhor posição de ser caracterizada como tal, pois ela trata das causas das coisas divinas, as quais manifestam a nós sua divindade. Essa linguagem da divindade estaria sendo usada, assim, para exprimir o status privilegiado da filosofia primeira.

Não pretendo considerar em detalhes, no momento, a solução de Menn para o problema da unidade da ciência buscada aristotélica; isso será feito no próximo capítulo. No

entanto, cabe adiantar brevemente um ponto da interpretação de Menn sobre o trecho final de *Metaph.* E1. No trecho final do capítulo (1026a23-32), para lembrarmos do ponto em questão, Aristóteles menciona a dificuldade ou aporia sobre a filosofia primeira ser universal ou lidar com um gênero em particular; em seguida, o filósofo afirma que, caso haja uma substância imóvel, esta substância será anterior e a ciência que dela se ocupa será universal por ser primeira. Menn (1971, p. 13s) considera que a universalidade dessa filosofia primeira deriva de sua primazia, do fato de ela tratar das primeiras coisas – ou seja, dos ἀρχαί. Assim, dado que esses ἀρχαί são causas de todas as coisas, bem como dos atributos que pertencem a tais coisas na medida em que elas são, o filósofo que se ocupa da filosofia primeira possuirá conhecimento científico tanto do ser quanto dos seus atributos que são universais. A tarefa desse filósofo primeiro, porém, começa pela investigação do ser e dos seus atributos, que Menn denomina de efeitos; mas o filósofo somente poderá dizer que possui conhecimento científico do ser e dos seus atributos quando tiver alcançado os ἀρχαί como suas causas.

Observei que, para Menn, o processo de aquisição do conhecimento dos primeiros princípios é o da inferência a partir das substâncias sensíveis. Creio que ainda possamos questionar se a relação de dependência das substâncias sensíveis com os ἀρχαί não caracterizaria algo semelhante a uma relação πρὸς ἓν em mais de um nível. Como sabemos, no livro Λ da *Metafísica*, Aristóteles parte da análise da substância sensível e, a partir da segunda metade do livro, argumenta pela existência de uma substância imaterial ou um primeiro motor imóvel. Notei que Patzig, embora não tenha analisado os argumentos do livro Λ, afirma que se espera que nos primeiros cinco capítulos desse livro as substâncias sensíveis sejam não apenas investigadas e descritas, mas também *reduzidas* à substância do primeiro motor imóvel, de tal modo que “a linha principal do argumento de Aristóteles deve consistir em uma prova de que as outras substâncias estão ligadas ao primeiro motor em seu ser” (PATZIG, 1979, p. 44).

No entanto, contrariamente ao que sustenta Patzig, os cinco primeiros capítulos do livro Λ da *Metafísica* não parecem suficientes para que se aceite tal afirmação. Com efeito, os capítulos 1-5 desse livro contêm uma análise dos princípios e causas das substâncias sensíveis, e as duas únicas possíveis referências a um primeiro motor imóvel não parecem justificar uma redução das substâncias sensíveis à substância imóvel.

Além disso, intérpretes que defendem uma significação focal entre as substâncias sensíveis e a substância imaterial, como Patzig e Frede, normalmente precisam buscar apoio em outros textos, pois a discussão realizada no livro Λ da *Metafísica*, unicamente, não parece

dar conta de estabelecer essa relação focal no domínio das substâncias. A dificuldade central para que a relação de dependência entre as substâncias sensíveis e a substância imóvel seja caracterizada como uma relação focal reside na necessidade de que as instâncias secundárias – no caso, as substâncias sensíveis – sejam denominadas a partir do item do qual elas dependem.⁷⁶ O problema é que Aristóteles não parece entrar em tal discussão no livro Λ do tratado. A preocupação do filósofo, ao que tudo indica, é muito mais a de provar e esclarecer a natureza da substância imóvel do que discutir como essa substância seria expressa nas demais predicções do ser.

No próximo capítulo, pretendo explorar uma hipótese alternativa para a unificação do domínio das substâncias. Como notei anteriormente, a fim de mostrar que ontologia e teologia estariam, para Aristóteles, essencialmente juntas, Patzig e Frede sustentam que haja uma relação $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ operando no domínio das substâncias. No entanto, é preciso levar em consideração o uso que Aristóteles faz da expressão “ $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ ”. Zingano (2013b, p. 410ss), por exemplo, ressalta que a expressão “ $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ ” é usada por Aristóteles para designar tanto um tipo particular de significação homônima atenuada – que é o caso da significação focal, como nas interpretações de Patzig e Frede – quanto os casos gerais de homonímia atenuada.⁷⁷ Assim, este último ponto abre caminho para que exploremos outros tipos de unificação de domínio reconhecidos por Aristóteles, como a unificação em série ordenada (ou relação de consecução, como Zingano denomina).

A hipótese a ser explorada diz respeito à possibilidade de Aristóteles ter concebido o domínio das substâncias como unificado através de uma série ordenada. Essa unificação em série é referida pela expressão “ $\tau\tilde{\omega} \acute{\epsilon}\phi\epsilon\zeta\eta\varsigma$ ” (*tó ephexés*) e é usada pelo Estagirita para unificar, por exemplo, o domínio das almas e o das figuras geométricas. Essa hipótese se justifica por duas razões. A primeira delas é que Aristóteles usa a expressão “ $\tau\tilde{\omega} \acute{\epsilon}\phi\epsilon\zeta\eta\varsigma$ ” no início do livro Λ (1069a18-21) da *Metafísica* como uma das possibilidades para a organização da totalidade ($\tau\acute{o} \pi\tilde{\alpha}\nu$). Como será possível observar, embora alguns intérpretes, como Ross ([1924] 1997), Frede (2000) e Judson (2019), associem a menção ao $\tau\tilde{\omega} \acute{\epsilon}\phi\epsilon\zeta\eta\varsigma$ de *Metaph.* $\Lambda 1$ à cosmologia de Espeusipo e de outros platônicos, é possível que Aristóteles esteja fazendo menção à sua própria teoria.

⁷⁶ Cf. Owens (1978, p. 443).

⁷⁷ No que diz respeito aos casos gerais de homonímia atenuada, Zingano (2013b, p. 410) cita como exemplo a passagem de *Metaph.* Z4, 1030b3.

A segunda razão leva em consideração um trecho de *Metaph.* Γ2 (1005a6-11), no qual Aristóteles reconhece duas possibilidades para a unificação do ser e do um, a saber, a relação πρὸς ἓν – no sentido da significação focal – e a relação τῷ ἐφεξῆς. Como observado, é a significação focal que, em *Metafísica* Γ, domina a dispersão do ser nas categorias, de modo que a substância faz as vezes de ser primeiro e as demais categorias não-substanciais fazem referência à substância em suas definições. Zingano (2013b, p. 409s) considera que essa relação de dependência das demais categorias com a categoria da substância não implica uma dependência causal. No entanto, a explicação do movimento, que é o traço definidor da substância sensível, exige que se vá além do domínio sensível e que se postule um princípio imóvel do movimento. Isso implicaria, segundo Zingano, uma relação de dependência causal entre as substâncias sensíveis e a substância imóvel. Assim, o argumento para a unificação do domínio das substâncias estaria em um nível lógico distinto, bem como possuiria uma estrutura diferente daquela que funda a relação focal.

A partir dessas considerações, creio que seja promissora a hipótese de que a estrutura que unifica o domínio das substâncias seja a relação τῷ ἐφεξῆς. No próximo capítulo, será possível considerar de modo mais detalhado em que consiste essa relação e como ela poderia operar no domínio das substâncias. O ponto de partida, no entanto, levará em consideração o modo como os intérpretes costumam compreender a menção ao τῷ ἐφεξῆς no texto de *Metafísica* Λ1, no contexto sobre a organização da totalidade (τὸ πᾶν).

4. UMA HIPÓTESE ALTERNATIVA A PARTIR DE *METAFÍSICA* Λ

No capítulo anterior, considerei em que consiste a noção de significação focal (πρὸς ἔν λέγεσθαι) e como Patzig e Frede fizeram uso dessa noção para unificar o domínio das substâncias. Foi possível observar, também, as principais objeções feitas por Stephen Menn às posições de tais autores. Ao final do capítulo, mencionei brevemente uma hipótese alternativa para a unificação do domínio das substâncias, que consiste na possibilidade de que Aristóteles tivesse concebido tal unificação através da relação em série ordenada (τῷ ἐφεξῆς). Neste quarto capítulo, procuro considerar em que consiste a relação τῷ ἐφεξῆς e quais seriam as condições para que essa relação pudesse operar no domínio das substâncias. Além disso, considero um trecho de *Metafísica* Λ7 que pode não apenas sugerir uma causalidade de tipo formal no domínio das substâncias, mas também uma relação de ordem serial. O ponto de partida da discussão, porém, é a menção aristotélica a duas alternativas para a organização da totalidade (τὸ πᾶν) em *Metafísica* Λ1, a saber, a totalidade como um certo tipo de todo (ὡς ὅλον τι), e a totalidade em série (τῷ ἐφεξῆς).

4.1 A organização da totalidade (τὸ πᾶν) em *Metafísica* Λ1

Em *Metafísica* Λ1 (1069a18-21), Aristóteles menciona duas possibilidades para a organização da totalidade (τὸ πᾶν): (i) tudo existe como um (certo tipo de) todo (ὡς ὅλον τι); (ii) tudo existe em série (τῷ ἐφεξῆς). Em qualquer um dos casos a substância é primeira, e é por isso que, de acordo com Aristóteles, se investiga as causas e os princípios da substância. É de difícil compreensão o que o filósofo teria em mente com essas duas alternativas. Judson (2019, p. 51), por exemplo, comenta que o trecho inicial do livro Λ deixa evidente que as duas alternativas para a organização da totalidade são as únicas possíveis, e que é a primeira, a totalidade como ὅλον τι, que representa a visão de Aristóteles. A segunda alternativa (a totalidade como τῷ ἐφεξῆς) é normalmente associada ao modelo cosmológico de Espeusipo,⁷⁸ podendo também corresponder a teorias como a de Xenócrates e a de Platão, sobretudo nos diálogos da fase intermediária.⁷⁹

Antes de considerar mais detalhadamente como os comentadores compreendem essas duas alternativas, cabe fazer uma observação de caráter mais geral sobre o trecho inicial de Λ1. Como observa Frede (2000, p. 62), o início de *Metaph.* Λ1 sugere que, mesmo que a realidade seja tomada como um certo todo (ὅλον τι) ou como formando uma série (τῷ

⁷⁸ Cf. Ross ([1924] 1997, II, p. 349).

⁷⁹ Cf. Frede (2000, p. 64).

ἐφεξῆς), ela pode ser concebida como um conjunto ou uma totalidade (τὸ πᾶν) de todas as coisas existentes. A questão, no entanto, é saber se essas coisas das quais a totalidade se constitui formam um todo do qual elas são partes que se relacionam entre si e façam desse todo uma unidade em sentido mais forte, ou se tais partes constituem um mero conjunto de coisas sem qualquer relação entre elas a não ser o simples fato de que elas são ou existem.

Frede (2000, p. 63) observa que a distinção estoica entre totalidade (τὸ πᾶν) e todo (τὸ ὅλον) pode ser útil para compreendermos o que Aristóteles teria em mente. Para os estoicos, o mundo físico era entendido como um organismo vivo, o que constituiria um todo em sentido forte. Esse organismo vivo seria constituído de partes, as quais correspondem às coisas ou objetos que nós distinguimos. No entanto, os estoicos também teriam assumido que esse organismo vivo se contrai e se expande, de modo que ele teria de ser cercado por um vazio. Embora esse vazio cerque o mundo sensível que constitui o todo, ele (o vazio) não faz parte ou não está contido nesse organismo, dado que isso colocaria em xeque a coerência do todo. Desse modo, embora o vazio pertença à totalidade daquilo que é real, ele não faz parte do todo.

A visão de mundo estoica, portanto, compreenderia um todo caracterizado como um organismo vivo (que é o mundo sensível), e uma totalidade das coisas reais que não formam um todo. A inspiração estoica para a visão de mundo sensível como formando um todo com tais características residiria, ao que parece, na descrição do mundo sensível como um organismo vivo, dada por Platão no *Timeu*, bem como na caracterização aristotélica do mundo sensível como um todo, encontrada em *De Caelo* I.

Cabe observar que a expressão usada por Aristóteles ao mencionar uma das possibilidades para a organização da totalidade é “ὅλον τι”. Frede (2000, p. 63) nota que a expressão é ambígua, pois ela pode significar tanto “um todo” (*a whole*) quanto “certo tipo de todo” (*some kind of whole*), o que seria equivalente a dizer “não um todo, estritamente falando, mas perto o suficiente para ainda ser chamado de um todo em alguma maneira ou em algum sentido”.

A opção mais adequada seria a segunda. Em primeiro lugar, se Aristóteles quisesse dizer “um todo”, é muito pouco provável que, em um texto compacto como o de Λ, ele optasse por “ὅλον τι”, em vez de simplesmente usar a palavra “ὅλον”. Em segundo lugar, é relevante que, ao início do livro Λ, a substância seja distinguida dos acidentes como a quantidade e a qualidade, pois o filósofo está argumentando em favor da prioridade da

substância. Ainda que as substâncias sensíveis sejam partes constituintes do mundo sensível, Frede observa que isso não vale para as suas qualidades e quantidades, por exemplo. Isso seria justificado pelo fato de que coisas como qualidades não são corpos e não podem constituir, nesse sentido, o corpo que seria o mundo sensível. Do mesmo modo, a forma e a matéria das substâncias sensíveis não seriam, estritamente falando, coisas que constituem o mundo sensível na visão aristotélica. A partir disso, entender a expressão “ὅλον τι” como significando “certo tipo de todo” seria melhor justificado.

A organização da totalidade como ὅλον τι parece estar, para Frede, fora de questão. O autor considera que assumir que a totalidade forme um todo, ou um certo tipo de todo, implicaria sustentar uma visão muito forte a respeito da unidade do universo. A visão oposta a essa, a saber, a totalidade sendo formada por partes que não tenham relação umas com as outras, também seria insustentável, pois ela implicaria não apenas que o universo fosse radicalmente desarticulado, mas também que seus elementos nos fossem inacessíveis. Segundo Frede (2000, p. 63), ninguém sustentaria tal visão, pois, ao fazê-lo, seria preciso reconhecer que “[...] a unidade do universo consistiria em não mais do que isto, que as coisas que são estão unidas em uma classe pelo mero fato de que elas são”. Essa visão, ao que tudo indica, é de fato rejeitada por Aristóteles, visto que, em *Metaph.* Λ10 (1075a11-25), ele considera que todas as coisas estão de algum modo conectadas.

Se Frede estiver correto, seu argumento vai na direção de que o modelo cosmológico adotado por Aristóteles seja o modelo τῷ ἐφεξῆς. Isso depende, obviamente, de que o modelo ὅλον τι seja esgotado pelas duas visões mencionadas – ou seja, se as únicas maneiras de entender o modelo ὅλον τι digam respeito, por um lado, a uma visão na qual a totalidade forme certo tipo de todo em sentido forte, no qual suas partes formem uma unidade genuína, e, por outro lado, a uma visão na qual a totalidade seja formada por partes desarticuladas, cuja relação seja unicamente o fato de que elas são.

Passemos a considerar o caso do modelo τῷ ἐφεξῆς. Frede (2000, p. 63-64) reconhece que esse modelo pode representar uma visão na qual a totalidade constituiria algum tipo de unidade – ainda que não uma unidade forte como no caso do modelo ὅλον τι –, pois os itens que constituem a relação τῷ ἐφεξῆς estariam direta ou indiretamente relacionados entre si.

Frede, assim como Ross ([1924] 1997) e Judson (2019), considera que a menção ao modelo τῷ ἐφεξῆς seja uma referência à teoria de Espeusipo, mas observa que parece muito

mais provável que Aristóteles tenha em mente uma classe de teorias que compreenda, além da de Espeusipo, as teorias de Platão e a de Xenócrates. De acordo com Frede, Espeusipo teria concebido a realidade como sendo constituída de camadas. A última camada (ou a mais baixa) diz respeito às substâncias sensíveis e suas propriedades. Além desta, haveria uma série de camadas mais altas e suas respectivas substâncias, de modo que cada camada mais alta conteria, de algum modo, os princípios das camadas mais baixas. Assim, ainda que os elementos de cada camada possam constituir algum tipo de todo, como seria o caso do mundo sensível, a realidade em sua totalidade não constituiria um todo, mas sim uma série de camadas que estariam de algum modo conectadas.

A unidade formada por essa série de camadas, no entanto, não seria trivial. Com efeito, as coisas que constituem a realidade estariam conectadas de modo que elas fossem parte de alguma camada e, além disso, dado que as camadas mais altas contêm os princípios das camadas mais baixas, essas camadas (as mais altas e as mais baixas) também estariam de alguma maneira conectadas entre si.

Frede observa que não é claro que Aristóteles tenha rejeitado o modelo τῷ ἐφεξῆς. Duas são as razões para isso. A primeira delas é que Aristóteles também parece reconhecer que as substâncias sensíveis e suas propriedades constituem um todo e que, a partir da análise dos princípios das substâncias sensíveis realizada em Λ2-5, forma e matéria também seriam pensadas como partes constituintes desse todo. Ao passar da análise da substância sensível aos motores imóveis, no entanto, e em especial ao primeiro motor imóvel, Aristóteles não estaria mais tratando tais coisas – e Frede parece incluir matéria e forma – como partes do todo, o que poderia indicar que o filósofo não tivesse rejeitado uma ontologia em camadas.

A segunda razão, que possivelmente é a mais importante, diz respeito ao fato de que a crítica de Aristóteles tanto à teoria de Espeusipo quanto às ontologias dos platônicos não tem relação com a concepção de uma ontologia em camadas. Aquilo que para o Estagirita faz com que o universo de Espeusipo seja episódico é que “[...] na verdade, como Aristóteles o vê, o suposto nível superior não faz qualquer diferença para o nível inferior; ele na verdade não contém os princípios e causas do nível inferior e, portanto, é dele desvinculado” (FREDE, 2000, p. 65).

Para Frede, a suposição de que Aristóteles pudesse de fato estar pensando em sua própria teoria ao mencionar a segunda possibilidade (τῷ ἐφεξῆς) para a organização da totalidade poderia fazer diferença em três pontos interpretativos: (i) a compreensão do trecho

inicial de *Metaph.* $\Lambda 1$ (1069a18-21); (ii) a interpretação de outros trechos do livro Λ ; e (iii) a compreensão geral daquilo que é apresentado por Aristóteles nesse livro da obra.

Quanto ao ponto (i), se a suposição da organização $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς disser respeito à própria teoria de Aristóteles, isso poderia reforçar o ponto de que, desde o início de *Metaph.* Λ , o filósofo estivesse preocupado com as causas e princípios das substâncias, de modo que tais causas e princípios, embora não sejam parte do mundo sensível, teriam de ser não apenas substâncias, mas também, de algum modo, causas e princípios do mundo sensível. Assim, o objetivo aristotélico poderia ser visto como uma tentativa de obter sucesso em um ponto no qual Espeusipo e outros platônicos não conseguiram.

Seguindo a suposição de que a organização $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς diga respeito à teoria de Aristóteles, Frede considera, no ponto (ii), que essa suposição poderia fazer diferença na interpretação de outros trechos do livro Λ da *Metafísica*, como em $\Lambda 10$, 1075a11ss. A linha inicial do trecho em questão contém a palavra “ὄλου”, que poderia remeter à primeira das possibilidades levantadas por Aristóteles para a organização da totalidade em $\Lambda 1$ (1069a19: ὡς ὄλον τι). O modo como compreendemos o “ὄλου” de $\Lambda 10$ pode sugerir a escolha por uma determinada interpretação para a organização da totalidade. Frede afirma que Ross, ao traduzir o termo “ὄλου” do início de $\Lambda 10$ por “universe”, parece ter tomado uma posição em favor da organização ὡς ὄλον τι. O trecho inicial de $\Lambda 10$ é assim traduzido por Ross: “We must consider also in which of two ways the nature of the universe [ἡ τοῦ ὄλου φύσις] contains the good and the highest good, whether as something separate and by itself, or as the order of the parts. Probably in both ways, as an army does” (1075a11-13).

No entanto, ao traduzir a expressão “ἡ τοῦ ὄλου φύσις” por “the nature of the universe”, Ross teria falsificado a questão levantada por Aristóteles. A questão que Aristóteles levanta em $\Lambda 10$, segundo Frede, é a de saber de onde deriva o bem que constitui o mundo sensível. Aristóteles não estaria perguntando, em $\Lambda 10$, se esse bem é algo distinto e separado dentro do mundo sensível, ou se o bem é certo traço ou característica superveniente à ordenação das coisas do mundo sensível. A questão, na verdade, é “[...] se o bem que explica a bondade [*the good which accounts for the goodness*] do mundo sensível é algo antecedente e separado das substâncias sensíveis e do mundo sensível ou algo imanente no mundo sensível, por exemplo, a ordem das coisas no mundo sensível” (FREDE, 2000, p. 65).

A resposta aristotélica para a questão é a de que seria dos dois modos; ou seja, o bem que é responsável pelo bem constituinte do mundo sensível reside na entidade antecedente e

separada do mundo sensível, que é deus (esse deus não seria, portanto, parte do mundo sensível), bem como na própria ordem do mundo sensível. No entanto, embora esse bem resida tanto na substância separada quanto na ordenação do mundo sensível, Aristóteles concebe maior importância ao papel da primeira (a substância separada). O filósofo usa o exemplo do exército para esclarecer o ponto. O bem do exército reside em sua ordenação e no general, mas mais neste último, pois a ordenação do exército depende de que seus soldados se conformem aos comandos do general, e não o contrário. Do mesmo modo, a ordem constituinte ao mundo sensível deve-se sobretudo a deus, mas não apenas a ele, pois, para a manutenção dessa ordem, é preciso que haja a participação ativa das coisas sensíveis (cf. FREDE, 2000, p. 66).

Se a interpretação de Frede estiver correta, duas seriam suas principais implicações, como ele próprio observa. A primeira delas é que o termo “ὄλου” de 1075a11 não diria respeito ao universo em sua totalidade (o que incluiria, também, deus), como a tradução de Ross sugere, mas diria respeito, em vez disso, ao mundo sensível. A segunda implicação é a de que essa interpretação pode sugerir que, para Aristóteles, a realidade constituiria não um todo, mas que ela seria constituída em camadas.

Como mencionado, a suposição de que o modelo τῷ ἐφεξῆς de $\Lambda 1$ diga respeito à teoria do próprio Aristóteles faria diferença, para Frede, em um terceiro ponto interpretativo, que diz respeito à compreensão geral daquilo que o filósofo apresenta no livro Λ da *Metafísica*. Duas seriam as razões para isso. Em primeiro lugar, o livro Λ estaria apresentando uma concepção a respeito da transcendência de deus. Em segundo lugar, o livro Λ poderia mostrar que a visão aristotélica não estivesse tão distante da dos seus interlocutores platônicos, ou nem mesmo tão distante da posição de Platão no que diz respeito à existência de um reino ou de um bem transcendente, de modo que tal bem, além de ser um princípio do mundo sensível, seria importante na explicação de por que tanto o mundo sensível quanto as coisas das quais ele é constituído são bons.

Judson (2019, p. 51), ao contrário de Frede, considera que o modelo ὄλον τι representa a visão aristotélica. A principal razão de Judson para isso é sua compreensão de que a relação τῷ ἐφεξῆς carece de conectividade entre os itens dispostos em série. A alternativa τῷ ἐφεξῆς ecoaria ao final de *Metaph.* $\Lambda 10$ (1075b37-1076a4), onde há uma aparente referência a Espeusipo. Na tradução de Judson, lemos que: “those who say that mathematical number is the first and that in this way there is always another substance in succession [καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν], and different principles for each

<substance>, make the substance of the totality of things a series of episodes [ἐπεισοδιώδη]”. Além disso, o trecho de Λ1 também ecoaria em *Metaph.* N3 (1090b13-20), onde Aristóteles afirma que “nature is not a mere series of episodes, like a bad tragedy” [οὐκ ἔοικε δ’ ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὕσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγωδία].

Para Judson (2019, p. 51), a relação τῶ ἐφεξῆς indicaria, primeiramente, não um tipo de prioridade temporal, mas sim uma relevante falta de conectividade entre os itens que constituem essa relação. A questão seria, então, saber se essa (falta de) conectividade seria de tipo metafísico, lógico ou causal.

Judson sugere que, dado que a referência a Espeusipo está relacionada à sua metafísica, seria natural tomar essa falta de conectividade como sendo de ordem metafísica. O modelo defendido por Espeusipo teria sido explicado por Aristóteles em *Metaph.* Z2 (1028b21-4): “Espeusipo fez ainda mais tipos de substância, começando com o Um, e fazendo princípios para cada tipo de substância, um para os números, outro para as magnitudes espaciais, e, em seguida, outro para a alma”.⁸⁰ Nesse caso, se o modelo τῶ ἐφεξῆς referido ao início de Λ1 for, de fato, o de Espeusipo, haveria falta de conectividade metafísica porque os diversos tipos de substância teriam princípios radicalmente diferentes, de modo que não seria possível dar nenhuma explicação geral dos princípios das substâncias, tal como Espeusipo as teria concebido (JUDSON, 2019, p. 51-52).

Uma das primeiras justificativas, portanto, para que Judson sustente que o modelo defendido por Aristóteles no livro Λ da *Metafísica* seja o modelo ὅλον τι, e não o τῶ ἐφεξῆς, reside nessa impossibilidade de conexão metafísica entre os itens dispostos em série ou em sucessão (τῶ ἐφεξῆς). Toda a argumentação de Judson, na verdade, é fundamentada na tese de que o modelo τῶ ἐφεξῆς carece de algum tipo de conectividade entre os itens que constituem esse modelo. Isso, como pretendo notar adiante, parece não se sustentar. O ponto relevante para o momento é notar que, a partir da tese defendida por Judson para o modelo τῶ ἐφεξῆς, e a partir da posição aristotélica em *Metaph.* Λ4-5 – na qual é possível, em certo sentido, oferecer uma explicação geral dos princípios das substâncias –, o modelo ὅλον τι seria preferível ao modelo τῶ ἐφεξῆς.

No que diz respeito à conectividade lógica, Judson (2019, p. 52) destaca que, a partir de uma perspectiva aristotélica, duas seriam as possibilidades: i) as categorias não-substanciais são definidas em termos da substância; ii) as categorias não-substanciais são

⁸⁰ Traduzido a partir da tradução de Ross.

definidas independentemente da substância. No entanto, como o interesse de Judson é discorrer sobre um dos argumentos para a primazia da substância, o ponto sobre a conectividade lógica não é desenvolvido, de modo que o autor se limita a observar que, assim como no caso da perspectiva metafísica, também no caso da perspectiva lógica a alternativa de Espeusipo (ou seja, o modelo $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς) não apresentaria um argumento para a primazia da substância. O que talvez possa ser afirmado com relação ao caso da conectividade lógica a partir da perspectiva de Judson é que, não havendo uma conexão entre os itens organizados no modelo $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς, a conectividade lógica, do mesmo modo que a metafísica, estaria fora de questão.

Além das conectividades metafísica e lógica, o modelo $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς seria também carente de uma conectividade causal. É essa conectividade causal que, para Judson, está sugerida no modelo ὅλον τι, de modo que, ao início de $\Lambda 1$, a menção à organização ὅλον τι estaria antecipando aquilo que seria uma concepção própria de Aristóteles, na qual o cosmos exibiria uma dependência causal ordenada em relação ao primeiro motor imóvel (ou deus aristotélico).

Como mencionei, a análise de Judson é guiada pelo que seria um argumento em favor da prioridade da substância. Esse argumento, segundo Judson (2019, p. 52), poderia ser entendido de dois modos:

(A) (i) Se a totalidade das coisas for um todo conectado, ela dependerá de um princípio único e último – Deus. (ii) Deus é uma substância. (iii) Portanto, uma substância é primeira.

(B) (i) Se a totalidade das coisas for um todo conectado, ela dependerá de um princípio único e último. (ii) Esse princípio último será tal em virtude de possuir características que são (ou que são as principais entre aquelas que são) o que faz de algo uma substância. (iii) Portanto, a substância é primeira.

Enquanto o argumento (A) se desenvolve em termos de coisas que são substâncias – ou de uma das coisas que são substância, a saber, deus –, o argumento (B) se desenvolve a partir do que é ser uma substância. Para Judson, o argumento preferível é o argumento (B), pois a conclusão a respeito da prioridade da substância é derivada da concepção de que “[...] as características em virtude das quais algo pode ser o princípio último são aquelas (ou as principais entre aquelas) em virtude das quais algo é uma substância (JUDSON, 2019, p. 53). A ideia do argumento seria a de que a totalidade das coisas depende das características essenciais das substâncias, ou seja, tudo depende dos princípios e das causas das substâncias, de modo que tais princípios e causas seriam as características primárias dessa totalidade.

Para Judson (2019, p. 53), se o que Aristóteles tem em mente no livro *Λ* é que a teoria de Espeusipo carece de uma conectividade de tipo causal, a alternativa que apresenta o modelo τῶ ἐφεξῆς (“if [the totality of things] is through being in succession”) seria equivalente a “if the totality of things does *not* form a causally connected whole”. A partir disso, os itens organizados sob o modelo τῶ ἐφεξῆς não teriam uma dependência causal ordenada em relação a um princípio único; em vez disso, eles constituiriam apenas um conjunto de coisas ou substâncias que estariam justapostas e que careceriam de uma conectividade genuína, de modo que a alternativa ὅλον τι representaria melhor a posição aristotélica.

É sobretudo com base nos trechos de *Metaph.* *Λ*10 e N3 que Judson justifica que Aristóteles teria em mente a teoria de Espeusipo ao mencionar a alternativa τῶ ἐφεξῆς. No entanto, não me parece claro que essas duas referências tenham uma relação tão direta com o τῶ ἐφεξῆς de *Λ*1. Embora em ambas as passagens mencionadas por Judson Aristóteles faça alusão a uma natureza de ordem episódica, isso não parece suficiente para justificar que a expressão “τῶ ἐφεξῆς” seja, de fato, uma referência a Espeusipo – e, talvez, a outros platônicos. Além disso, como será possível observar na seção seguinte, Aristóteles concebe a relação τῶ ἐφεξῆς como uma das possibilidades para unificação de domínios, e dá fortes indícios de que os itens dispostos em tal relação podem manter entre si uma conectividade.

Nesse sentido, cabe destacar o comentário de Silvia Fazzo (2014, p. 205), que tem uma posição diferente tanto no que diz respeito ao modelo ὅλον τι, tal como apresentado por Frede, quanto em relação ao modelo τῶ ἐφεξῆς defendido por Judson. Para a autora, a natureza lógica do contexto de *Metaph.* *Λ*1 descarta que a alternativa ὅλον τι remeta à noção de um universo entendido como um organismo vivo. O contexto lógico do início do primeiro capítulo também tornaria improvável a possibilidade de que Aristóteles estivesse pensando em algum modelo cosmológico. Com relação ao modelo τῶ ἐφεξῆς, Fazzo comenta que Aristóteles costuma esclarecer o termo “ἐφεξῆς” através de exemplos de casos em que há sucessão cronológica e dependência ontológica. Assim, na visão aristotélica, não há algo que é segundo (enquanto segundo) se não houver algo que é primeiro, do mesmo modo que não há algo posterior (enquanto posterior) se não houver algo que é anterior (enquanto anterior).⁸¹

Para Fazzo, o caso da relação τῶ ἐφεξῆς é mais complexo no texto de *De anima* II 3 (414b28-30). Neste caso, estaríamos diante de uma relação que não é meramente cronológica,

⁸¹ Tal definição pode ser encontrada, por exemplo, em *Ph.* V 3, 226b34ss.

mas que é, também, conceitual, abrangendo uma relação inclusiva entre as faculdades da alma, de modo a progredir da menos complexa à mais complexa. Para a autora, é esse sentido de $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς, tal como presente em *De anima*, que seria mais adaptável ao contexto de *Metaph.* $\Lambda 1$. Com efeito, em $\Lambda 1$, logo após mencionar o modelo $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς, Aristóteles introduz dois dos diferentes modos de ser que são posteriores à substância: qualidade e quantidade (1069a21). Dado que os diferentes modos de ser se pressupõe e se fundam, esse contexto argumentativo indicaria, para Fazzo, que o sentido de dependência lógica ou conceitual é preferível ao sentido meramente cronológico no que diz respeito ao contexto do livro Λ . Mesmo que a relação $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς mencionada em $\Lambda 1$ seja, antes de mais nada, uma relação lógica, Fazzo considera que ela também pode formar um todo. Além disso, ainda que esse todo possa estar conectado de modo mais fraco, a conexão entre seus itens seria significativa, visto que os predicados categoriais são entidades subsistentes e subordinadas à substância.

É este uso da relação $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς, tal como apresentado por Aristóteles em *De anima* e em outros textos, que eu analiso na próxima seção. A análise poderá, talvez, deixar claro que há diferentes usos do modelo $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς nos textos aristotélicos, de modo que seria não só possível conceber uma conexão entre os itens dispostos serialmente (contrariamente ao que sustenta Judson), mas também que essa alternativa não deveria ser excluída de imediato no que diz respeito ao contexto de *Metaph.* $\Lambda 1$. Além disso, a relação $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς é reconhecida na literatura como um dos tipos de unificação de domínios em Aristóteles. O ponto de partida, assim, será considerar em que consiste essa unificação.

4.2 A unificação de domínios $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς

A unificação de domínios fundamentada na relação $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς é geralmente designada como “série ordenada” ou como “relação de consecução”.⁸² A aplicação mais comum desse tipo de unificação diz respeito ao caso das almas, das figuras geométricas e dos números. É no caso das almas e das figuras, no entanto, que podemos encontrar uma explicação mais clara de como Aristóteles teria concebido tal modelo.

Como nota Zingano (2013b), em *De anima* II 1-3, Aristóteles realiza uma investigação para chegar a uma definição da alma, mas o empreendimento não tem – e não pode – ter sucesso, pois não é possível obter uma única definição de “alma”; é preciso tratar

⁸² Lloyd (1962) usa a expressão “série ordenada”; Zingano (2013b) usa “relação de consecução”.

das almas no plural, de modo que uma seria a nutritiva (a das plantas), outra, a sensitiva (a dos animais), e outra, se houver, a intelectiva (que ocorreria somente nos seres humanos). O resultado da busca pela definição de “alma”, que também se aplica ao caso das figuras, seria um enunciado comum:⁸³ “um enunciado que não diz o que precisamente é a alma, ainda que nos forneça elementos verdadeiros sobre ela, permitindo-nos assim a ter uma visão de conjunto sobre a alma a título de enteléquia primeira de um corpo organizado” (ZINGANO, 2013b, p. 412).

Vejamos como Aristóteles aplica o modelo de unificação τῷ ἐφεξῆς ao caso das almas e das figuras geométricas:

É evidente que, a haver uma definição única de «alma», será da mesma maneira que existe uma de «figura»: num caso, não existe figura além [παρά] do triângulo e das que se sucedem, no outro não existe alma além [παρά] das que referimos. Poderá, pois, haver uma definição comum das figuras, que se adequará a todas, mas ela não será própria de nenhuma delas; e o mesmo se aplica às referidas almas. Por isso é absurdo, nestes casos e em outros, procurar uma definição comum, que não será a definição própria de nenhum ente, e não nos atermos à espécie própria e indivisível, deixando de parte uma definição deste tipo. O caso das figuras, de facto, assemelha-se ao da alma: o anterior está sempre presente, em potência, no que se sucede, tanto no caso das figuras como no dos seres animados. Por exemplo: no quadrilátero está o triângulo, na faculdade perceptiva está a nutritiva.⁸⁴ (*De an.* II 3, 414b20-32)

Esse trecho pode nos ajudar a compreender melhor como a relação τῷ ἐφεξῆς estaria operando no caso das almas e das figuras. De acordo com Aristóteles, as almas e as figuras estão organizadas em uma série de tal modo que aquilo que é anterior na série está em potência naquilo que lhe é posterior. Assim, seguindo o modo como o filósofo expõe o ponto, na série constituída pelas figuras, que tem como item primeiro o triângulo e, como segundo, o quadrado, o triângulo poderia ser encontrado em potência no quadrado. De modo semelhante, na série formada pelas almas, cujo item primeiro é a alma nutritiva, seguida pela alma sensitiva, a primeira estaria em potência na segunda.

Zingano (2013b, p. 412) observa que há, na série, uma ordem de sucessão. Essa ordem segue a regra de que o item anterior está contido em potência no posterior, de modo que o anterior poderia ser considerado parte do posterior. Para esclarecer o ponto, Zingano menciona *Metaph.* Δ25 (1023b12-17), onde encontramos dois sentidos de “parte”: “[...] é dito parte ou bem (i) aquilo em que uma coisa se divide, qualquer que seja esta divisão, como 2 é parte de 3, ou bem (ii) o que funciona como a medida destas partes, como a unidade 1 é a medida para 2 e 3” (ZINGANO, 2013b, p. 414). Desse modo, percebe-se que o sentido que

⁸³ Cf. *De an.* 412a6; 412b14; 414b23.

⁸⁴ Tradução de Ana Maria Lóio.

nos ajuda a pensar a noção de sucessão, que é fundamental na unificação em série, é o primeiro sentido, não o segundo.

O texto aristotélico parece deixar claro que, tanto no domínio das almas quanto no domínio das figuras, a unificação não é de ordem genérica; ou seja, a unidade no domínio das almas e das figuras não se dá por uma relação de gênero e espécie. Com efeito, no início do trecho mencionado, Aristóteles declara que não há figura além (παρά) do triângulo e das figuras que o sucedem, do mesmo modo que não há alma além (παρά) das que foram referidas (cf. 414b21-22). Isso parece ficar ainda mais claro a partir de um trecho de *Metaph.* B3, onde Aristóteles afirma:

Além disso, nas coisas em que há algo anterior e algo posterior, não é possível que o item que está sobre elas seja algo à parte [παρά] delas (por exemplo: se o primeiro entre os números for a díade, não poderá haver um número à parte das espécies de números; de modo semelhante, não poderá haver uma figura à parte das espécies de figuras; e, se não há espécies destes, dificilmente haveria, de outras coisas, gêneros à parte das espécies, pois é sobretudo deles que se julga haver gêneros); no entanto, entre os itens indivisíveis, não há algo anterior e algo posterior. Além disso, onde há algo melhor e algo pior, o melhor é sempre anterior; por conseguinte, não poderia haver gênero dessas coisas.⁸⁵ (*Metaph.* B3, 999a6-14)

Não cabe, aqui, oferecer uma interpretação desse trecho, mas quero destacar dois aspectos textuais. O primeiro deles é a semelhança entre a linguagem e os exemplos de *Metaph.* B3 e o trecho de *De an.* II 3. Enquanto o trecho de *De an.* II 3 apresenta o caso das almas e das figuras como exemplos de itens dispostos em série, dos quais não existe algo além ou à parte (παρά), o trecho de *Metaph.* B3 apresenta como exemplos o caso dos números e das figuras, dos quais Aristóteles afirma, novamente, não haver algo à parte (παρά). É curioso que Aristóteles use como exemplos de coisas nas quais há algo anterior e algo posterior, em *Metaph.* B3, o caso das figuras (que se repete em *De anima*) e dos números. Isso pode ser um indício de que o filósofo tivesse em mente o mesmo tipo de organização τῷ ἐφεξῆς em ambos os textos. Além disso, Zingano (2013b) observa que a unificação de domínios τῷ ἐφεξῆς é aplicada por Aristóteles ao domínio das almas, das figuras geométricas e dos números, que são justamente os exemplos dados por Aristóteles nos trechos de *Metaph.* B3 e *De an.* II 3. Ross ([1924] 1997, I, p. 237), ao comentar o trecho de *Metaph.* B3, observa que não apenas o caso dos números e das figuras seriam instâncias do tipo de prioridade que Aristóteles teria em mente, mas também o caso das formas de governo – esse ponto será relevante para a discussão que virá posteriormente.

⁸⁵ Tradução de Lucas Angioni.

Seria possível objetar, creio, que o trecho de *Metaph.* B3 diz respeito a um contexto platônico, de modo que não seria totalmente relevante tê-lo em conta para a posição aristotélica. Ross, por exemplo, observa que Zeller teria entendido que a discussão dissesse respeito aos números ideais dos platônicos. Essa relação de anterioridade e posterioridade mencionada por Aristóteles caberia, para os platônicos, apenas aos números ideais, e não aos números matemáticos (cf. *Metaph.* M6, 1080b11ss). Desse modo, se o contexto de *Metaph.* B3 disser respeito apenas à visão platônica, o que Aristóteles teria em mente seriam os números ideais. Para Ross, contudo, o princípio de anterioridade e posterioridade do trecho em questão não é especialmente platônico, pois ele teria sido aceito tanto pelos platônicos (cf. *EN* I 6, 1096a17ss) quanto por Aristóteles (cf. *Pol.* III 1, 1275a34ss; *De an.* II 3, 414b21ss).

O segundo aspecto que cabe observar é a afirmação aristotélica de que nos casos em que há algo melhor e algo pior, o melhor sempre será anterior (cf. 999a13-14). Evidentemente, Aristóteles não está dizendo que o que é anterior é melhor e o que é posterior, pior, mas sim que nos casos em que há algo melhor e algo pior, o melhor é anterior. Isso não parece se aplicar, portanto, ao caso dos números, das figuras geométricas e das almas. Com efeito, Aristóteles não dá indícios de que tanto a alma nutritiva quanto o triângulo e o número dois – que são os primeiros itens em suas respectivas séries – sejam melhores do que os itens que lhes são posteriores na série. No entanto, como será possível observar, essa condição seria perfeitamente adequada ao caso das formas de governo – e, talvez, ao domínio das substâncias.

A relação serial (ou o modelo τῶ ἐφεξῆς), a partir do exposto no *De anima*, parece ter sucesso em unificar o domínio das almas e o das figuras geométricas. No entanto, uma primeira dificuldade parece surgir se tentamos conceber o domínio das substâncias como unificado através da série ordenada, tal como ela ocorre no caso das almas e das figuras. Ao concebermos uma série ordenada na qual, por exemplo, o primeiro item fosse o primeiro motor imóvel, este seguido pela substância sensível eterna, seguida por sua vez pela substância sensível percível, e atribuindo a regra de que o item anterior na série esteja em potência no posterior, percebemos que o resultado seria inconcebível. Não faria sentido, obviamente, dizermos que o primeiro motor imóvel está em potência nas substâncias sensíveis.

Creio, no entanto, que haja relações distintas operando na unificação através da série ordenada. Ao considerarmos o caso das figuras geométricas, é possível observar que pode ser o caso que eu tenha melhor compreensão sobre o que é um quadrado (o segundo item na

série) quando eu compreendo o que é – ou faça referência a – um triângulo (o item primeiro), ou quando percebo que, ao dividir diagonalmente o quadrado, ele resulta em dois triângulos em atualidade. Parece difícil encontrar correspondência semelhante no caso das almas; Aristóteles não parece sugerir que temos melhor compreensão da alma sensitiva ou das almas posteriores na série ao compreendermos a alma nutritiva (ou a ela fazendo referência).

O ponto sobre compreender melhor os itens posteriores a partir do primeiro não é, evidentemente, mencionado por Aristóteles no caso das almas e das figuras. No entanto, como observarei na sequência, ele parece ser sugerido pelo texto da *Política*. O que é fundamental é saber se a regra de que o item anterior na série esteja em potência no posterior é uma condição necessária a todos os entes unificados através dessa relação, ou se, por outro lado, essa regra é característica apenas de casos como o das almas e das figuras geométricas. Para que seja possível conceber uma unificação no domínio das substâncias em termos de uma série ordenada, é razoável que essa regra não seja uma condição necessária.

Um indício de que a regra não seja uma condição necessária é o texto de *Política* III 1. Nesse texto, Aristóteles procura definir o cidadão sem mais (τὸν ἀπλῶς πολίτην). Essa investigação ocorre no contexto da busca pela melhor forma de governo ou constituição (πολιτεία). Para Aristóteles, as constituições resultam do modo como estão organizados os habitantes da cidade; e, dado que a cidade é uma realidade composta de cidadãos, ele inicia a investigação pela definição de cidadão (1274b32-1275a2). Após algumas considerações sobre o que pode satisfazer tal definição, Aristóteles afirma:

Não devemos esquecer, contudo, que no caso de coisas em que o que subjaz difere em espécie (um sendo primeiro, outro segundo, e assim por diante), um elemento comum ou não está presente de todo, na medida em que essas coisas são tais, ou apenas de um modo atenuado [γλίσχωρος]. Nós vemos, porém, que as constituições diferem em espécie umas das outras e que algumas são posteriores e outras, anteriores; pois as constituições defeituosas ou desviantes são necessariamente posteriores àquelas que não são defeituosas.⁸⁶ (*Pol.* III 1, 1275a34-b1)

Ao comentar a passagem, Reeve (1998) observa a semelhança do trecho com os casos de *EN* I 6 (1096a17-23) e *EE* I 8 (1218a1-10), que são, também, trechos nos quais Aristóteles parece apresentar a mesma concepção de que, onde há algo anterior e posterior, não há algo ou um elemento comum à parte de tais coisas. A explicação de Reeve leva em conta o exemplo da saúde, um dos preferidos de Aristóteles. Podemos dizer, por exemplo, que tanto o exercício quanto uma tez e uma condição física são algo saudável. Essas três coisas (o exercício, a tez e a condição física) são subjacentes à propriedade de ser saudável – ou são o

⁸⁶ Traduzido a partir da tradução de Reeve, com modificações.

sujeito do qual a propriedade de ser saudável é predicada. De acordo com Reeve (1998, p. 66s, n. 7),

[...] o exercício é saudável porque ele *causa* uma certa condição corporal: saúde; uma tez é saudável porque ela *significa* essa condição; e uma condição corporal (ter uma temperatura de 36.8°) é saudável porque ela *é* essa condição. Aqui, a condição corporal é saudável de modo primeiro, porque ela figura nas *diferentes* explicações de por que uma tez e o exercício são saudáveis.

No trecho de *Pol.* III 1, Aristóteles considera que em casos como o das constituições, onde há um primeiro, um segundo, e assim por diante, haveria duas possibilidades excludentes para a existência de um elemento comum ou daquilo que se predica das espécies assim distribuídas: ou (i) esse elemento comum não está presente, ou (ii) esse elemento comum está presente de modo atenuado. A possibilidade (i) parece descartada por Aristóteles. Com efeito, a não existência de um elemento comum colocaria em xeque a unificação das constituições, do mesmo modo que a não existência desse elemento comum parece impossibilitar um domínio unificado no caso das almas e das figuras geométricas. Aristóteles parece, então, aceitar a possibilidade (ii).

Pois bem, a segunda possibilidade declara que o elemento comum está presente de modo atenuado, o que indica que há uma conexão entre as diferentes espécies de constituições; conexão que, ainda que seja tênue ou fraca, é capaz de unificá-las em um mesmo domínio. O ponto relevante seria, assim, entender qual é o tipo de conexão existente entre as diferentes constituições. Se Aristóteles tivesse em mente o modelo τῶ ἐφεξῆς, tal como apresentado no caso das almas e das figuras geométricas, o resultado seria um tanto estranho. Na passagem de *Pol.* III 1, o filósofo afirma que as constituições defeituosas (ἡμαρτημένας) são necessariamente posteriores em relação às perfeitas (τῶν ἀναμαρτήτων). Em casos como esse, é improvável que, tal como ocorre com as almas e as figuras, o primeiro item na série esteja contido em potência nos itens que lhe são posteriores. Além disso, Aristóteles sugere que, no caso das constituições, os itens posteriores são intrinsecamente versões imperfeitas daquilo que é primeiro, de modo que talvez seja necessário fazer referência ao que é primeiro para definir os posteriores. Desse modo, ainda que o item primeiro não esteja contido nos posteriores, seria necessário mencioná-lo para compreendermos os itens posteriores. Outra nota de Reeve ao mesmo trecho de *Pol.* III 1 vai nessa mesma direção interpretativa. De acordo com Reeve (1998, p. 67, n. 8), “a constituição correta é ANTERIOR à desviante porque esta é definida em termos da primeira”.

A busca de Aristóteles pela constituição correta ou justa o leva a considerar que são três as constituições corretas e três as desviantes. Dentre as constituições corretas estão a realza, a aristocracia e a *politeia*; dentre as desviantes, por outro lado, estão a tirania, a oligarquia e a democracia. Cada uma das constituições corretas possui sua correspondente desviante, de modo que o regime desviante da realza é a tirania, o regime desviante da aristocracia é a oligarquia, e, por fim, o regime desviante da *politeia* é a democracia. Cabe observar, contudo, que Aristóteles reconhece que há, dentre as constituições corretas, aquela que é a mais correta, e esta é a realza. Isso parece ficar claro a partir de um trecho de *Pol. IV* 8 (1293b22-27), onde o filósofo afirma:

Resta-nos falar sobre a assim chamada *politeia* e sobre a tirania. Adotamos esse arranjo, embora nem a *politeia* nem as aristocracias que acabamos de mencionar sejam desviantes, porque, na verdade, elas falham [διημαρτήκασι] em relação à constituição mais correta e, assim, são contadas entre as desviantes, e as [realmente] desviantes são desviantes dessas, como mencionamos no início.⁸⁷

Se Aristóteles tiver em mente, de fato, a relação τῷ ἐφεξῆς para a organização das constituições, na *Política*, isso pode ser mais um indício de que haja relações distintas operando nesse tipo de unificação que é a série ordenada (ou relação de consecução). Nesse caso, diferentemente da série do caso das almas e das figuras geométricas, que tem como item primeiro aquele que é mais simples ou menos complexo, de modo a progredir em direção aos itens mais complexos, a série formada pelas constituições teria como item primeiro a constituição mais correta, de modo a ter como itens posteriores aquelas constituições que, embora possam ser corretas (como a aristocracia e a *politeia*), falham em relação à primeira e mais correta – ou seja, a disposição serial das constituições funcionaria quase de maneira oposta em relação à disposição serial das almas e das figuras.

Essas relações distintas que parecem operar na ordem serial podem dizer respeito ao modo como Aristóteles entende certas coisas que estão dispostas em sucessão. Em *Física V* 3 (226b34ss), a sucessão (τὸ ἐφεξῆς) é assim definida:

Uma coisa é sucessiva quando ela está depois do ponto de partida na posição, em forma, ou de alguma outra maneira definida, e quando não há nada do mesmo tipo (*genos*) entre ela e o que sucede – quero dizer, por exemplo, linhas no caso de linha, unidades no caso da unidade, ou casas no caso da casa (mas não há nada que impeça que algo de outro tipo esteja no meio). Com efeito, o que é sucessivo é sucessivo de algo e é algo posterior; pois o um não sucede ao dois, nem o primeiro dia do mês ao segundo, mas o contrário.⁸⁸

⁸⁷ Cf. 1279b4-6, 1289a26-b5. Traduzido a partir da tradução de Reeve, com modificações.

⁸⁸ Traduzido a partir da tradução de Reeve.

O trecho indica que Aristóteles reconhece que as coisas dispostas em série ou sucessão podem envolver diferentes relações entre si. Como notado por Fazzo (2014, p. 205), alguns exemplos de Aristóteles para a ordem serial indicam uma sucessão cronológica e uma dependência ontológica. Esse parece ser o caso do exemplo aristotélico em relação ao primeiro e segundo dias do mês. Não é possível que haja um segundo dia do mês (enquanto tal) se não houver um dia do mês que é primeiro. Quando Aristóteles afirma, no entanto, no mesmo trecho, que uma coisa pode ser sucessiva quando ela é sucessiva em forma, o caso parece mudar para aquilo que Fazzo considera ser uma relação conceitual ou lógica, como ocorre no caso das almas e das figuras geométricas.

No mesmo capítulo de *Física V*, além de esclarecer o que é e como se aplica a sucessão (ἐφεξῆς), Aristóteles procura esclarecer outros termos, tais como “junto / coincidente” (ἄμα), “separado” (χωρίς), “em contato” (ἄπτεσθαι), “entre” (μεταξύ), “contíguo” (ἐχόμενον) e “contínuo” (συνεχές). Não cabe discorrer sobre cada um deles, mas cumpre observar que um dos termos é primeiro, a saber, a sucessão. O ponto que pode ser de interesse para a discussão é uma justificativa aristotélica para que a sucessão seja primeira. Aristóteles considera que as coisas em contato estão, necessariamente, em sucessão, mas que nem todas as coisas que se dispõem em sucessão estão em contato; e é por isso que “também nas coisas anteriores em definição está presente a sucessão, como, por exemplo, nos números, mas não está presente o contato” [διὸ καὶ ἐν προτέροις τῷ λόγῳ τὸ ἐφεξῆς ἔστιν, οἷον ἐν ἀριθμοῖς, ἀφ’ ἧ δ’ οὐκ ἔστιν] (*Ph.* V 3, 227a17-20).

Aristóteles parece reconhecer, portanto, que a relação serial pode se constituir não apenas por uma ordem cronológica e uma dependência ontológica, mas que ela também pode se caracterizar pela anterioridade em relação à definição dos seus itens. Assim, o que parece ser relevante em certos tipos de disposição serial não é a ordem que vai do item menos complexo em direção ao mais complexo, ou vice-versa, mas sim a ordem de anterioridade de seus itens no que diz respeito à definição. É essa ordem que parece impor a anterioridade e a posterioridade dos itens que constituem a série – ou pelo menos alguns tipos de série.

4.3 τῷ ἐφεξῆς e o domínio das substâncias

Se as considerações anteriores estiverem corretas, talvez elas possam abrir caminho para uma unificação do domínio das substâncias em termos de uma série ordenada. Para Judson, como observado, o modelo ὅλον τι representa a visão aristotélica porque a tal modelo

corresponderia uma dependência causal, enquanto o modelo τῷ ἐφεξῆς careceria de uma conexão entre os seus itens. Contrariamente ao que sustenta Judson, no entanto, como mostram os casos anteriormente considerados, parece possível reconhecer no modelo τῷ ἐφεξῆς algum tipo de conexão entre os constituintes da relação serial.

Para que seja possível conceber o domínio das substâncias como organizado através do modelo ou relação τῷ ἐφεξῆς, ao que parece, duas seriam as condições que, nesse modelo, não podem ser necessárias. A primeira condição é a de que, na série, a regra de que o item anterior esteja em potência no posterior não seja uma condição necessária. Dois casos parecem deixar claro que, para Aristóteles, essa condição não é necessária. O trecho de *Política* III 1, caso configure uma relação serial entre as constituições ou formas de governo, pode mostrar que é improvável que o item primeiro na série dos regimes constitucionais, a saber, a realeza, esteja em potência nas constituições que lhe são posteriores.

Talvez fosse possível objetar que as constituições posteriores à realeza a contivessem em potência no sentido de poderem ser aprimoradas e virem a se tornar o regime mais correto – ou seja, passem da condição de aristocracia ou *politeia* à de realeza. No entanto, o texto aristotélico parece sugerir que as constituições posteriores, enquanto tais, são intrinsecamente ou essencialmente versões imperfeitas da primeira. De todo modo, caso o texto de *Política* III 1 não seja suficiente para mostrar que a regra de que o anterior esteja contido em potência no posterior não é uma condição necessária, o trecho de *Física* V 3 parece deixar isso muito claro. Com efeito, um dos exemplos mencionados por Aristóteles de coisas que estão em sucessão é o caso dos dias do mês. É improvável que, nesse caso, possamos afirmar que o primeiro dia do mês esteja em potência no segundo dia, ou, ainda, que o primeiro dia do mês seja, em algum sentido, parte do dia que lhe é posterior.

A segunda condição é a de que a série não necessariamente progrida do item mais simples ou menos complexo em direção ao mais complexo ou perfeito. Isso também parece aceito por Aristóteles. Ao que tudo indica, a disposição dos itens na série não se deve à progressão dos itens menos complexos em direção aos mais complexos, mas, antes disso, a ordem serial, pelo menos em algumas de suas composições, parece levar em conta a anterioridade dos seus itens no que diz respeito a suas definições, de modo que o item primeiro pode ser considerado anterior ao segundo em definição (cf. *Ph.* V 3, 227a17-20).

A partir dessas considerações, parece importante compreender como esse modelo τῷ ἐφεξῆς poderia operar no domínio do ser ou da substância. Se lembrarmos da exposição

aristotélica em *Metaph.* Γ1-2, recordaremos que em tais capítulos Aristóteles apresenta uma ciência que trata universalmente a respeito do ser enquanto ser, e, na medida em que o estudo do ser tem como núcleo aquele ser que é primeiro, a saber, a substância, o filósofo afirma que é da substância que se deve investigar os princípios e causas (cf. *Metaph.* Γ2, 1003b16-19).⁸⁹

A partir de *Metaph.* Γ2, fica estabelecido que, no domínio do ser, a substância é primeira e que os outros modos de ser mantêm uma relação focal (πρὸς ἓν) com a substância. Uma consideração importante é a de que, ainda em Γ2, Aristóteles reconhece não apenas a relação πρὸς ἓν como uma unificação de domínio, mas também a relação τῷ ἐφεξῆς. Após argumentar que cabe a uma ciência única considerar o ser enquanto ser, Aristóteles afirma:

Mesmo se o um se diz de vários modos, os demais modos se dizem em relação ao primeiro (semelhantemente com os contrários), mesmo que o ser e o um não sejam universais, isto é, 'idênticos sobre todos' e algo separado – como certamente não são, mas, antes, uns são em relação a algo único, outros, por uma série ordenada (ἀλλὰ τὰ μὲν πρὸς ἓν τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς).⁹⁰ (*Metaph.* Γ2, 1005a6-11)

Com a relação πρὸς ἓν, Aristóteles mostra que uma ciência do ser é possível. A dispersão do ser nas categorias não é um obstáculo para a ciência do ser pois a relação πρὸς ἓν, mesmo não garantindo a univocidade do ser, é capaz de assegurar a unicidade da ciência buscada.⁹¹ No entanto, a partir de *Metaph.* Λ, ficamos sabendo que Aristóteles reconhece três tipos de substância: a substância sensível perecível, a substância sensível eterna, e a substância não-sensível ou imóvel. A questão, então, é saber se o próprio domínio das substâncias é, para Aristóteles, um domínio unificado. Como nota Zingano (2013a), se o domínio das substâncias sensíveis e o das substâncias imóveis estiverem desconectados ou não tiverem um princípio comum, não é possível haver uma doutrina unificada da substância na *Metafísica* de Aristóteles.

De acordo com Zingano, (2013b, p. 409s), a relação πρὸς ἓν entre a substância e as demais categorias não substanciais não implica uma relação de dependência causal. Quando consideramos, no entanto, o domínio da substância, a situação parece mudar. Zingano observa que, para que Aristóteles explique o movimento, que é o traço definidor da substância sensível, ele precisa postular um princípio imóvel do movimento (um primeiro motor imóvel); para isso, é preciso ir além do âmbito da substância sensível, o que implica o estabelecimento

⁸⁹ O ponto aristotélico sobre a busca pelos princípios e causas das substâncias está presente não apenas no livro Γ da *Metafísica*, mas também nos livros Η (1042a4-6) e Λ (1069a18-19) do mesmo tratado – além de estar presente no início do livro Ε, ainda que, nesse caso, Aristóteles afirme que a busca é pelos princípios e causas dos seres enquanto seres (cf. 1025b3-4).

⁹⁰ Tradução de Lucas Angioni, com modificações.

⁹¹ Cf. Zingano, 2003, p. 13.

de uma relação causal entre a substância imóvel e as substâncias sensíveis. Assim, “isso parece indicar que o argumento necessário [para unificar o domínio das substâncias] não somente está logicamente em um nível distinto, mas também que sua estrutura deve ser outra do que a que funda a significação focal” (ZINGANO, 2013b, p. 410).

Nesse sentido, o livro Λ da *Metafísica*, no qual Aristóteles parte da análise da substância sensível em direção à substância imóvel, pode indicar um caminho no que diz respeito à unificação do domínio das substâncias. Se, de fato, a relação $\tau\tilde{\omega}$ $\acute{\epsilon}\phi\epsilon\zeta\eta\varsigma$ de $\Lambda 1$ não estiver descartada como modelo de unificação aristotélico, pode-se buscar compreender de que modo ela poderia operar no que diz respeito ao domínio das substâncias.

A análise realizada por Aristóteles no livro Λ da *Metafísica* parece indicar que há uma conexão metafísica entre os princípios e causas das substâncias. A partir de *Metaph.* $\Lambda 2-5$, mas sobretudo em $\Lambda 4-5$, Aristóteles estabelece que os princípios das coisas perceptíveis são analogicamente os mesmos, sendo eles forma, privação, matéria e causa motora próxima. A analogia é, para Aristóteles, um modelo de unificação, ainda que não seja um modelo tão forte como o da relação $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$. Judson (2019, p. 135) esclarece que, de acordo com *Metaph.* $\Delta 6$ (1016b31-1017a3), uma relação por analogia envolve quatro coisas: “A é analogicamente o mesmo que B se como A está para C, B está para D”. Esse tipo de relação seria mais comum nas obras de biologia, como é o caso do tratado *Historia Animalium*:⁹²

Há alguns animais cujas partes não são idênticas em forma nem diferentes de acordo com excesso ou deficiência; mas elas são as mesmas apenas de acordo com a analogia, como, por exemplo, osso é apenas análogo à espinha de peixe, unha ao casco, mão à garra, e escama à pena; pois o que a pena é em um pássaro, a escama é em um peixe.⁹³ (*HA I 1*, 486b17-22)

Como esclarece Judson, há casos nos quais as partes satisfazem de modo semelhante uma descrição geral (como, por exemplo, exercer uma mesma função), além de diferirem apenas “em excesso ou deficiência” (como, por exemplo, ser maior ou menor, mais duro ou mais macio). Nesse caso, as partes seriam as mesmas com relação à espécie (*genos*): “assim, um pulmão de um cavalo e um pulmão humano são ambos pulmões em um sentido direto. Há mera semelhança por analogia onde as partes são suficientemente diferentes para resistir à atribuição de semelhança direta [*straightforward sameness*]” (JUDSON, 2019, p. 135). Desse modo, por exemplo, mão e garra possuem entre si uma semelhança analógica (*analogical sameness*), pois, ainda que algumas de suas funções centrais sejam as mesmas (como agarrar),

⁹² Outras referências, segundo Judson (2019, p. 135), seriam *HA II 1*, 497b6-12; *PA I 4*, 644a12-23 e 644b7-15, I 5, 645b20-8.

⁹³ Traduzido a partir da tradução de Judson (2019, p. 135).

entre elas não há apenas uma diferença quanto ao “excesso e deficiência”, mas há, também, diferenças estruturais (como, por exemplo, a presença ou a ausência de polegares opositores).

De acordo com Judson (2019, p. 135), seria possível distinguir ainda outra estrutura de semelhança analógica, como a que existe entre pulmões e brânquias. A função dos pulmões e das brânquias seria diretamente a mesma em um nível bastante geral – que, para Aristóteles, corresponderia à “[...] introdução de um agente de resfriamento para a área ao redor do coração”). No entanto, caso fôssemos caracterizar a função dos pulmões e das brânquias em um nível mais específico, ela seria apenas analogicamente a mesma.

Judson observa que, nas obras de biologia, Aristóteles usa tanto os exemplos de semelhança direta quanto os de semelhança analógica. No entanto, o contexto metafísico de $\Lambda 4-5$ requer o segundo tipo. Para o autor, o ponto central em *Metaph.* $\Lambda 4-5$ “[...] é a ideia de que matéria e forma servem às mesmas funções para substâncias e não-substâncias em um nível muito geral de descrição, mas não em um nível mais específico” (JUDSON, 2019, p. 135-136), e é por isso que Aristóteles afirma que os princípios são os mesmos apenas por analogia.

Embora Aristóteles complete a análise sobre os princípios das coisas perceptíveis afirmando que eles são os mesmos apenas por analogia (cf. *Metaph.* $\Lambda 5$, 1071a34), ele chama nossa atenção, tanto em $\Lambda 4$ quanto em $\Lambda 5$, para o fato de que tais princípios não são os únicos, de modo que é também preciso reconhecer como princípio o sol e, em última análise, um primeiro motor imóvel.⁹⁴ De algum modo, portanto, todas as coisas possuem o mesmo princípio, ou um princípio comum, que é o primeiro motor imóvel.

Assim como em casos como o das figuras e das almas, no qual o item posterior não pode ser o caso sem que o primeiro seja o caso, as substâncias sensíveis não podem ser o caso sem que algo anterior também seja o caso – o que inclui os princípios das substâncias, desde seus elementos até o primeiro motor imóvel, do qual tudo depende. Com efeito, Aristóteles observa, em $\Lambda 5$ (1071a34-35), que as causas das substâncias podem ser consideradas causas de todas as coisas, pois, se elas forem destruídas, todas as coisas são destruídas. Isso parece mostrar que, além de uma conexão metafísica no que diz respeito aos princípios e causas, Aristóteles estabelece uma dependência causal (seja ela de tipo final ou unicamente eficiente)

⁹⁴ Cf., por exemplo, em *Metaph.* $\Lambda 4$, a menção a uma causa que é primeira em relação a todas as coisas e move todas as coisas (1070b34-35). Além disso, em *Metaph.* $\Lambda 5$ (1071a15-17), Aristóteles menciona o pai e o sol como causas motoras do ser humano, e faz uma possível alusão ao primeiro motor imóvel (1071a35-36).

de todas as coisas em relação a um único princípio; ou seja, todas as coisas (os céus e a natureza) dependem desse primeiro princípio (cf. *Metaph.* Λ7, 1072b13-14).

Se essa relação causal – que vai desde os princípios internos da substância até, em última análise, o primeiro motor imóvel – puder ser entendida como uma relação de ordem serial, talvez fosse possível concebê-la de um modo tal que o primeiro motor imóvel seja o fundador e primeiro item da série, seguido pelas substâncias sensíveis eternas, que são por sua vez seguidas pelas substâncias perecíveis. A constituição dessa série, ao que parece, pode ser fundamentada a partir do nível de substancialidade dos itens nela dispostos; ou seja, o primeiro motor imóvel é o primeiro item da série porque, além de ser o princípio de todo o movimento, é aquele item que pode ser dito maximamente ser ou substância.⁹⁵ À medida que os itens posteriores estão mais distantes do primeiro, no entanto, seu nível de substancialidade diminui. Isso talvez seja implicitamente sugerido por Aristóteles em *De caelo* I 9 (279a28-30), onde lemos que é de um princípio imóvel que “[...] deriva o ser e a vida que outras coisas, algumas mais ou menos articuladamente, mas outras debilmente, desfrutam”.⁹⁶ Assim, as substâncias sensíveis eternas seriam posteriores ao primeiro motor imóvel porque elas possuem um componente material. No entanto, por serem eternas, tais substâncias são, ainda, anteriores às substâncias perecíveis, pois estas, obviamente, perecem.

Um indício de que possa haver uma ordem serial operando entre as substâncias é encontrado em *Metaph.* Λ8. Aristóteles inicia o longo capítulo de Λ8 com a consideração de se há mais de uma substância imóvel. Não cabe analisar o movimento argumentativo, mas sim ressaltar a constatação aristotélica de que cada movimento espacial é causado por uma substância que é eterna e imóvel (cf. 1073a32-34), e que, dentre a pluralidade de tais substâncias imóveis (ou motores imóveis), há uma que é primeira, outra, segunda, e que elas seguem a mesma ordem do movimento dos astros (cf. 1073b1-3). Essa necessidade de haver um motor imóvel que é primeiro em relação à pluralidade de motores imóveis é também observada por Aristóteles em *Geração e corrupção* II 10. No contexto sobre a necessidade de que o que inicia o movimento seja algo imóvel, não gerado e incapaz de alteração, o filósofo afirma que, “[...] se os movimentos circulares são mais de um, todos eles, apesar de sua pluralidade, devem ser de algum modo subordinados a um único princípio”⁹⁷ (337a20-22).

⁹⁵ Cf., por exemplo, *Metaph.* Λ9 (1074b20), onde a substância imaterial é dita ser a melhor substância (ἡ ἀρίστη οὐσία). Além disso, em *Metaph.* Z2 (1028b19), Aristóteles fala das substâncias eternas como sendo mais propriamente seres (μᾶλλον ὄντα); neste último caso, no entanto, o contexto é platônico.

⁹⁶ Traduzido a partir da tradução de Stocks.

⁹⁷ Traduzido a partir da tradução de Joachim.

Uma questão que naturalmente pode surgir é se a relação $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς, além de comportar relações lógicas ou conceituais, tem algum tipo de aplicabilidade causal e cosmológica. Que os itens que constituem a relação $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς possam conter entre si não apenas uma relação de dependência ontológica, mas também uma relação lógico-conceitual, como observado por Fazzo (2014), fica claro a partir dos exemplos aristotélicos considerados na seção anterior. O ponto relevante, assim, seria saber se o modelo $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς pode também operar em relações de ordem causal e cosmológica. Creio que esse modelo possa funcionar de diferentes modos, e talvez essa seja uma de suas vantagens em relação aos demais. O modelo de unificação πρὸς ἔν, por exemplo, defendido por Patzig e Frede, pode dar conta da relação de dependência lógica e ontológica das categorias não substanciais com a categoria da substância, bem como da relação de dependência das substâncias sensíveis com o primeiro motor imóvel – na medida em que atribuem a este uma causalidade formal –, mas o modelo não dá conta da cosmologia presente no livro Λ da *Metafísica*.

Caso a menção ao $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς em *Metafísica* $\Lambda 1$ seja, de fato, uma menção à cosmologia de Espeusipo e de outros platônicos, já nos estaria dado que o modelo é também aplicado a tal estrutura. Se, por outro lado, ela disser respeito a uma posição (também) aristotélica, seria preciso reconhecer nessa relação, contrariamente ao que sustenta Judson (2019), alguma conexão entre os itens dispostos serialmente. Como constatado na seção anterior, é possível que de fato haja, em algumas relações seriais, certa conexão entre seus itens. Seria preciso reconhecer essa conexão entre os itens da série pois, em *Metafísica* $\Lambda 10$, ao retomar o ponto sobre a organização da totalidade ($\tau\tilde{\omega}$ πᾶν), Aristóteles critica a falta de conectividade entre os diferentes tipos de substância, tal como teriam concebido outros filósofos.

Como observado, ao início de *Metaph.* $\Lambda 1$, Aristóteles apresenta o modelo $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς e o modelo ὅλον τι como duas alternativas para a organização da totalidade ($\tau\tilde{\omega}$ πᾶν). A menção a essa totalidade é retomada em *Metaph.* $\Lambda 10$, acompanhada, porém, de uma crítica aos que supostamente a conceberam de modo episódico:

Aqueles que dizem que o número matemático é primeiro e que, desse modo, há sempre outra substância em sucessão [καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλην ἔχομένην οὐσίαν], e diferentes princípios para cada <substância>, tornam a substância da totalidade de coisas [τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν] uma série de episódios [ἐπεισοδιώδη] (pois uma não contribui em nada para a outra, seja por ser ou não ser), e eles fazem muitos princípios. No entanto, as coisas que são não querem ser más governadas: ‘Ter

muitos governantes não é bom: que haja um governante'.⁹⁸ (*Metaph.* Λ10, 1075b37-1076a4)

O que quero destacar nessa passagem de Λ10 é a crítica aristotélica em relação à natureza episódica da totalidade, tal como postulada por aqueles que consideraram o número matemático como primeiro. O trecho deixa claro que, de acordo com a posição daqueles que Aristóteles critica – ou pelo menos de acordo com o modo que Aristóteles os interpretou –, a totalidade seria de uma natureza episódica justamente porque cada substância teria diferentes princípios e porque entre elas não haveria qualquer relação de dependência, de modo que o fato de uma substância ser ou não ser, ou um certo tipo de substância ser ou não ser, não faria qualquer diferença para as outras substâncias. Esse ponto vai na mesma direção da posição de Frede (2000, p. 65), para quem, como observado, Aristóteles critica a ontologia de Espeusipo e dos platônicos não por ela ser constituída em camadas, mas sim porque na ontologia desses filósofos o nível superior não conteria, na verdade, os princípios do nível inferior. A ontologia de tais filósofos não estabeleceria uma conexão entre as coisas que constituem a totalidade e formaria, assim, algo de natureza episódica.

Quero ainda destacar que, a favor da possibilidade de aplicação do modelo τῶ ἐφεξῆς em estruturas cosmológicas, além do já mencionado texto de *Metafísica* Λ8 – no qual Aristóteles afirma que as substâncias imóveis seguem uma ordem de tal modo que há uma primeira, uma segunda, e assim por diante, de acordo com o movimento dos astros⁹⁹ –, é possível mencionar um texto pseudo-aristotélico conhecido como *De mundo*. Embora o tratado do *De mundo* tenha chegado até nós juntamente com as demais obras aristotélicas, ele é reconhecidamente um texto espúrio. No entanto, ainda que o tratado possa não apresentar teses genuinamente aristotélicas, ele pode ao menos mostrar que o modelo τῶ ἐφεξῆς é compatível com a cosmologia do período.¹⁰⁰

Não cabe discorrer detalhadamente sobre o texto e a estrutura do *De mundo*. O objetivo é considerar duas passagens que sugerem fortemente que o modelo cosmológico ali descrito poderia ter sido concebido a partir de um modelo serial. A primeira passagem é do segundo capítulo do tratado, na qual o autor assim descreve as esferas que contêm os planetas:

Ora, o número de estrelas fixas não pode ser determinado pelo ser humano, embora elas se movam em uma superfície, que é aquela de todo o céu. No entanto, os planetas caem em sete divisões, em sete círculos sucessivos [ἐφεξῆς], situados de tal forma que o mais alto é sempre maior do que o mais baixo, e os sete círculos são

⁹⁸ Traduzido a partir da tradução de Judson (2019).

⁹⁹ Cf. *Metaph.* Λ8, 1073b1-3.

¹⁰⁰ Sou grato a Silvio Marino por ter chamado minha atenção para os usos de “ἐφεξῆς” no tratado do *De mundo*.

sucessivamente circundados um pelo outro, e são todos cercados pela esfera que contém as estrelas fixas.¹⁰¹ (*De mundo*, 392a16-23)

De maneira bastante geral, o trecho não está em descompasso com a posição aristotélica. Na teoria aristotélica, a esfera que contém as estrelas fixas é o primeiro céu, que é diretamente movido pelo primeiro motor imóvel. As demais esferas, que estão contidas na esfera do primeiro céu, são movidas indiretamente pelo primeiro motor imóvel. Além disso, cada uma dessas esferas internas à esfera do primeiro céu teria, segundo Aristóteles, um motor imóvel, de modo que, como notei anteriormente, eles seguiriam a ordem na qual um é primeiro, outro, segundo etc. No entanto, todos eles seriam, de algum modo, subordinados a um motor imóvel que é primeiro. Ao que parece, essa relação sucessiva entre as esferas celestes, tanto na teoria aristotélica quanto no *De mundo*, pode sugerir uma estrutura cosmológica fundamentada em um modelo como o τῷ ἐφεξῆς.

No sexto capítulo do *De mundo*, há uma passagem que também não parece estar em completo desacordo com a teoria aristotélica e que pode sugerir uma ordem serial no domínio das substâncias, tal como a que sugeri anteriormente, na qual o primeiro motor imóvel ocuparia a posição de primeiro item, seguido pelas substâncias sensíveis eternas, seguidas por sua vez pelas substâncias sensíveis perecíveis. Considerarei que essa ordem pudesse seguir o nível de substancialidade de cada um dos itens, de modo que os itens mais distantes do primeiro motor imóvel, que é a substância em sentido absoluto, seriam substancialmente inferiores ao mais próximos. Indiquei, também, que o texto de *De caelo* I 9 (279a28-30) poderia sugerir isso na medida em que considera que é do princípio imóvel que derivariam o ser e a vida que as outras coisas desfrutavam, sendo que algumas desfrutariam mais e outras, menos. Pois bem, o seguinte trecho do tratado do *De mundo* sugere algo bastante similar:

Ele mesmo [deus] obteve o primeiro e mais alto lugar e, portanto, é chamado Supremo, habitando, nas palavras do poeta, ‘na crista mais alta’ de todo o céu; e o corpo que está mais próximo dele desfruta mais de seu poder, e, depois, o seguinte mais próximo, e assim sucessivamente [ἐφεξῆς] até que as regiões em que nós habitamos sejam alcançadas. É por isso que a terra e as coisas sobre a terra, estando mais distantes do benefício que procede de deus, parecem fracas, incoerentes e cheias de muita confusão; no entanto, dado que é da natureza do divino penetrar em todas as coisas, também as coisas de nossa terra recebem sua parte dele da mesma maneira que as coisas acima de nós, de acordo com sua proximidade ou distância de deus, recebendo mais ou menos do seu benefício.¹⁰² (*De mundo*, 397b24-398a1)

Novamente, não é minha intenção ler o texto aristotélico sob a ótica do texto do *De mundo*. O ponto relevante é que certos detalhes desse tratado espúrio não parecem estar em total descompasso com a posição aristotélica e sugerem uma estrutura cosmológica como a do

¹⁰¹ Traduzido a partir da tradução de Forster.

¹⁰² Traduzido a partir da tradução de Forster.

modelo τῷ ἐφεξῆς, o que pode indicar a aplicabilidade desse modelo a certas cosmologias do período.

No que diz respeito à existência de uma relação causal operante no modelo τῷ ἐφεξῆς, pode-se mencionar como exemplo o caso das figuras geométricas. O domínio das figuras, como observado, tem como item primeiro o triângulo, sendo ele seguido pelo quadrado, e assim por diante, de modo que o item anterior está contido em potência no que lhe é posterior. Desse ponto de vista, é possível reconhecer, ao menos, uma causalidade de tipo formal operando entre os itens da série formada pelas figuras. Isso, obviamente, não parece se aplicar a todas as relações seriais, pois, como foi possível notar, Aristóteles trata as relações seriais de modo mais frouxo, reconhecendo diferentes relações em suas estruturas. No caso das figuras, creio que seja possível afirmar que temos uma melhor compreensão sobre o que é um quadrado – o item segundo na série – quando compreendemos que ele é constituído por dois triângulos em potência; ou que o que é ser um quadrado de algum modo depende do que é ser um triângulo. Caso esse ponto também se aplique ao domínio das substâncias, talvez possamos dizer que o que é ser uma substância depende do que é ser, primeiramente, uma substância em sentido absoluto. Isso talvez possa indicar uma posição que vá na direção dos argumentos de Frede (1987), com a diferença, porém, de que a estrutura metafísica que unifica o domínio das substâncias seja não a relação πρὸς ἓν, mas sim a relação τῷ ἐφεξῆς.¹⁰³

Na próxima seção, considerarei um trecho de *Metafísica* Λ7, no qual pode haver um indício de uma relação de causalidade formal no domínio das substâncias. No trecho em questão, Aristóteles introduz o primeiro motor imóvel como um princípio unificador. Acredito que o ponto, tal como apresentado, seja também favorável a uma relação de ordem serial.

¹⁰³ Creio que seja importante notar em que consiste a principal diferença entre a noção de significação focal (πρὸς ἓν) e a de série ordenada (τῷ ἐφεξῆς). Como notei, na noção de significação focal aplicada ao ser, a substância faz as vezes de ser primeiro e todas as demais categorias fazem referência à substância em suas definições. Nesse caso, as demais categorias não estão dispostas em uma ordem serial em relação à categoria da substância, mas a noção envolvida entre a substância e as outras categorias é a de centralidade. Assim, apesar de a categoria da substância ser a primeira na relação focal, não há uma categoria em específico que seja segunda e outra, terceira. Na série ordenada, por outro lado, há uma ordem serial entre os itens que compõem a série. Desse modo, o item primeiro será sempre seguido por outro que lhe é posterior ou segundo, e este segundo, por um terceiro, e assim sucessivamente. Cf. Zingano (2013b).

4.3.1 A substância imaterial como princípio unificador em *Metafísica* $\Lambda 7$

Nas seções anteriores, considerei as duas alternativas apresentadas por Aristóteles em *Metaph.* $\Lambda 1$ para a organização da totalidade; uma que concebe a totalidade como um certo tipo de todo ($\acute{\omega}\varsigma \acute{\omicron}\lambda\omicron\nu\ \tau\iota$), e outra que a concebe em série ($\tau\tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\phi\acute{\epsilon}\xi\eta\varsigma$). Observei que a segunda alternativa costuma ser associada à cosmologia de Espeusipo e que ela teria como característica, segundo Judson (2019), uma falta de conexão entre seus itens constituintes. Notei, no entanto, que Aristóteles concebe o modelo $\tau\tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\phi\acute{\epsilon}\xi\eta\varsigma$ como um modelo de unificação que pode envolver, em certos casos, conexões que não são triviais. Considerei, também, quais seriam as condições para que esse modelo pudesse unificar o domínio das substâncias. Nesta seção, pretendo analisar um trecho de *Metafísica* $\Lambda 7$ em que Aristóteles introduz a substância imaterial como um princípio unificador, o que pode abrir caminho para uma causalidade formal operante no domínio das substâncias, de modo semelhante ao caso das figuras geométricas, bem como sugerir uma relação de ordem serial.

De modo geral, cumpre notar que o texto de *Metaph.* $\Lambda 7$ é crucial para as interpretações que defendem uma causalidade de tipo final para o primeiro motor imóvel. É nesse texto que encontramos as principais evidências que favorecem essa direção interpretativa, e é nele que Aristóteles tenta explicar como, sendo imóvel, o primeiro motor pode mover. Um dos principais trechos para o ponto corresponde à seção 1072a26-b4. Laks (2000, p. 220) observa que, no trecho em questão, Aristóteles procura considerar como um motor imóvel pode produzir movimento, mas que a discussão parece tomar o rumo daquilo que seria “o bem prático” ($\tau\acute{o}\ \pi\rho\alpha\kappa\tau\acute{o}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$) presente no texto do *De anima*.¹⁰⁴

Não pretendo discutir as possíveis complicações que esse movimento argumentativo poderia trazer, as quais dizem respeito, como observa Laks, à aplicabilidade daquilo que concerne ao reino das ações humanas ao reino da natureza, bem como a aparente falta de continuidade entre as considerações aristotélicas nesse trecho de $\Lambda 7$ e a discussão do capítulo anterior da *Metafísica* ($\Lambda 6$), cuja preocupação seria a da atividade de uma substância imóvel. Pretendo apenas analisar em linhas gerais como alguns comentadores compreendem certos pontos do movimento argumentativo aristotélico no trecho de *Metaph.* $\Lambda 7$. Além disso, o trecho de maior interesse para a presente discussão não diz respeito à totalidade da seção 1072a26-b4, tal como Laks a divide, mas apenas ao trecho 1072a26-b1. Consideremos, então, como Aristóteles procede.

¹⁰⁴ Cf. *De an.* III 10, 433a28s; 433b16.

Em *Metaph.* Λ7, após argumentar pela existência de um primeiro motor imóvel que é eterno, é uma substância, e é uma atualidade, Aristóteles afirma:

É assim que os objetos do desejo e do pensamento causam movimento; eles causam movimento sem serem movidos. Os objetos primeiros desses são os mesmos. Com efeito, o que parece ser bom é um objeto do apetite, enquanto aquilo que é bom é o objeto primeiro do desejo; e é antes que desejamos algo porque parece bom, do que parece bom porque o desejamos; pois o pensamento é um princípio; e o pensamento é movido pelo objeto do pensamento, e uma das duas colunas de opostos é em si um objeto do pensamento; e nessa coluna a substância é primeira, e, da substância, aquela que é simples e existe em atividade é primeira. (Ser um e ser simples não são a mesma coisa; pois ‘um’ significa uma medida, enquanto ‘simples’ significa como a coisa é) No entanto, tanto o bem como aquilo que é em si mesmo um objeto de escolha estão na mesma coluna; e a primeira coisa é sempre melhor ou análoga ao melhor.¹⁰⁵ (*Metaph.* Λ7, 1072a26-b1)

Laks (2000, p. 221) observa que a análise aristotélica tem dois movimentos. O primeiro deles diz respeito à identificação do desejável (ὀρεκτόν) com o inteligível (νοητόν) – ambos são algo primeiro (cf. 1072a27-28). O segundo movimento corresponde à identificação daquilo que é desejável e inteligível com o bem ou belo (καλόν) e o melhor (ἄριστον).

Aristóteles inicia o trecho em questão (1072a26-b1) com a menção ao que seriam dois tipos de motores imóveis, a saber, o objeto do desejo e o objeto do pensamento, e afirma que o objeto primeiro do desejo e o objeto primeiro do pensamento (ou o primeiro inteligível) são o mesmo (τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά). Segundo Laks (2000, p. 223), poderíamos entender que o primeiro desejável e o primeiro inteligível fossem uma referência direta ao primeiro motor imóvel, mas que duas coisas parecem deixar claro que a análise aristotélica ocorre de maneira mais geral. A primeira delas diz respeito ao argumento apresentado em 1072a27-29; a segunda, e mais importante, seria o uso do plural “ὀρεγόμεθα”, no mesmo trecho, em 1072a29. Com relação a este segundo ponto, Laks observa que, dado o contexto argumentativo, não deveríamos entender que nossos apetites fossem (diretamente) movidos pelo primeiro motor imóvel. Do mesmo modo, o uso do termo “princípio”, na afirmação de que o pensamento (νόησις) é um princípio (1072a30), não seria uma referência direta ao primeiro motor imóvel. Com efeito, o argumento de Aristóteles para a identificação do desejável com o inteligível, sendo este inteligível objeto de amor (1072b3), teria como base o texto de *De anima* III 10. Assim, o texto não deixa explícito que também o primeiro motor imóvel seja um inteligível que é objeto de amor.

O argumento aristotélico para a identificação do primeiro objeto de desejo com o primeiro objeto inteligível possui, de acordo com Laks, dois passos. O primeiro é o que se

¹⁰⁵ Traduzido a partir da tradução de Judson (2019), com modificações.

fundamenta na discussão sobre bem aparente e bem real, presente em *De anima* III 10. O que Aristóteles considera é por que aquilo que é objeto de apetite¹⁰⁶ (ἐπιθυμητόν), que é também objeto de desejo (ὄρεξις), não é desejável (ὀρεκτόν) em sentido primeiro. A resposta aristotélica vai na direção de que o objeto de apetite não corresponde ao bem verdadeiro ou real, “[...] que por si só é ‘desejado’ (βουλητόν) e, neste sentido, verdadeiramente desejado” (LAKS, 2000, p. 223). Assim, ainda que o sentido de ser “primeiro” em uma série causal que leve ao primeiro motor imóvel não esteja descartado, o sentido relevante de “primeiro” para o contexto em questão deveria ser entendido como uma referência ao significado que é primeiro.¹⁰⁷

O segundo passo do argumento, que inicia em 1072a29, também parece se fundamentar no texto do *De anima*.¹⁰⁸ Em 1072a29-30, Aristóteles afirma que nós desejamos algo porque este algo parece bom, e não que algo parece bom porque o desejamos, pois o princípio é o pensamento (νόησις). O ponto parece ser, assim, o de que os nossos desejos são determinados pelo entendimento (*understanding*). Para Laks, o fato de Aristóteles usar o verbo “δοκεῖ” para a atividade intelectual, e não um verbo noético como “νοούμεθα”, indica que tanto em *Metafísica* Λ quanto em *De anima* III 10 o Estagirita estaria operando com uma noção mais ampla de entendimento, e que tal noção cobriria, ao menos, nossas opiniões e decisões.¹⁰⁹

De acordo com Laks, após a afirmação de que o pensamento (νόησις) (1072a30) é um princípio, a consideração aristotélica de que o intelecto (νοῦς) seja dependente do inteligível parece uma correção ou uma tentativa de tornar o ponto mais preciso, de modo que isso levaria a uma melhor delimitação da natureza do primeiro inteligível e sua identificação com aquilo que é o primeiro desejável. Para estabelecer o ponto de que o intelecto é movido pelo bom e melhor, Aristóteles estaria não mais fundamentando a argumentação no texto do *De anima*, mas na análise daquilo que Laks chama de “uma taxonomia de conceitos”, na qual o filósofo apresenta duas séries de termos opostos (συστοιχία): “a análise da série ‘positiva’ tem a função de localizar as formas nas quais o belo e o bom estão presentes no reino

¹⁰⁶ Laks (2000, p. 223) usa a expressão “all that is wished for”.

¹⁰⁷ De acordo com Laks, a discussão aristotélica lembraria não a cadeia causal que leva ao primeiro objeto de amor, apresentada no diálogo *Lísis*, de Platão, mas sim a refutação de Polo no que diz respeito ao bem verdadeiro, no diálogo *Górgias* (466e ss).

¹⁰⁸ O trecho de *Metaph.* Λ (1072a29-30) parece encontrar correspondência no trecho inicial de *De anima* III 10, trecho que precede a distinção entre o bem real e o bem aparente (433a17-22). Cf. Laks (2000, p. 224).

¹⁰⁹ Laks (2000, p. 224) observa que o verbo “δοκεῖ” poderia cobrir tanto nossas opiniões e decisões quanto as nossas representações e as dos animais (cf. *De an.* III 10, 433a9s).

inteligível, e de introduzir a tese a ser estabelecida, a saber, aquela da identidade do primeiro inteligível e do bem primeiro (o melhor)” (LAKS, 2000, p. 224).

Essas duas colunas ou séries de termos opostos remetem à doutrina segundo a qual a totalidade das coisas existentes poderia ser organizada de modo a compor uma série de termos positivos e uma série de termos negativos.¹¹⁰ A palavra “συστοιχία”, observa Ross ([1924] 1997, I, p. 150), poderia ser enganadora. Seu significado original corresponde a uma linha de soldados ou a cantores de um coro, mas mais tarde passou a corresponder a uma lista de termos cognatos. De acordo com Judson (2019, p. 224), a menção às duas colunas de termos opostos remonta aos pitagóricos, que teriam construído essa lista de termos dividida em dois grupos, de modo que um deles seria o grupo bom ou melhor, ao passo que o outro grupo seria o grupo ruim ou pior.¹¹¹

O grupo bom ou melhor seria equivalente à série de termos positivos, enquanto o grupo ruim ou pior seria equivalente à série de termos negativos. Como nota Ross (1924] 1997, II, p. 376), a série de termos positivos contém coisas como ser, unidade e substância, ao passo que a lista de termos negativos é constituída de coisas como não-ser, pluralidade e não-substância. Além disso, é importante observar que os termos negativos não seriam, para Aristóteles, conhecidos *per se*, mas sim como negação dos respectivos termos positivos.

Para Laks (2000, p. 224s), o fato de Aristóteles aludir a essa série de termos em diversos momentos de sua obra indica que seu uso fosse familiar aos ouvintes e leitores do Estagirita. Ela, a série de termos opostos, representa

[...] uma maneira de arranjar um conjunto de pares de contrários (praticamente todos os contrários) sob um primeiro par de contrários de tal maneira que cada par de termos parece constituir uma especificação de uma forma particular do contraste representado pelo primeiro par de termos. A classificação, assim, assume a forma de duas séries de termos com cada termo em uma série tendo uma contraparte única em um termo na outra série. O primeiro par em si pode ser especificado de várias maneiras (ser/não-ser; um/múltiplo, forma/privação), mas a forma mais geral desse contraste original é aquele de algo positivo com sua contraparte negativa. É por isso que Aristóteles, na passagem de *Metafísica* N [1093b11-14], pode chamar de série do ‘belo’ a série ‘positiva’. Não é o caso apenas que essa série compreende o belo como um de seus termos (o que tem de fazer de qualquer maneira), mas também, e mais importante, é o caso que os termos arranjados sob o belo são eles próprios termos ‘belos’, termos que constituem uma série ‘bela’, em contraste com a outra série que reúne os termos ‘negativos’. (LAKS, 2000, p. 225)

¹¹⁰ Cf. Ross ([1924] 1997, I, p. cxxxiv-cxxxv).

¹¹¹ Cf. *Metaph.* A5, 985b23-986a26.

Judson (2019, p. 224-225) vai um pouco além de Ross e Laks e distingue três usos aristotélicos dessas séries de termos opostos: (i) um uso de acordo com o estilo pitagórico;¹¹² (ii) um uso no qual os termos da segunda coluna são privações dos termos da primeira coluna;¹¹³ (iii) um uso “[...] no qual cada coluna é restrita a itens mais amplos e mais estreitos pertencentes ao mesmo gênero”.¹¹⁴

O uso aristotélico em *Metafísica* $\Lambda 7$ corresponde, ao que parece, ao segundo uso distinguido por Judson. Com efeito, a coluna de termos positivos, como o autor observa, corresponderia a coisas que são objeto de pensamento (cf. 1072a30-31), enquanto a segunda coluna parece dizer respeito a negações ou privações da primeira. Judson também considera que a coluna dos termos inteligíveis é concebida por Aristóteles de modo ordenado, ou seja, a substância ocupa um lugar de primazia em relação às outras coisas. Como observa Laks (2000, p. 225), a série de termos opostos de *Metaph.* $\Lambda 7$ seria a única ocorrência a partir do ponto de vista da inteligibilidade, o que sugeriria certa concepção platônica a esse respeito.¹¹⁵ Dentre as duas séries de termos, a positiva seria inteligível em si, ao passo que a negativa seria inteligível somente em relação à primeira. Isso não quer dizer, contudo, que a série positiva tomada como um todo seja inteligível, mas sim que seus itens constituintes sejam inteligíveis.

No que diz respeito ao argumento de Aristóteles no trecho considerado, Laks (2000, p. 225) observa que, para passar do inteligível ao desejável, duas condições precisam ser satisfeitas. A primeira delas é a seguinte: (i) “Deve haver um primeiro inteligível, que pressupõe que a série seja uma série ordenada”. Nessa primeira condição, não é absolutamente claro se quando Laks menciona a expressão “série ordenada” ele tem em mente a relação $\tau\tilde{\omega}$ ἐφεξῆς, mas sua menção ao início de *Metaph.* $\Lambda 1$ parece sugerir isso. O autor observa que Aristóteles estaria implicitamente fazendo referência ao texto de $\Lambda 1$ e distinguindo dentro do primeiro termo, que é a substância, um termo que é primeiro em absoluto. Isso ocorre, em *Metaph.* $\Lambda 7$, quando o filósofo afirma que uma das séries de termos opostos é em si objeto do pensamento (a saber, a série positiva), e que na série positiva a substância é primeira, e além disso que, no âmbito da substância, é primeira aquela que é simples ($\acute{\alpha}\pi\lambda\eta$) e em atividade ($\kappa\alpha\tau'$ ἐνέργειαν) (cf. 1072a30-32). A substância que é simples,

¹¹² Cf. *Metaph.* N6, 1093b11-14; *PA* III 7, 670b20-3; *Sens.* 7, 447b26-448a19; *GC* I 3, 319a14-17.

¹¹³ Cf. *Metaph.* $\Gamma 2$, 1004b27-30; *Ph.* III 2, 201b24-26.

¹¹⁴ Cf. *Metaph.* I 3, 1054b33-1055a2; I 8, 1058a13-16.

¹¹⁵ Para Laks (2000, p. 225, n. 49) a referência platônica para o ponto seria *República* V, 476a1-6.

em atividade e primeira dentre as substâncias é, certamente, o primeiro motor imóvel ou substância imaterial.¹¹⁶

A segunda condição é a que segue: (ii) “Deve ser o caso que o belo e o bom, que por definição não podem ser reduzidos ao primeiro inteligível que é substância primeira (todos os termos na série são ‘belos’), possam estar em uma relação privilegiada com o primeiro inteligível” (LAKS, 2000, p. 225-226). Laks observa a dificuldade que a posição aristotélica pode trazer. Aristóteles considera que a substância ocupa o primeiro lugar na série; sendo assim, o belo e o bom devem ocupar outro lugar na série e, nesse caso, seriam duas as possibilidades: o belo e o bom são, assim como outros termos, membros constitutivos da série, ou eles se caracterizam pelo caráter que permeia o conjunto formado pela série. Isso poderia gerar dificuldade em entendermos como o primeiro inteligível pode ser idêntico com o bom, estritamente falando. De acordo com o autor, Aristóteles menciona duas alternativas para a dificuldade, a saber, o primeiro termo seria perfeitamente bom ou seria um análogo ao melhor (1072a35-b1).

No entanto, as duas alternativas mencionadas por Aristóteles não implicam que haja identidade numérica entre tais termos. A primeira delas configuraria apenas uma predicação simples; a segunda (ou seja, a analogia), por outro lado, é reconhecida como uma forma de unificação,¹¹⁷ embora não seja o tipo mais forte. Para Laks, Aristóteles não parece escolher entre as duas alternativas, mas deve ter inclinação para a segunda delas. Um ponto breve ainda a ser observado é o de que a beleza, a bondade e, conseqüentemente, a deseabilidade da substância imaterial encontrariam justificativa na prioridade de tal substância na série das coisas belas e boas. Assim, o primeiro motor moveria, de acordo com Laks (2000, p. 226), como uma causa final, “[...] na medida em que ele de algum modo pode ser identificado com o primeiro termo na série ‘positiva’, que é ‘substância’ ou ‘ser’ (οὐσίᾳ) imaterial, e que é ‘bom’”.

A partir do que foi até aqui considerado, cabe avaliar se há, em primeiro lugar, algo que possa sugerir uma relação serial entre o primeiro motor imóvel e as demais coisas, e, em segundo lugar, se há algo que de algum modo possa favorecer uma causalidade de ordem formal no domínio das substâncias.

¹¹⁶ Cf. Laks (2000, p. 225); Judson (2019, p. 225); Ross ([1924] 1997, I, p. cxxxv); Menn (IIIγ1, p. 10).

¹¹⁷ Cf. *Metaph.* Δ6, 1016b31-1017a3.

Com relação ao primeiro ponto, creio que o que mais possa favorecer uma ordem serial entre o primeiro motor imóvel e os demais itens seja o uso da série ou coluna dos termos opostos mencionada por Aristóteles. Como observei, Laks (2000) parece conceber a série de termos opostos em uma relação serial, mas a posição do autor é a de que o objetivo da série dos opostos é estabelecer que o intelecto seja movido pelo bom e melhor, de modo que não fica claro se a ordenação dos itens na série configura uma relação de ordem cosmológica ou, se podemos assim denominar, uma relação lógico-conceitual.

Creio que uma alternativa não exclua a outra. A análise aristotélica não parece fundamentada em um plano unicamente cosmológico. Com efeito, a linha inicial do livro Λ do tratado da *Metafísica* deixa explícito que a investigação é sobre a substância (1069a18: Περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρία), e, ao justificar por que a investigação tratará da substância, Aristóteles menciona duas alternativas para a organização da totalidade e afirma que a substância é primeira em qualquer uma delas. No caso do modelo τῷ ἐφεξῆς, que é a segunda alternativa apresentada, o filósofo afirma que a substância é primeira, seguida pela qualidade ou pela quantidade. Essa é a razão para que Fazzo (2014), por exemplo, considere o contexto de *Metaph.* $\Lambda 1$ como um contexto lógico, descartando que a menção ao τῷ ἐφεξῆς seja uma referência a certo modelo cosmológico. Além disso, poderíamos questionar o papel da série de termos opostos no contexto de *Metafísica* $\Lambda 7$. Quando Aristóteles procura estabelecer que na série positiva – ou na série inteligível em si – a substância é primeira, e que no domínio da substância é primeira aquela substância simples e em atividade (a saber, a substância imaterial), isso pode também sugerir que o filósofo estivesse realizando a investigação a partir de uma perspectiva lógico-conceitual. Afinal, como poderíamos conceber de uma perspectiva cosmológica que uma das séries, a negativa, seja privativa e inteligível apenas em relação à primeira? Como observado, a série de termos opostos é caracterizada como um modo de classificar a totalidade de coisas em uma série positiva e uma negativa; ainda que Aristóteles possa não ter em mente, em *Metaph.* $\Lambda 7$, uma relação τῷ ἐφεξῆς, o ponto parece remeter ao contexto de *Metaph.* $\Lambda 1$ e à prioridade da substância em relação a todas as outras coisas que constituem a totalidade (τὸ πᾶν).

No que diz respeito ao segundo ponto, cumpre observar a possibilidade de que a introdução da substância imaterial como princípio unificador abra caminho para a interpretação de uma causalidade formal no domínio das substâncias. Como notei, Aristóteles considera que a substância é primeira na série inteligível em si e que, na substância, é primeira a substância imaterial (cf. 1072a31-32). No trecho subsequente, lemos a seguinte

cláusula parentética: “Ser um e ser simples não são a mesma coisa; pois ‘um’ significa uma medida, enquanto ‘simples’ significa como a coisa é” (1072a32-34). Stephen Menn (IIIγ1, p. 10) afirma que é somente em *Metaph. Λ7* que Aristóteles estaria colhendo os frutos do livro Iota da *Metafísica*. De acordo com Menn, os platônicos e pitagóricos teriam sustentado que o um, no sentido de algo uno, existisse por si (καθ’ αὐτό) e à parte (παρά) das coisas que são individualmente unas. Esses pontos seriam tratados no livro Iota da *Metafísica*, com a conclusão aristotélica de que “um” significa, sobretudo, “[...] ser a medida primeira para cada gênero” (*Metaph. I1*, 1052b18), além de ser diferente para cada um deles, de modo que não haveria algo por si existindo à parte dos diversos gêneros. Menn ainda observa que o objetivo aristotélico em *Metaph. Λ7* seria alçar a substância imaterial (o primeiro motor imóvel) à posição primeira da série positiva dos termos opostos, contrariamente ao “um” dos platônicos e pitagóricos. Segundo o autor,

‘Um’ significa uma relação com a coisa medida, e coloca a coisa no mesmo gênero do que ela mede, ao passo que ‘simples’ é intrínseco, significando ‘[a coisa] em si em um certo estado’. No entanto – novamente contra as pessoas que falam sobre συστοιχίαι –, o estado que ela significa é privativo, a ausência de multiplicidade ou divisão. [...] A natureza do ἀρχή não é ser simples, mas ser simples ἐνέργεια, uma ἐνέργεια não misturada com δύναμις ou predicada de um sujeito subjacente. (MENN, IIIγ1, p. 10-11)

Não pretendo discutir em detalhes a noção de “um” em Aristóteles, mas cabe mencionar que, caso o texto de *Metaph. Λ7* possa de fato ser lido à luz do livro Iota, é possível que isso favoreça a hipótese mencionada por Almeida (2014) sobre o primeiro motor imóvel ser o um no domínio das substâncias. De acordo com Almeida, em *Metaph. I2* (1053b24-1054a13), Aristóteles supõe que “[...] para toda multiplicidade de entes, há algo que recebe a descrição ‘o um’ (*to hen*) e que atua sobre a multiplicidade de entes que lhe é correlata, na função de princípio de uma multiplicidade” (ALMEIDA, 2014, p. 358). Em outras palavras, em todos os domínios seria possível falar de uma multiplicidade de entes e de um certo um que lhe é correlato, de modo que a letra vogal seria o um da multiplicidade de sons articulados, o triângulo seria o um da multiplicidade de figuras retilíneas, a cor branca seria o um da multiplicidade de cores etc.

Além disso, o um seria princípio da multiplicidade, de modo que a letra vogal seria o princípio dos sons articulados, o triângulo seria o princípio das figuras retilíneas, a cor branca seria o princípio das cores, e assim por diante. Com relação ao um ser princípio da multiplicidade, cabe notar que se trata de um princípio a partir do qual os membros da multiplicidade ganhariam cognoscibilidade:

Ao listar o termo conceitual ‘um’ na mesma lista à qual pertencem os conceitos de causa, elemento, princípio etc., Aristóteles parece supor que também a medida primeira de uma dada multiplicidade de entes é um princípio que confere aos membros dessa multiplicidade certo tipo de cognoscibilidade. Assim, a cor branca, por exemplo, que é a medida primeira das cores, em algum sentido, deve cumprir o papel de princípio de cognoscibilidade das cores, bem como o triângulo, que é a medida primeira das figuras retilíneas, o papel de princípio de cognoscibilidade das figuras retilíneas e assim por diante, tudo indica que a expressão ‘o um’ designa um princípio de cognoscibilidade, a saber, a medida primeira de cada gênero, ou melhor, o paradigma a partir do qual os demais membros de uma dada multiplicidade de entes são julgados e ganham inteligibilidade e/ou cognoscibilidade. (ALMEIDA, 2014, p. 366)

Almeida ainda destaca que, ao final de *Metaph. I2*, esse conteúdo é generalizado à categoria das substâncias. Com efeito, Aristóteles afirma que “o mesmo argumento também se aplica aos outros gêneros” (1054a4-5), de modo que, “[...] tal como nas cores o próprio um que nós devemos buscar é uma cor, assim também na substância o próprio um é uma substância”¹¹⁸ (1054a11-13).

Se, em *Metaph. A7*, ao introduzir a substância imaterial como um princípio unificador Aristóteles está, de fato, concebendo tal substância como “o um” no domínio da substância, e se essa substância imaterial pode ser concebida como um princípio de cognoscibilidade – o que a caracterização do primeiro motor imóvel como primeiro inteligível parece indicar –, então o texto aristotélico pode favorecer interpretações que atribuem à substância imóvel uma causalidade de tipo formal, como sustentam Patzig e Frede, e contrariamente ao que argumenta Stephen Menn. Nesse caso, tal como o triângulo, o primeiro item na série das figuras geométricas, é a medida e o princípio de cognoscibilidade dentre as figuras, assim também seria possível conceber a substância imaterial como medida e princípio de cognoscibilidade no domínio das substâncias – ou seja, o que é ser uma substância depende, de algum modo, do que é ser uma substância imaterial e em sentido absoluto. Aristóteles, é claro, não parece desenvolver o ponto em *Metafísica A*; mas cabe lembrar que o texto do livro *A* é bastante compacto, de modo que algumas teses aristotélicas são muitas vezes aludidas em uma única sentença, sendo necessário buscar apoio em outros textos. O ponto fundamental é que, se essa hipótese de leitura estiver correta, poderemos ter mais indícios a favor de uma unificação das substâncias em Aristóteles – e, não menos importante, tais indícios seriam sugeridos pelo próprio livro *A* da obra.

¹¹⁸ Traduzido a partir da tradução de Ross.

4.4 Uma ciência universal porque primeira

Pretendo, agora, considerar novamente o ponto do qual a presente pesquisa partiu. Observei a dificuldade que tradicionalmente se atribui à metafísica aristotélica e que diz respeito à compatibilização de dois projetos de ciência buscada que seriam inerentes ao tratado da *Metafísica*. A ciência buscada por Aristóteles nessa obra parece oscilar entre uma ciência universal e uma ciência departamental. Enquanto a primeira é caracterizada como uma ciência que trata universalmente a respeito do ser enquanto ser, a segunda é frequentemente associada a uma ciência que trata de um objeto em particular, a saber, a substância imóvel e imaterial – neste último caso, essa ciência costuma ser designada como uma teologia ou como uma filosofia primeira.

A solução aristotélica para essa tensão entre as duas concepções de ciência buscada parece residir no texto de *Metafísica* E1. Notei que o texto de E1 apresenta, no mesmo capítulo, essas duas concepções. O capítulo começa considerando uma ciência do ser enquanto ser nos mesmos moldes do texto do livro Γ , mas a discussão toma o rumo da divisão entre as filosofias teóricas consideradas departamentais (a saber, a física, a matemática e, supostamente, a teológica). Nesse ponto, a ciência universal do início de E1 parece confundir-se com a ciência departamental denominada filosofia primeira. No entanto, Aristóteles está ciente da dificuldade que seu texto pode apresentar. Ao final do capítulo, em 1026a23-32, o filósofo considera uma possível dificuldade que alguém poderia levantar, e ela diz respeito justamente à questão de se a filosofia primeira é uma ciência universal ou se ela trata de um gênero em particular. A resposta de Aristóteles é apresentada nesse mesmo trecho. Consideremos, então, o trecho em sua totalidade:

Alguém poderia levantar a dificuldade sobre se a filosofia primeira é universal ou é a respeito de um gênero, isto é, alguma natureza única (pois não há um mesmo modo nem nas matemáticas, mas geometria e astronomia são a respeito de uma natureza, a [matemática] universal, por outro lado, é comum a todas). Pois bem, se não houver uma outra substância além das que se constituem por natureza, a física será ciência primeira; se, no entanto, houver uma substância imóvel, esta será anterior e [a ciência que dela se ocupa] será filosofia primeira, e universal desta forma, porque primeira; e caberá a ela teorizar a respeito do ser enquanto ser, tanto o que é quanto as coisas atribuídas a ele enquanto ser. (*Metaph.* E1, 1026a23-32)

O ponto central da resposta aristotélica é a afirmação de que, havendo uma substância imóvel, a ciência que dela se ocupa será filosofia primeira, e que ela será universal por ser primeira, além de caber a ela considerar o ser enquanto ser.

No terceiro capítulo, apresentei duas propostas de solução bastante promissoras para o problema em questão, que são as propostas de Patzig e de Frede. As duas soluções vão na

mesma direção e procuram estabelecer uma relação focal entre a substância sensível e a substância não-sensível, de modo a mostrar que as duas concepções de ciência buscada não seriam, na verdade, incompatíveis entre si, mas que elas estariam essencialmente juntas. Além disso, apresentei, no mesmo capítulo, as principais objeções de Stephen Menn às propostas de Patzig e Frede, e observei que, para Menn, não haveria qualquer indício de que a significação focal pudesse operar no domínio das substâncias aristotélicas – ou seja, a relação focal teria sua importância no que diz respeito à relação de dependência das categorias não-substanciais com a categoria da substância, mas seu uso não iria além disso, ela não poderia explicar a relação de dependência da substância sensível com a substância não-sensível ou imóvel. No que segue, apresentarei em linhas gerais a solução de Stephen Menn e tentarei ir um pouco além das conclusões do autor, levando em conta, sobretudo, as considerações das seções anteriores.

Como já observado, no texto de *Metafísica* E1, Aristóteles discorre sobre três filosofias teóricas, sendo elas a física, a matemática e a teológica, de modo que esta última é também chamada de “filosofia primeira”. Segundo Menn, o sentido da expressão “filosofia primeira” provém do seu contraste com as outras partes da filosofia, especialmente do seu contraste com a física. Isso seria justificado com base no trecho 1026a27-29 de *Metaph.* E1, no qual Aristóteles afirma que, caso não haja uma substância além daquelas que são constituídas por natureza, a física seria a ciência primeira. No entanto, Menn considera que, caso não haja uma substância imóvel, também não haveria necessidade de um título como “filosofia primeira”. Essa afirmação parece decorrer da concepção que o autor tem sobre a filosofia primeira. Menn observa que o uso da expressão “filosofia primeira” ou “ciência primeira”, com exceção do texto de *Metaph.* E1, diz respeito unicamente à disciplina que tem como objeto as substâncias que são separadas e imóveis. Como o próprio autor observa, o texto de E1 é o primeiro lugar na *Metafísica* em que a expressão “filosofia primeira” é tematizada. Sendo assim, seria relevante que Menn tivesse dado mais atenção ao uso dessa expressão no contexto de E1. Isso, no entanto, não acontece, visto que sua preocupação parece mais a de ressaltar que os objetos de estudo dessa filosofia primeira são, unicamente, as substâncias imóveis. Assim, na interpretação do autor, caso tais substâncias imóveis não existam, ainda que a física venha a ser, em teoria, a ciência primeira, o título “filosofia primeira” não seria mais necessário.

Não sei se compreendo perfeitamente a posição de Menn sobre o ponto. Acredito que sua afirmação decorra da consideração aristotélica de que a mais valiosa filosofia deve tratar

do gênero mais valioso (cf. 1026a21-22), e que é por tratar das coisas mais valiosas, as substâncias imóveis, que a filosofia primeira merece tal título. No entanto, disso não parece se seguir que a não existência desse gênero de substâncias imóveis torne dispensável o título de filosofia primeira. Pelo contrário, o texto aristotélico (cf. 1026a27-29) é bastante explícito em considerar que, caso a substância imóvel não exista, a física será a ciência primeira (πρώτη ἐπιστήμη). Além disso, no contexto de *Metaph.* E1, os termos “ciência” e “filosofia” são usados como sinônimos, de modo que Aristóteles se refere à física tanto como uma ciência (1025b18-19) quanto como uma filosofia teórica (1026a18-19). Ademais, o texto de *Metaph.* Γ2 (1004a2-4) também estabelece que a filosofia possui partes e que, dentre elas, uma deve ser primeira, outra, segunda etc. Observei que Mansion (2009) considera que a ordem de classificação das ciências aristotélicas provém do nível de ser ou substancialidade dos objetos de estudo de cada ciência. Assim, por se ocupar da realidade mais elevada e perfeita, a filosofia teológica seria primeira em relação às demais filosofias. A física ficaria com a segunda posição por tratar de substâncias de um tipo limitado, enquanto a matemática ocuparia o último lugar porque, para Aristóteles, os objetos matemáticos não são substâncias. Menn parece seguir essa mesma interpretação. No entanto, caso isso esteja correto, a não existência do gênero de substâncias imóveis faria com que as substâncias por excelência fossem as substâncias naturais, de modo que o título “filosofia primeira” fosse, ainda, perfeitamente aplicável a uma ciência como a física.

Para Menn, a *Metafísica* de Aristóteles apresenta uma linha argumentativa que percorre de modo coerente o tratado como um todo. No livro E da obra, Aristóteles estaria identificando com a filosofia primeira a sabedoria apresentada no livro A, a qual teria passado por um processo de delimitação cada vez mais preciso no decorrer dos livros A, B, Γ e E. Uma das justificativas para essa identificação entre filosofia primeira e sabedoria reside, segundo Menn (Iγ1, p. 12), na afirmação de Aristóteles de que as ciências teóricas são mais dignas de escolha do que as outras ciências e que a ciência teológica é a mais digna de escolha dentre as teóricas (cf. 1026a22-23) – ou seja, um modo de exposição muito similar ao modo como a sabedoria é caracterizada no livro A. Isso deixaria claro que a concepção de filosofia primeira apresentada em E1 configura um estágio mais preciso de desenvolvimento da noção de sabedoria, que fora iniciado em *Metaph.* A1-2.

Além disso, o autor também considera que Aristóteles deixa claro nos textos de ética que a sabedoria diz respeito ao gênero mais divino ou valioso (cf. *EN* VI 7 = *EE* V 7, 1141b2-3: “sabedoria é ἐπιστήμη e νοῦς das coisas que são mais valiosas [τιμιώτατα] por

natureza”¹¹⁹). Isso mostraria que “filosofia primeira” e “sabedoria” são coisas coextensivas. Menn observa que, nos contextos éticos, Aristóteles chama de “sabedoria” a disciplina quando a está contrastando com as menos valiosas ἔξεις, mas que, nos contextos físicos, ela é chamada de “filosofia primeira” quando está sendo contrastada com a física. Neste último contexto, o contraste deixaria em evidência duas ciências distintas com seus respectivos objetos de estudo.

Esses pontos tornariam evidente a identificação da sabedoria com a filosofia primeira. No entanto, o que não seria tão claro, segundo Menn, é a identificação da filosofia primeira com a ciência do ser enquanto ser. Como notado, o primeiro capítulo do livro E da *Metafísica* inicia com uma suposta referência à ciência do ser enquanto ser, passando, em seguida, a discutir em termos de uma filosofia primeira, de uma física e de uma matemática. Isso poderia, talvez, sugerir que a ciência universal fosse dividida em filosofia primeira, física e matemática, do mesmo modo que a matemática possui partes e é dividida em geometria, aritmética etc. Menn observa que essa interpretação pode encontrar respaldo em *Metaph.* Γ2 (1004a2-9), onde Aristóteles afirma:

Há tantas partes da filosofia quantas são as [espécies de] οὐσίαι, de modo que deve haver uma primeira e uma segunda entre elas. Com efeito, o ser imediatamente tem [isto é, divide-se em] gêneros; por essa razão, as ciências também seguirão estes. Com efeito, o filósofo é como o assim chamado matemático: pois ela [*sc.* a matemática] também possui partes, e há uma ciência primeira, uma segunda, e outras em sequência entre as [disciplinas] matemáticas.¹²⁰

Em *Metaph.* Γ3, no entanto, seria possível encontrar um indício de que a sabedoria seja idêntica à ciência do ser enquanto ser.¹²¹ No contexto em questão, Aristóteles observa que aquele que considera o ser enquanto ser deve também investigar verdades universais, como o princípio de não-contradição, e afirma:

Razão pela qual nenhum dos que investigam em particular tentam dizer algo sobre eles, ou se eles são verdadeiros ou não, nem um geômetra nem um aritmético, mas alguns dos estudiosos da natureza o fizeram, e foi razoável que eles fizessem isso: pois apenas esses [*sc.* os estudiosos da natureza] pensavam que estavam investigando sobre toda a natureza e o ser. No entanto, dado que há alguém acima até mesmo do estudioso da natureza (pois a natureza é um gênero particular do ser), a investigação dessas coisas também caberá à pessoa que considera universalmente e sobre o primeiro tipo de substância; pois a física também é uma sabedoria [σοφία τις], mas não a primeira.¹²² (*Metaph.* Γ3, 1005a29-b2)

¹¹⁹ Traduzido a partir da tradução de Menn (Iγ1, p. 12).

¹²⁰ Traduzido a partir da tradução de Menn (Iγ1, p. 12).

¹²¹ Desse modo, de acordo com a posição de Menn, se a filosofia primeira for idêntica à sabedoria, e se a sabedoria for idêntica a ciência do ser enquanto ser, a filosofia primeira será, também, idêntica à ciência do ser enquanto ser.

¹²² Traduzido a partir da tradução de Menn (Iγ1, p. 12-13).

A partir desse contexto, Menn (Iγ1, p. 13) levanta a questão sobre se essa pessoa que está acima do estudioso da natureza estudaria um gênero *mais universal* do que a natureza ou se ela estudaria um gênero *mais nobre* do que a natureza, e responde que seriam as duas coisas, pois a investigação se dá “universalmente” e é “sobre o primeiro tipo de οὐσία”. A explicação do autor a respeito de como ocorreria tal investigação é a que segue:

A pessoa que estuda as οὐσίαι imóveis também conhecerá as verdades universais sobre todos os seres que elas de algum modo causam, e conhecerá as causas apenas estudando esses efeitos, por exemplo, ela primeiro conhecerá a lei da não-contradição, reconhecerá que essa lei depende de uma causa eternamente imóvel, e irá inferir que existe tal causa (MENN, Iγ1, p. 13).

Menn não aprofunda o ponto, apenas menciona que o trecho final de *Metaph.* Γ8 (1012b22-31) daria indícios de que assim funcionaria. De todo modo, o autor compartilha da visão de que as considerações sobre o objeto de estudo da filosofia primeira encontram resposta no trecho final do primeiro capítulo do livro E (1026a23-32). Nas linhas anteriores a esse trecho, Aristóteles havia observado que a ciência mais valiosa deve tratar do gênero mais valioso (cf. 1026a21-22), o que pode sugerir que filosofia primeira e física tratam de gêneros diferentes, do mesmo modo que funcionaria entre as ciências matemáticas; ou seja, dentre as disciplinas matemáticas, a aritmética e a geometria tratam de gêneros distintos.

O ponto relevante, ao que parece, seria entender como se dá a relação de anterioridade e posterioridade entre as ciências ou disciplinas em questão. Stephen Menn observa que a anterioridade da geometria em relação à astronomia, por exemplo, deve-se ao fato de a geometria, que explica a verdade de proposições relacionadas a coisas astronômicas, tratar de coisas geométricas que são anteriores. O caso da matemática universal, por outro lado, seria diferente. A matemática universal seria anterior à geometria e à astronomia, bem como explicaria a verdade de proposições que dizem respeito a coisas de tais domínios não por ter um domínio próprio de objetos, mas sim por demonstrar aquelas proposições universais que são aplicadas a todas as espécies de quantidades, como, por exemplo, comprimentos e velocidades.

Menn (Iγ1, p. 13) observa que a maneira mais natural de ler o trecho final de *Metaph.* E1 (1026a23-32) seria toma-lo à luz de *Metaph.* Γ2 (1004a2-9); ou seja, entender que a ciência que está sendo buscada deve ser análoga à matemática universal, de modo que tal ciência seja anterior às ciências departamentais e não possua um gênero ou domínio próprio de objetos que seriam investigados. No entanto, essa leitura não seria a mais adequada, visto que a resposta aristotélica à questão de se a filosofia primeira é universal ou se ela lida com

um gênero em particular é a de que a filosofia primeira é “universal desta forma, porque primeira” (1026a30-31):

Isto é, porque ela trata dos ἀρχαί, das primeiras coisas, e porque os ἀρχαί são causas, para todas as coisas, do fato de que elas são e dos atributos que pertencem a elas porque elas são, o filósofo primeiro [*the first philosopher*] também terá conhecimento científico do ser e seus atributos universais. É claro que o filósofo primeiro [*the first philosopher*] partirá dos efeitos, ser e seus atributos, mas ele terá conhecimento científico deles (ou, em todo o caso, seu conhecimento deles será filosofia primeira) apenas quando os tiver rastreado até os ἀρχαί como suas causas. (MENN, Iγ1, p. 13-14)

Creio que a interpretação de Stephen Menn sobre o trecho final de *Metafísica* E1 seja bastante promissora, e parece profícuo pormenorizar alguns detalhes que não estão explícitos e que vão além do texto de Menn. Em primeiro lugar, não é claro o que Aristóteles pretende ao introduzir o caso da matemática universal em relação às matemáticas departamentais como a geometria e a astronomia. Em *Metaph.* E1, à primeira vista, o filósofo identifica o objeto da filosofia primeira com as coisas separadas e imóveis (1026a16), com o gênero mais valioso (1026a21), e com a substância imóvel (1026a29-30). Se o objeto da filosofia primeira estiver restrito a tais coisas, Aristóteles parece sugerir que a filosofia primeira é uma ciência departamental, semelhantemente ao caso da geometria e da astronomia. Na sequência, o trecho final de E1 (1026a23-32) inicia com a aporia de se a filosofia primeira é universal ou trata de um gênero em particular, e responde que, se houver uma substância imóvel, ela será anterior, de modo que a ciência que dela se ocupa será filosofia primeira. Além disso, é preciso destacar que Aristóteles toma o cuidado de especificar o modo como a filosofia primeira é universal: ela é universal de um modo peculiar, a saber, porque é primeira (καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη, 1026a30-31).

No contexto de *Metaph.* E1, a filosofia primeira é apresentada em comparação com a física e a matemática. A partir desse contexto, poderíamos questionar se a introdução do caso da matemática universal, ao final do capítulo, teria o objetivo de explicar que, assim como a matemática universal está para a astronomia e a geometria, a filosofia primeira também estaria para a física e a matemática. Se sim, não é claro como exatamente isso seria equivalente em ambos os casos. Se não, qual seria o propósito com a introdução do exemplo da matemática universal?

Cumpramos observar que o caso da matemática universal entra no trecho de *Metaph.* E1 a partir de uma dificuldade ou possível objeção à posição aristotélica. É possível que o objetivo de Aristóteles seja explicar que o caso da filosofia primeira não é como o caso da matemática universal; ou seja, enquanto a universalidade da matemática universal deriva do

fato de tal disciplina não ter um domínio próprio de objetos, mas sim do fato de a disciplina demonstrar as proposições universais de domínios que dizem respeito, por exemplo, à geometria e à astronomia, a universalidade da filosofia primeira, que parece ter um domínio próprio de objetos, deriva do fato de que essa disciplina tem em seu domínio de estudo a substância eterna, imóvel e separada, que é anterior a (e da qual dependem) todos os demais entes.

Como observei no segundo capítulo deste trabalho, em *Metaph.* $\Lambda 1$, Aristóteles considera que as substâncias sensíveis são objeto da física e que a substância imóvel é objeto de outra ciência, a saber, a filosofia primeira, e acrescenta: “se nenhum princípio lhes for comum” (1069a36-1069b2). Analisei as implicações desse condicional, juntamente com o condicional de *Metaph.* $E 1$, e levantei a hipótese de que, havendo tal princípio comum, como parece ser o caso, a filosofia primeira teria como objeto não apenas a substância imóvel, mas também as substâncias sensíveis – estas, porém, na medida em que são tomadas enquanto seres. A física, por outro lado, teria como objeto de estudo as substâncias sensíveis na medida em que as considera enquanto dotadas de movimento. Pois bem, a análise realizada por Aristóteles no livro Λ da *Metafísica* indica que há um princípio que é mais básico do que os princípios da natureza física, o que evidencia o caráter fundamental de tal princípio. Nesse sentido, esse princípio comum cobre todas as coisas que são (o que inclui seres móveis e seres imóveis), de modo que, na medida em que as substâncias físicas dependem de e levam a esse princípio mais fundamental, que é a substância imóvel, elas (as substâncias físicas) também caem sob o escopo daquela ciência que é mais fundamental e que trata da substância imóvel. Em outras palavras, dado que as substâncias naturais possuem uma relação de dependência com um princípio mais básico que é comum a todas as substâncias, instaura-se, devido à existência de tal princípio, uma ciência que é universal porque primeira.

Como visto no capítulo anterior, essa relação de dependência das substâncias sensíveis com a substância imóvel caracteriza, para Patzig (1979) e Frede (1987), uma causalidade de tipo formal. Stephen Menn (III γ 1, p. 10), por outro lado, afirma que quando Aristóteles, ao introduzir as séries de termos opostos em *Metaph.* $\Lambda 7$, chega ao princípio de todas as coisas, a causalidade formal estaria completamente descartada. Não apenas em $\Lambda 7$, porém, Menn descarta a causalidade formal; como observei na seção 3.3, o ponto principal da crítica do autor às posições de Patzig e Frede diz respeito à inviabilidade de uma causa formal operante no domínio das substâncias. No entanto, se as considerações deste capítulo estiverem

corretas, elas podem favorecer interpretações que seguem a linha das de Patzig e Frede, sobretudo se o capítulo de *Metaph.* $\Lambda 7$ puder ser lido à luz do livro Iota do mesmo tratado.

No livro Iota da *Metafísica*, como notei a partir da posição de Almeida (2014), Aristóteles considera que em diversos domínios, tais como o dos sons, o das figuras geométricas, e o das cores, há algo que é “o um”. Este “um” se caracteriza pela função de ser princípio de uma dada multiplicidade e, além disso, um princípio que conferiria cognoscibilidade ou inteligibilidade aos membros dessa multiplicidade. Foi possível também notar que Aristóteles estende esse conteúdo à categoria da substância, de modo que, assim como no domínio das cores o um que se deve buscar é uma cor, também no domínio das substâncias o um que se deve buscar é uma substância (cf. *Metaph.* I2, 1054a11-13). A partir disso, se, do mesmo modo que concebemos o triângulo como o um e como princípio de cognoscibilidade na série formada pelas figuras pudermos também conceber a substância imaterial como o um e como princípio de cognoscibilidade no domínio das substâncias (o que a inclusão da substância imaterial como princípio unificador em *Metaph.* $\Lambda 7$ poderia sugerir), teremos uma via favorável a posições que defendem uma causalidade formal entre a substância imaterial e as substâncias sensíveis.

Cabe ainda observar que, diferentemente das propostas de Patzig e Frede, que fundamentam suas posições em uma relação de significação focal (ou $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$), a hipótese aqui levantada, a saber, a de que Aristóteles pudesse ter concebido o domínio das substâncias como unificado a partir de uma relação ou modelo $\tau\acute{\omega}\ \acute{\epsilon}\phi\epsilon\zeta\eta\varsigma$, tem a vantagem de dar conta não apenas dessa possível relação de causalidade formal entre a substância imaterial e as substâncias sensíveis, mas também da cosmologia presente no livro Λ da *Metafísica*. A mesma estrutura metafísica, assim, poderia abarcar tanto uma relação de prioridade no plano lógico-conceitual quanto uma relação de ordem cosmológica. Em ambos os casos, estaria garantida a relação de dependência da substância sensível com um princípio que lhe é mais fundamental e que parece garantir que ambos os tipos de substância – a sensível e a imaterial – caíam sob o escopo da mesma ciência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os pontos aqui examinados sugerem, em primeiro lugar, que Aristóteles não parece ter concebido os dois projetos tradicionalmente associados à *Metafísica* como incompatíveis entre si. A busca por uma ciência dos primeiros princípios e causas é delineada desde o início do livro A do tratado. Nos livros Γ e E, do mesmo modo, a busca é pelos primeiros princípios e causas do ser enquanto ser; e, na medida em que o estudo do ser é identificado com o estudo da substância, é da substância que se passa a investigar os princípios e causas. O mesmo se dá no livro Λ , onde Aristóteles anuncia, de início, que a busca é pelos princípios e causas da substância ($\Lambda 1$, 1069a18-19). O que guia a investigação aristotélica em tais livros é, portanto, a busca por tais princípios e causas.

Em todos os casos, no entanto, é possível rastrear uma oscilação entre máxima universalidade e apreensão dos primeiros princípios e causas. Nos livros A, Γ e E, nota-se que a ciência buscada tem a pretensão de ser uma ciência maximamente universal; essa universalidade, porém, aponta sempre em direção a um princípio imóvel e imaterial, o que pode sugerir uma ciência buscada de natureza departamental. Embora o caso do livro Λ não tenha sido analisado em detalhes, vale mencionar que ele segue a mesma direção. Em *Metaph.* Λ , Aristóteles afirma que os princípios das coisas perceptíveis são, em sentido analógico, matéria, forma, privação e causa motora próxima. Esses princípios, porém, não são os únicos. Aristóteles nos lembra que é também preciso considerar como princípio o sol e, em última análise, um primeiro motor imóvel. A preocupação do filósofo em estabelecer uma dependência causal de todas as coisas com um princípio imóvel do movimento reforça sua crítica à posição dos que estabeleceram o número matemático como primeiro e, partir disso, conceberam diversas outras substâncias cujos princípios seriam, também, diferentes, o que resultaria em uma totalidade de natureza episódica – crítica que aparece ao final de *Metafísica* $\Lambda 10$.

Essa relação de dependência das substâncias sensíveis com a substância imaterial (o primeiro motor imóvel) caracteriza, para autores como Patzig e Frede, uma relação de significação focal ($\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$), e implica uma causalidade de tipo formal no domínio das substâncias. Stephen Menn é um dos principais críticos a tais posições e apresenta uma solução que sugere uma ciência buscada como uma ciência dos princípios (ou $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}$), de modo que a universalidade dessa ciência ou filosofia primeira deriva do fato de seu objeto de estudo, a substância imaterial, ser causa de todas as coisas. Assim, a pessoa que se ocupa da filosofia primeira pode dizer que possui conhecimento universal do ser e seus atributos na

medida em que, começando sua investigação por eles, os rastreia até os primeiros princípios como suas causas.

Menn, no entanto, descarta a possibilidade de que haja uma causalidade formal entre a substância imóvel e as substâncias sensíveis. A hipótese aqui desenvolvida se coloca contra a posição de Menn. Essa hipótese toma como ponto de partida duas considerações aristotélicas que dizem respeito à relação τῷ ἐφεξῆς. A primeira delas é um trecho de *Metaph.* Γ2 (1005a6-11), no qual Aristóteles reconhece a relação τῷ ἐφεξῆς e a relação πρὸς ἓν como duas possibilidades para a unificação do ser e do um. A segunda consideração encontra fundamento em *Metafísica* Λ1, onde o filósofo apresenta duas alternativas para a organização da totalidade (τὸ πᾶν): uma que a concebe como um certo tipo de todo (ὡς ὅλον τι), e outra que a concebe em série (τῷ ἐφεξῆς). Embora a literatura secundária costume associar a alternativa τῷ ἐφεξῆς ao modelo cosmológico de Espeusipo, no qual a totalidade seria de natureza episódica, argumentei que esse modelo possa ser uma referência à própria doutrina de Aristóteles e que os itens constituintes de tal modelo, em alguns casos, apresentam entre si uma conexão que não pode ser considerada trivial. A partir disso, sugeri a possibilidade de que Aristóteles tivesse concebido o domínio das substâncias como unificado através do modelo τῷ ἐφεξῆς.

O modelo τῷ ἐφεξῆς parece ter a vantagem de comportar diferentes relações entre seus itens constituintes. Além de funcionar em uma relação de ordem lógico-conceitual, o modelo também parece funcionar em modelos cosmológicos. Isso nos permite conceber uma unificação do domínio das substâncias que dê conta de estabelecer ambas as relações. Sugeri indícios de uma relação τῷ ἐφεξῆς na cosmologia de Aristóteles a partir de *Metaph.* Λ8, onde é considerado que cada um dos movimentos dos astros é causado por uma substância eterna e imóvel, e que, nessa pluralidade de substâncias ou motores imóveis, há uma que é primeira, outra que é segunda, e assim por diante, seguindo a mesma ordem do movimento dos astros.

Para o funcionamento da relação τῷ ἐφεξῆς do ponto de vista lógico-conceitual, considere a possibilidade de que o texto de *Metafísica* Λ7, no qual Aristóteles introduz a substância imaterial como princípio unificador, possa ser lido à luz do livro Iota do mesmo tratado. Em *Metaph.* Iota, o Estagirita considera que, em diversos domínios, há algo que é “o um”, que é caracterizado por ser um princípio que confere cognoscibilidade a uma dada multiplicidade de entes. Esse princípio é característico, por exemplo, ao caso das figuras geométricas, que é concebido por Aristóteles através da relação τῷ ἐφεξῆς. Na série das figuras, o item primeiro é o triângulo, e é ele que serve de medida e que confere

cognoscibilidade às demais figuras que constituem a série. Além disso, ainda no livro Iota, Aristóteles estende esse conteúdo ao domínio da substância. Ele considera que, tal como nas cores, em que o um que se busca é uma cor, também no caso das substâncias o um que se busca é uma substância. Se, de fato, a substância imaterial introduzida como princípio unificador em *Metaph.* $\Lambda 7$ for o um no domínio das substâncias, isso abre caminho para que essa substância imaterial seja concebida como o princípio de cognoscibilidade entre as substâncias. Isso favoreceria, contrariamente ao que sustenta Menn, uma possível causalidade de tipo formal entre a substância imóvel e as substâncias sensíveis.

Além disso, ainda que Aristóteles afirme que o objeto de estudo da filosofia primeira seja a substância imaterial, pode-se também afirmar que cai no escopo de tal disciplina a substância sensível, mas na medida em que esta é tomada enquanto ser. Com efeito, o fato de Aristóteles mostrar que a substância sensível depende de um princípio mais básico e fundamental tem duas implicações. A primeira é que o princípio imaterial não se restringe ao domínio da substância imaterial, mas ele se estende ao domínio da substância sensível. Assim, como também sugere Menn (*I γ 1*, p. 15), dado que esse princípio comum atravessa diferentes domínios e abre um caminho que nos leva das coisas naturais ao princípio imaterial, as substâncias sensíveis, ainda que sejam objeto da física, também caem sob o domínio da filosofia primeira – porém “[...] apenas na medida em que há uma cadeia causal que conduz delas ao ἀρχή imóvel”. Para irmos um pouco além da posição de Menn, talvez seja possível distinguir dois modos de considerar a substância sensível, como sugeri no decorrer do trabalho: na medida em que a substância sensível é considerada enquanto ser, ela cai sob o escopo da filosofia primeira; por outro lado, na medida em que ela é considerada enquanto dotada de movimento, a substância sensível cai sob o escopo da física.

A segunda implicação de a substância sensível depender de um princípio mais básico e fundamental é a confirmação de que o condicional de *Metaph.* E1 (1026a29-32) é satisfeito; ou seja, a existência de uma substância imóvel que é anterior às demais, e da qual tudo depende, funda uma ciência cuja universalidade se deve à própria natureza de tal substância: uma ciência universal porque primeira.

Por fim, se quisermos agora voltar a tratar a questão em termos de teologia e ontologia, seria preciso, em primeiro lugar, diferenciar os dois sentidos de “teologia” em Aristóteles: o sentido negativo, usado como referência ao que faziam os poetas mitologizantes; e o sentido positivo, usado como referência ao estatuto privilegiado de uma das filosofias teóricas, a filosofia primeira. Levando em consideração o sentido positivo,

portanto, talvez seja possível dizer que a ciência buscada aristotélica se caracteriza, fundamentalmente, como uma ciência teológica, mas, dado o caráter universal de seu objeto, ela se caracteriza, ao mesmo tempo, como uma ciência ontológica. Com efeito, o trecho final de *Metafísica* E1 (1026a30-32) também deixa claro que cabe à filosofia primeira não apenas tratar da substância imóvel, mas também teorizar a respeito do ser enquanto ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, W. D. A aporia 11 e o projeto aristotélico de fundação da filosofia primeira. *In: ANGIONI, Lucas (Org.). Lógica e Ciência em Aristóteles*. Campinas: Editora PHI, 2014, p. 331-368.
- ANGIONI, L. Aristóteles. *Metafísica: Livros IV e VI*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 14. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2007.
- AUBENQUE, P. *O Problema do Ser em Aristóteles: Ensaio sobre a Problemática Aristotélica*. Tradução de Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Filosofia).
- _____. Sur l'inauthenticité du livre K de la Métaphysique. *In: AUBENQUE, P.; BRUNSCHWIG, J.; DÉCARIE, V.; DE MURALT, A.; MANSION, A.; MOREAU, J. Études Aristotéliennes : Métaphysique et Théologie*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1985. p. 288-314.
- BARNES, J. Metaphysics. *In: BARNES, Jonathan (ed.). The Cambridge Companion to Aristotle*. New York: Cambridge University Press, 1995. p. 66-108.
- BARNES, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. 2 vols. New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- BEKKER, I. (Ed.). *TQN META TA ΦΥΣΙΚΑ*. Berlin: G. Reimer, 1831.
- BERTI, E. A causalidade do motor imóvel segundo Aristóteles. *In: BERTI, Enrico. Novos Estudos Aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica*. Tradução de Silvana Cobucci Leite, Cecília Camargo Bartalotti e Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011a. p. 537-556.
- _____. A teologia de Aristóteles. *In: BERTI, Enrico. Novos Estudos Aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica*. Tradução de Silvana Cobucci Leite, Cecília Camargo Bartalotti e Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011b. p. 453-468.
- _____. Aristotele. *Metafísica*. Bari: Laterza, 2017.
- _____. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.
- BONITZ, H. *Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit*. 2 vols. Bonn: Marcus, 1848-1849.
- BROADIE, S. A Science of First Principles (Metaphysics A 2). *In: STEEL, Carlos (Ed.). Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 43-67.
- CHRIST, W. *Aristotelis Metaphysica*. Leipzig: Teubner, [1886] 1906.
- DÉCARIE, V. L'authenticité du livre K de la *Métaphysique*. *In: AUBENQUE, P.; BRUNSCHWIG, J.; DÉCARIE, V.; DE MURALT, A.; MANSION, A.; MOREAU, J. Études Aristotéliennes : Métaphysique et Théologie*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1985. p. 265-287.

_____. La Physique porte-t-elle sur des « non-séparé » ? In: AUBENQUE, P.; BRUNSCHWIG, J.; DÉCARIE, V.; DE MURALT, A.; MANSION, A.; MOREAU, J. *Études Aristotéliciennes : Métaphysique et Théologie*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1985b. p. 7-9.

DENNISTON, J. D. *The Greek Particles*. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1954.

DE VOGEL, C. J. The Legend of the Platonizing Aristotle. In: DÜRING, I.; OWEN, G. E. L. (eds.). *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1960. p. 248-256.

DÜRING, I. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg: Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, V, 1957.

EMDE BOAS, E. et al. *The Cambridge Grammar of Classical Greek*. New York: Cambridge University Press, 2019.

FAZZO, S. *Commento al Libro Lambda della Metafisica di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 2014.

FEREJHON, M. T. Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science. In: *Phronesis*, Vol. 25, No. 2, p. 117-128, Aristotle Number, 1980.

FREDE, M. The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics. In: FREDE, Michael. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. p. 81-95.

_____. Metaphysics $\Lambda 1$. In: FREDE, Michael; CHARLES, David (Eds.). *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press, 2000. p. 53-80.

HAHN, R. Aristotle as Ontologist or Theologian? Or, Aristotelian Form in the Context of the Conflicting Doctrines of Being in the *Metaphysics*. In: *The Southwestern Journal of Philosophy*, Vol. 10, No. 1 (Spring), p. 79-88, 1979.

HALPER, E. C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics: Books Alpha-Delta*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.

JAEGER, W. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923.

_____. *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

JUDSON, L. Aristotle. *Metaphysics: Book Λ* . Oxford: Clarendon Press, 2019.

KIRWAN, C. *Aristotle Metaphysics: Books Γ , Δ , and E*. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1993.

LAKS, A. Metaphysics $\Lambda 7$. In: FREDE, Michael; CHARLES, David (Eds.). *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press, 2000. p. 207-243.

LLOYD, A. C. Genus, Species and Ordered Series in Aristotle. In: *Phronesis*, Vol. 7, No. 1, p. 67-90, 1962.

LÓIO, A. M. Aristóteles. *Sobre a alma*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

LOUX, M. J. *Metaphysics: A contemporary introduction*. 3^a ed. New York and London: Routledge, 2006.

MANSION, A. Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: Textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. p. 123-176.

MARTÍNEZ, T. C. Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

MENN, S. *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*. Disponível em: <<https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrebereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents>>. Acesso em: 15 ago. 2022.

_____. The Editors of the "Metaphysics". In: *Phronesis*, Vol. 40, No. 2, p. 202-208, 1995.

MICHELET, K. L. *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*. Paris: J. A. Mercklein, 1836.

NATORP, P. Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik. In: *Philosophische Monatshefte*, Heidelberg, v. 24, p. 37-65, 540-574, 1888.

NATALI, C. *Aristóteles*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Paulus, 2016.

OWEN, G. E. L. Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle. In: DÜRING, I.; OWEN, G. E. L. (eds.). *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1960. p. 163-90.

OWENS, J. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Medieval Thought*. 3ª ed. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.

PATZIG, G. Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics*. In: BARNES, Jonathan; SCHOFIELD, Malcolm; RICHARD, Sorabji (Eds.). *Articles on Aristotle*. London: Duckworth, 1979. Vol. 3. Cap. 3, p. 33-49.

RAPP, C. The Principles of Sensible Substance in Metaphysics Λ 2-5. In: HORN, Christoph. *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*. Berlin: De Gruyter, 2010. p. 87-117.

REALE, G. Aristotele. *Metafisica*. 3ª ed. Milano: Rusconi, 1997.

_____. *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*. Translated by John R. Catan. New York: State University of New York Press, 1980.

REINER, H. O surgimento e o significado original do nome *Metafísica*. In: ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: Textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. p. 93-122.

REEVE, C. D. C. Aristotle. *Metaphysics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2016.

_____. Aristotle. *Physics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2018.

_____. Aristotle. *Politics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1998.

ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics: A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, [1924] 1997.

_____. *Metaphysica*. In: *The works of Aristotle translated into English*. Vol. VIII: *Metaphysica*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1928.

SALIS, R. La causalidad del motor inmóvil según Pseudo-Alejandro. In: *Estud.filos*, n. 40, p. 199-221, 2009.

_____. The Unity of Aristotle's *Metaphysics*: Book E according to the Interpretation of the Ancient Commentators. In: *Journal of Ancient Philosophy*. São Paulo, vol. 12, n. 1, p. 89-132, 2018.

SHIELDS, C. *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

SCHWEGLER, A. *Die Metaphysik des Aristoteles: Grundtext, Übersetzung und Commentar, nebst Erläuternden Abhandlungen*. 4 vols. Tübingen: L. Fr. Fues, 1847-1848.

ZELLER, E. Bericht. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlin, v. 1, n. 2, p. 264-271, 1889.

ZILLIG, R. A ciência do ser enquanto ser e o estudo da substância (Metafísica Γ e Z). In: *Journal of Ancient Philosophy*, 3 (1), p. 1-19, 2009.

ZINGANO, M. As categorias de Aristóteles e a doutrina dos traços do ser. In: *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 2, p. 225-254, outubro, 2013a.

_____. Dispersão Categorical e Metafísica em Aristóteles. In: *Discurso* (33), p. 9-34, 2003. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38063>>. Acesso em: 20 nov. 2017.

_____. Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 17, n. 2, p. 395-432, 2013b.