

Wellington Damasceno de Almeida

**METAFÍSICA X (*Iota*) 2:
SOBRE A DÉCIMA PRIMEIRA APORIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Lucas Angioni.

Campinas – 2010

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

AL64m Almeida, Wellington Damasceno de
Metafísica X (Iota) 2: sobre a Décima Primeira Aporia /
Wellington Damasceno de Almeida. -- Campinas, SP : [s. n.],
2010.

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

**1. Aristóteles. 2. Um (Filosofia). 3. Princípio (Filosofia).
4. Universal (Filosofia). 5. Substância (Filosofia). 6. Essência
(Filosofia). I. Angioni, Lucas. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

Título em inglês: Metaphysics X (Iota) 2: On the Eleventh Aporia

**Palavras chaves em inglês (keywords) : One (The One in philosophy)
Principle (Philosophy)
Universals (Philosophy)
Substance (Philosophy)
Essence (Philosophy)**

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

**Banca examinadora: Lucas Angioni, Fernando Eduardo de Barros
Rey Puente, Rafael Zillig**

Data da defesa: 29-03-2010

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 29 de março de 2010, considerou o candidato **WELLINGTON DAMASCENO DE ALMEIDA** aprovado.

Prof. Dr. Lucas Angioni

A handwritten signature in blue ink, written over a horizontal line. The signature is cursive and appears to read "Lucas Angioni".

Prof. Dr. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente

A handwritten signature in blue ink, written over a horizontal line. The signature is cursive and appears to read "Fernando Rey Puente".

Prof. Dr. Raphael Zillig

A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is cursive and appears to read "Raphael Zillig".

A meus pais, João e Emília, e a Mirela.

AGRADECIMENTOS

Presto sinceros agradecimentos sobretudo ao Prof. Lucas Angioni (Unicamp) por colocar à minha disposição seus amplos conhecimentos em filosofia, me orientando criteriosamente nesses estudos, com valiosas sugestões e incisivas objeções, as quais proporcionaram à minha pesquisa paulatinos melhoramentos ao longo do tempo.

Também presto agradecimentos aos membros da Banca Examinadora, Prof. Dr. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG) e Prof. Dr. Raphael Zillig (UFRGS), por aceitarem o convite para participar de minha Defesa de Mestrado e por colocarem toda a experiência e formação que possuem à disposição de minha pesquisa, conferindo os resultados a que cheguei e propondo mudanças que, certamente, contribuirão para etapas futuras de meus estudos.

Agradeço também aos meus amigos, Carlos Alexandre Terra, Thiago Silva Freitas Oliveira, e, sobretudo, Francine Maria Ribeiro e Mateus Ricardo Fernandes Ferreira, pelas muitas conversas que tivemos sobre a filosofia de Aristóteles, as quais, embora informais, ajudaram a repensar e melhor organizar as idéias que demarcam essa pesquisa.

Por fim, agradeço à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) por disponibilizar recursos financeiros que foram imprescindíveis para alcançar os resultados apresentados nas páginas que se seguem.

RESUMO:

Nas páginas que se seguem, o leitor encontrará um estudo detalhado sobre aquele que é considerado por Aristóteles o mais difícil entre os impasses formulados em *Metafísica III (Beta)* e que é respondido no capítulo 2 do livro X (*Iota*): a *Décima Primeira Aporia*. Em tal aporia, Aristóteles rivaliza (i) a concepção que os antigos *Physiologoi* tinham do *Um*, em que tal princípio é concebido como uma *natureza subjacente* que extrapola os contornos demarcados pela noção de *Um*, e (ii) a perspectiva platônico-pitagórica, que prefere conceber o *Um em si mesmo*, segundo as suas próprias determinações internas e desprovido de qualquer articulação com alguma realidade que lhe seja exterior.

Palavras-chave: Aristóteles, Um (*to hen*), Princípio (*archê*), Universal (*katholon*), *Ousia*.

ABSTRACT:

In the following pages, the reader will find a detailed study of what Aristotle considered the most difficult aporia formulated in *Metaphysics III (Beta)*, which is answered in chapter 2 of Book X (*Iota*): the *Eleventh Aporia*. In such *aporia*, Aristotle rivals: (i) the conception assumed by the ancient *Physiologoi*, which takes the *One* to be an *underlying nature* whose being is not exhausted by being *One*, and (ii) the Platonic-Pythagorean view, which prefers to conceive the *One in itself*, according to its own determinations and apart from any connection with some reality outside it.

Keywords: Aristotle, One (*to hen*), Principle (*archê*), Universal (*katholon*), *Ousia*.

S U M Á R I O

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1: Discussão Preliminar para <i>Metafísica X (Iota) 2</i>	23
Seção I – Origens da Filosofia: Jônicos.....	23
Seção II – Origens da Filosofia: Pluralistas.....	28
Seção III – Pitagóricos, Platão e a <i>Décima Primeira Aporia</i>	38
CAPÍTULO 2: Sobre a Tese de que Nenhum Universal é <i>Ousia</i>	49
Seção I – Origens do Platonismo.....	49
Seção II – <i>Metafísica VII (Zeta) 13, 1038b 9-15</i>	55
Seção III – <i>Metafísica VII (Zeta) 13, 1038b 15-16</i>	62
Seção IV – <i>Ousiai</i> e Entidades Particulares.....	74
Seção V – Contra os Princípios Universais.....	78
Seção VI – Tipos de Conhecimento e Pronunciamentos Universais.....	88
Seção VII – <i>Metafísica X (Iota) 2, 1053b 16-24</i>	98
CAPÍTULO 3: Sobre o Desfecho da <i>Décima Primeira Aporia</i>	101
Seção I – Breve Recapitulação das Discussões Antecedentes.....	101
Seção II – <i>Metafísica X (Iota) 2, 1053b 24 - 1054a 19</i>	102
Seção II – Questões Residuais.....	112
BIBLIOGRAFIA.....	117

INTRODUÇÃO

A *Metafísica* de Aristóteles é, sem sombra de dúvida, uma das obras filosóficas mais comentadas e discutidas em toda a história da filosofia. Ainda hoje, no entanto, não podemos considerá-la uma obra plenamente estudada, esgotada pelas numerosas e detalhadas interpretações que os estudiosos lhe conferiram. A razão disso não repousa apenas na dificuldade que os especialistas têm para confluírem em acordo sobre os temas pertinentes à obra – o que, talvez, nem seja possível de ocorrer – mas, sobretudo, em uma razão bem mais simples e primitiva em uma pesquisa: enquanto alguns “setores” da *Metafísica* receberam um volume enorme de atenção e pesquisa – por razões que não convém abordar aqui – outros foram deixados de lado.

O enorme volume de bibliografia produzido sobre a *Metafísica* de Aristóteles oculta, portanto, uma distribuição irregular e absolutamente setORIZADA dos esforços dos especialistas. Se os livros centrais da *Metafísica* – os livros VII (*Zeta*), VIII (*Heta*) e IX (*Theta*) – foram minuciosamente examinados em inúmeros livros e artigos que perfazem resultados já bem consolidados, não se pode dizer o mesmo dos livros restantes. É claro que o livro IV (*Gamma*) também já alcançou o seu papel de destaque nesse cenário, e, em menor proporção, também o livro XII (*Lambda*). Mesmo os livros XIII (*My*) e XIV (*Ny*) já exibem alguma bibliografia bem estabelecida. No entanto, quando consideramos o livro X (*Iota*) da *Metafísica*, objeto de nossa pesquisa, essa irregular distribuição de esforços se revela de maneira explícita. Afinal, há pouquíssima bibliografia sobre o livro *Iota*.

Esse cenário faz crer que tais escritos não sejam dignos de nenhum prestígio, como se as discussões ali envolvidas fossem de pouca importância para a obra de Aristóteles e, por isso mesmo, tenham sido deixadas de lado pelos especialistas. No entanto, olhando com mais cuidado, não é difícil encontrar boas razões para justificar a candidatura do livro *Iota* da *Metafísica* a objeto de pesquisa.

A articulação de tal livro com o plano geral da *filosofia primeira* é clara. Os capítulos 3-7 desenvolvem o que ficou estabelecido, em *Metafísica* IV 2, como as *formas do Um e do Múltiplo*¹, a saber, o *mesmo*, o *outro*, o *semelhante*, o *dessemelhante*, o *igual*, o *desigual*... e ainda versam sobre a noção de contrariedade, ou ainda, sobre os *contrários*, os quais, em última instância, conforme foi reconhecido no livro *Gamma*², se reduzem ao *Um* e ao *Múltiplo*³.

Além disso, Aristóteles encerra o livro X refutando as formas platônicas. No capítulo 9, Aristóteles procura saber por que certos contrários são *distintos em espécie* (como *triângulo e círculo*, *homem e cavalo*), ao passo que outros não (como *branco e negro*, *macho e fêmea*); a partir dos resultados obtidos, Aristóteles refuta as formas platônicas, no capítulo 10, alegando que os contrários “corruptível” e “incorruptível” são *distintos em espécie* e se atribuem *necessariamente*, de modo que o homem não pode ser, por um lado, corruptível, e, por outro, incorruptível – o que, na doutrina de Platão, presume-se, seria preciso admitir.

No entanto, é sobretudo no capítulo 2 do livro *Iota* que encontramos as principais razões para empreender estudos nos quais tal livro figure como objeto de investigação. De fato, a sua articulação com o livro *Beta*, o *Livro das Aporias*, é evidente. O capítulo 2 de *Metafísica Iota* é inaugurado pela *Décima Primeira Aporia*⁴, aquela que Aristóteles descreve como sendo a mais importante das dificuldades formuladas em *Metafísica* III (*Beta*): “o que é o mais difícil e envolve o maior impasse”⁵, “o mais difícil de considerar, e o mais necessário para conhecer a verdade”⁶. Com efeito, é no capítulo 2 do livro *Iota* que Aristóteles confronta a concepção que os antigos *Physiologoi* tinham da noção de *Um* (*hen*), em que tal princípio consiste em uma *natureza subjacente*, com a perspectiva rival, partilhada pelos Pitagóricos e por Platão, que concebe o *Um em si mesmo*, à maneira dos Itálicos, desprovido de qualquer articulação com alguma realidade que extrapole os limites encerrados na própria noção de

¹ Aristóteles, *Metafísica* X 3.

² Idem, *Metafísica* IV 2, o capítulo todo, mas, sobretudo, a partir de 1003b 19ss.

³ Ibidem, 1004b 27ss.

⁴ Seguindo a numeração proposta por Ross, 1924, pp. 222, 233-4.

⁵ Aristóteles, *Metafísica* III 1, 996a 4ss. Salvo em menção contrária, as traduções aqui citadas são do professor Lucas Angioni.

⁶ Aristóteles, *Metafísica* III 4, 1001a 4ss.

Um. O desfecho emblemático dessa última alternativa é a tese platônico-pitagórica de que o *Um em si mesmo* é a *ousia*⁷ de todas as coisas⁸.

Por tratar da *Décima Primeira Aporia*, o capítulo 2 de *Metafísica Iota* desfruta de fortes vínculos com outros livros da *Metafísica*. A tese dos *Estudiosos da Natureza*, “aqueles que primeiro filosofaram”⁹, que considera o *Um* como uma *natureza subjacente*, articula o livro *Iota* com os relatos dos capítulos 3-7 de *Metafísica I (Alpha)*, que tratam do surgimento da filosofia entre os adeptos da Escola Jônica e de seu desenvolvimento através das concepções dos Pluralistas, até alcançar a doutrina dos Pitagóricos e a filosofia de Platão. Além disso, para enfrentar esse impasse, no capítulo 2 de *Metafísica X*, Aristóteles recorre à polêmica tese de que *nenhum universal é ousia*, aludindo ao fato de já ter tratado desse assunto em outros contextos – “conforme foi dito nas discussões a respeito da *ousia* e do *Ente*”¹⁰ – fazendo clara remissão ao livro VII (*Zeta*) da *Metafísica*, sobretudo, aos capítulos 13-16, nos quais a doutrina das Idéias é combatida.

Por essas razões, o capítulo 2 do livro *Iota* da *Metafísica* assume posição estratégica para os nossos empreendimentos, porque nos permite iniciar os estudos em tal livro com o apoio de perspectivas oriundas de textos da *Metafísica* cujos estudos já estão mais bem estabelecidos. Assim, evitaremos que os resultados a que chegarmos figurem como discussões totalmente desconectadas daquelas que orbitam outros textos da *Metafísica* ou mesmo de outras obras de Aristóteles, a ponto de assumirem as feições exóticas de um território nunca antes desbravado. Desse modo, orientaremos as nossas investigações pela mais importante das aporias, a *Décima Primeira*, cujo tratamento é dado no capítulo 2 do

⁷ De modo geral, o termo *ousia* aparece em dois sentidos nas obras de Aristóteles. Em alguns contextos, o termo está fortemente associado a entidades individuais e é traduzido como *substância*. Em outros contextos, o termo designa uma entidade dotada de primazia e que tem papel protagonista na realidade de algo. Nesse caso, trata-se da *ousia de alguma coisa*, e o termo é traduzido como *essência*. No entanto, em vários contextos, é difícil decidir por um desses sentidos; de fato, em certas passagens, Aristóteles parece lidar com os dois sentidos simultaneamente, pressupondo um vínculo forte entre ambos. Por isso, faremos uso apenas da sua forma transliterada (e não de uma tradução), na tentativa de evitar que algum desses sentidos seja assumido de maneira unilateral. Code (1997, pp. 357-358), Wedin (2000, p. 363) e Lacey (1965, p. 56) fazem essa distinção. Lesher (1971, p. 176) e Harter (1975, p. 9) a recusam.

⁸ Cf. *Metafísica* I 5, 987a 2ss., I 6, 987b 22ss. e, sobretudo, III 1, 996a 4ss. e III 4, 1001a 4ss.

⁹ Aristóteles, *Metafísica* I 3, 983b 6ss.

¹⁰ Idem, *Metafísica* X 2, 1053b 16ss.

livro *Iota*, e reservaremos para etapas futuras de nossa pesquisa o exame dos demais capítulos de *Metafísica X*.

Nas páginas que se seguem, o leitor encontrará uma divisão de assuntos que é orientada sobretudo pela partição que impomos ao próprio capítulo 2 do livro *Iota*, de tal modo que cada capítulo de nossa dissertação seja governado por um trecho que lhe será correlato no interior do capítulo 2 do livro *Iota*. Como decorrência da divisão imposta ao capítulo que é objeto de nossa investigação, nossa dissertação será composta por três capítulos.

O capítulo I, intitulado “DISCUSSÃO PRELIMINAR PARA METAFÍSICA X (*Iota*) 2”, é governado pelas linhas 9-16 de 1053b, as quais introduzem a discussão que tomará conta do capítulo 2 do livro *Iota*, bem como de nossa dissertação. Conforme anunciamos algumas linhas atrás, trata-se da *Décima Primeira Aporia*, que rivaliza a tese dos antigos *Physiologoi*, proponentes do *Um* como uma *natureza subjacente*, com a tese dos Pitagóricos e de Platão, que preferem conceber o *Um em si mesmo*, desprovido de qualquer articulação com uma *natureza subjacente*.

Norteados por essa passagem do livro *Iota*, o nosso primeiro capítulo procurará introduzir o leitor nessa disputa e mostrar como a noção de *Um* começa a ganhar os contornos de um princípio entre os *Physiologoi* materialistas da Escola Jônica – sobretudo com Tales, Anaxímenes e Heráclito – que concebiam o *Um* como um elemento de natureza material, subjacente em tudo o que existe, como se todas as coisas fossem fundamentalmente *uma*, a matéria comum que as constitui.

Também passaremos pela doutrina dos Pluralistas, em especial, de Anaxágoras e Empédocles, os quais ainda propunham o *Um* como uma *natureza subjacente*, porém, já não o faziam como se ele fosse um princípio material, tal como ocorria entre os Jônicos, mas, sim, como um princípio motor capaz de conferir movimento e organização à natureza – para Anaxágoras, tal princípio era o *nous*, a *Inteligência da Natureza*, para Empédocles, a *philia* (*Amizade*).

Por fim, tomaremos conhecimento de um modo peculiar de conceber os princípios, o qual Aristóteles relata ter sido introduzido pelos Pitagóricos. Segundo Aristóteles, a partir da doutrina dos Itálicos, o *Um* deixa de ser concebido em articulação com uma *natureza*

subjacente, como ocorria entre os Jônicos e Pluralistas, e passa a ser considerado segundo as suas próprias determinações internas, desarticulado de qualquer realidade que lhe seja exterior. Trata-se do modo *em si mesmo* de conceber o *Um*, modo introduzido pelos Pitagóricos e que, mais tarde, protagonizaria a filosofia de Platão.

De acordo com essa leitura, o capítulo 2 do livro *Iota* recupera todo o relato de *Metafísica* I 3-7 e o articula com a mais importante das aporias do livro *Beta*, a décima primeira¹¹, operando, assim, como desfecho de uma disputa que, sob o olhar de Aristóteles, teria percorrido a filosofia desde os seus fundadores, os Jônicos, até a filosofia de Platão, seu mestre.

Por sua vez, o capítulo II, intitulado “SOBRE A TESE DE QUE NENHUM UNIVERSAL É *OUSIA*”, é governado pelas linhas 16-24 de 1053b, trecho em que Aristóteles rapidamente recusa a tese platônico-pitagórica de que o *Um em si mesmo* é *ousia* de todas as coisas, introduzindo como justificativa a já mencionada tese de que *nenum universal é ousia*. O contraste entre universalidade e *ousialidade*, patente nessa tese, é freqüentemente evocado por Aristóteles nos contextos em que se combate a *Teoria das Idéias*, e é em torno dele que o nosso segundo capítulo será configurado.

Partiremos de uma rápida reconstrução da doutrina platônica das Idéias, tratando das influências que ela recebeu da filosofia de Heráclito e de como chegou ao seu emblemático desfecho na tese de que o *Um em si mesmo é ousia de tudo*. Nesse percurso, passaremos pelo pressuposto platônico que fundamenta esse desfecho e que confere proporção direta entre universalidade e primazia. De fato, na doutrina de Platão, as formas dotadas de maior grau de universalidade são também dotadas de maior grau de primazia.

Para desarticular essa proporção direta entre universalidade e primazia, Aristóteles evoca a tese de que *nenum universal é ousia*. Por isso, recuaremos para *Metafísica* VII (*Zeta*) 13 e enfrentaremos os dois principais argumentos oferecidos por Aristóteles em favor dela¹². No primeiro (e mais importante) argumento, a *ousia* é contrastada com aquilo que é

¹¹ Idem, *Metafísica* III 1, 996a 4ss., III 4, 1001a 4ss.

¹² Idem, *Metafísica* VII 13, 1038b 9ss.

universal na exata medida em que possui uma relação *exclusiva (idion)* com aquilo de que ela é *ousia*, ao passo que o universal sempre se impõe como algo *comum (koinon)* a várias coisas. Como resultado desse contraste, a *ousia* de algo deverá ser entendida como uma realidade encerrada em contornos particulares, totalmente desprovida de generalidade e dotada de unidade numérica, porque é apenas como uma realidade esgotada em determinações que a *ousia* pode ser *exclusiva (idion)* para a coisa da qual ela é *ousia*. Do contrário, será *comum*, como os universais, e não *exclusiva*.

Em seguida, passaremos para o segundo argumento proposto por Aristóteles em favor do contraste entre universalidade e *ousialidade*¹³; argumento tal que envolve a problemática expressão “se afirmar de algo subjacente”, a qual nos conduzirá ao texto de *Categorias*, em que o sentido de tal expressão está associado a uma predicação na qual aquilo que figura como subjacente é concebido como dotado de menor grau de generalidade do que aquilo que dele se afirma¹⁴; tal expressão também nos conduzirá aos capítulos 4 e 22 do livro I de *Segundos Analíticos*, nos quais, por sua vez, ela parece ser utilizada com um sentido que está fortemente associado às predicções heterogêneas¹⁵. Tentaremos mostrar que o sentido assumido em *Metafísica* VII 13 é um sentido mais geral e que perfaz um núcleo comum de significado pressuposto tanto em *Categorias* quanto em *Segundos Analíticos* I 4 e 22. Em *Categorias*, esse sentido geral é complementado pela exigência de homogeneidade entre os itens relacionados na expressão, ao passo que, em *Segundos Analíticos*, pela heterogeneidade. É em torno desse sentido geral, presente tanto em *Categorias* quanto em *Segundos Analíticos* I 4 e 22, que o segundo argumento de Aristóteles¹⁶ contra a tese de que *nenhum universal é ousia* se configura.

Veremos também algumas passagens em que Aristóteles reforça o vínculo da noção de *ousia* com a noção de particular, isto é, com a noção de uma realidade que se posiciona como extremo desprovido de generalidade no interior da categoria das *ousiai*. Sobretudo, veremos como o trecho final do capítulo 6 de *Metafísica Beta* impõe como conseqüência de

¹³ Ibidem, 1038b 15ss.

¹⁴ Conferir, sobretudo, o capítulo 2 de *Categorias*.

¹⁵ Cf. *Segundos Analíticos* I 4, 73b 5ss., I 22, 83a 24ss., 83b 17ss. Esse sentido aparece também em *Metafísica* IV 4, 1007a 33ss.

¹⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica* VII 1038b 15ss.

se conceber os princípios como universais – concepção assumida pelos Platônicos – a impossibilidade de serem *ousiai*, contrastando mais uma vez a noção de *ousia* com a universalidade e a associando com a noção de particular – o que confere articulação direta entre o capítulo 6 do livro *Beta* da *Metafísica*, o capítulo 13 do livro *Zeta*, o capítulo 2 do livro *Iota* e o capítulo 10 do livro *My*¹⁷.

Neste último capítulo, a tese platônica de que os *princípios são universais* reaparece e opera como antecedente de um condicional cujo conseqüente engendra resultados inadmissíveis que invalidariam o antecedente, isto é, a possibilidade de princípios universais. Entre esses resultados inadmissíveis estaria a impossibilidade de que as realidades provenientes desses princípios sejam *separadas* (*chôristos*).

Para compreender o caráter *separado* evocado por Aristóteles como resultado que não pode ser oriundo de princípios universais, analisaremos algumas passagens de *Metafísica* VII 14, nas quais Aristóteles assume o pressuposto platônico de que as formas são *separadas* e, a partir dele, desenvolve resultados que instauram graves inconsistências no domínio dos princípios universais, como a impossibilidade de que uma realidade proveniente de tais princípios se configure como um único objeto individual, uma vez que as formas que lhe servem como princípios seriam *separadas* e, ao que tudo indica, contáveis como realidades numericamente distintas entre si. Como exemplo desse resultado absurdo, em *Metafísica* III 6, Aristóteles afirma que, se os princípios universais (ou ainda, *aquilo que se predica em comum*) pudessem ser concebidos como *um certo isto e algo único*, “Sócrates seria vários animais: ele mesmo, o homem e o animal”¹⁸, como se cada um deles pudesse ser contado como um animal numericamente distinto dos outros.

No entanto, o resultado que melhor denuncia as dificuldades envolvidas nos pressupostos platônicos aparecerá no capítulo 9 de *Metafísica* XIII, em que Aristóteles acusa os proponentes das Idéias de terem equacionado a natureza do universal com a do particular¹⁹, como se as Idéias, embora universais, fossem tão contáveis quanto o são as

¹⁷ Comparar *Metafísica Beta* 6, 1003a 5ss., *Zeta* 13, 1038b 9ss., *Iota* 2, 1053b 16ss. e *My* 10, 1086b 21ss. e 37ss.

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica* III 6, 1003a 8ss.

¹⁹ Idem, *Metafísica* XIII 9, 1086a 31ss.

coisas particulares²⁰. Conforme veremos, Aristóteles recusa completamente essa perspectiva, precisamente porque os seus universais estão associados à indeterminação numérica, ao passo que as coisas particulares são numericamente determinadas.

Em *Metafísica* XIII 10, por exemplo, ao introduzir as diferenças que separam o conhecimento *por capacidade* (*dynamei*) e o conhecimento *em atividade* (*energeiai*), Aristóteles propõe forte contraste entre, de um lado, aquilo que é universal, e, de outro, o que é *um certo isto* (*tode ti*), associando o primeiro à indeterminação e à indefinição, ao passo que, o segundo, à determinação e à definição²¹. Com essa distinção, Aristóteles enfraquece a tese de que *o conhecimento é universal* ou *acerca de universais* – tese platônica cujas origens remontam à doutrina de Heráclito, ao modo pitagórico de conceber os princípios *em si mesmos* e às definições universais de Sócrates.

Conforme veremos, o conhecimento é universal no sentido de que versa sobre um objeto numericamente indeterminado, demarcado apenas quanto à forma que o governa. Em outras palavras, o conhecimento universal não trata de *realidades universais*, mas, sim, de realidades particulares consideradas segundo os contornos gerais que as qualificam, isto é, sem que se leve em conta a determinação numérica de um ou outro membro individual de uma dada variedade de objetos, mas apenas a forma universal que os governa.

Essa perspectiva enfraquece a primazia dos universais, conferindo a tais entidades o estatuto de meras generalizações desprovidas de realidade, as quais, por isso mesmo, não prestariam qualquer suporte ontológico às realidades individuais que lhes são subordinadas.

Em *Metafísica* XII 4 e 5, esse ponto de vista será corroborado pela rejeição parcial da tese de que *os princípios são os mesmos* para todas as coisas²². Essa tese decorre da posição assumida pelos Platônicos de que os princípios são universais: de fato, se são universais, são *comuns* (*koinon*) e, portanto, os mesmos para todas as coisas. Segundo Aristóteles, no entanto, os princípios só são os mesmos “se nos pronunciamos universalmente e por

²⁰ Cf. *Metafísica* VII 15, 1040a 8ss.

²¹ Cf. *Metafísica* XIII 10, 1087a 10ss.

²² Cf. *Metafísica* XII 4, 1070a 31ss., XII 5, 1071a 19ss. e 27ss.

analogia”²³, ou seja, os princípios só são *comuns* segundo um *modo geral* de descrevê-los, modo que passa longe de conferir aos universais o estatuto real que Platão lhes imputou.

Depois de todo esse percurso, encerraremos o nosso segundo capítulo com o apoio dos resultados obtidos até então, retornando ao capítulo 2 de *Metafísica X (Iota)*, precisamente ao trecho 1053b 16-24, tendo em vista compreender exatamente em quais termos se dá a refutação da tese platônico-pitagórica de que o *Um em si mesmo é ousia de todas as coisas*.

Por fim, o capítulo III de nossa dissertação, intitulado “SOBRE O DESFECHO DA DÉCIMA PRIMEIRA APORIA”, é governado pelo restante do capítulo 2 do livro *Iota* (1053b, linha 24 a 1054a, linha 19) e tem por objetivo localizar e entender a alternativa introduzida pelo próprio Aristóteles como possível resposta à *Décima Primeira Aporia*. Com efeito, embora não apresente qualquer argumento contra a posição dos antigos *Physiologoi*, Aristóteles não assume a posição dos *Estudiosos da Natureza*; ao menos não a assume em todos os contornos que ela envolve.

Para Aristóteles, o *Um* é um princípio tal qual *causa* ou *elemento*²⁴, e, a exemplo de como era concebido entre os *Physiologoi*, deve ser considerado como uma *natureza subjacente*. No entanto, conforme veremos, a noção aristotélica de *Um* é relativizada pela introdução de um domínio de objetos que deve ser assumido como multiplicidade correlata. De fato, o conceito aristotélico de *Um* se configura em torno da noção de um *princípio de cognoscibilidade* que atua sobre uma dada multiplicidade correlata de objetos como *medida* através da qual os objetos dessa multiplicidade são conhecidos. Assim, para cada multiplicidade específica de objetos, o *Um* há de figurar como uma medida específica, de modo que não exista uma única *natureza subjacente* que possa ser assumida como *Um*, ou ainda, como medida e princípio de cognoscibilidade, em todo e qualquer domínio de objetos – o que ocorria nas doutrinas dos *Physiologoi* materialistas, em que uma natureza material era assumida como sendo o *Um* em todos os domínios de realidades, como se todas as realidades fossem fundamentalmente *uma*.

²³ Ibidem.

²⁴ Idem, *Metafísica X* 1, 1052b 1-15.

Na última seção de nosso terceiro capítulo, para encerrar o nosso texto, também faremos rápida alusão a algumas dificuldades envolvidas na compreensão do que exatamente Aristóteles entende como *medida* de uma certa multiplicidade de coisas. Em alguns casos, Aristóteles parece se referir aos universais que figuram como *classes de primeira ordem* de um dado domínio de objetos. Em outros casos, Aristóteles parece estar interessado em localizar, no interior de um domínio de entes, aquele membro que figura como princípio e medida de todos os outros membros do domínio. No entanto, tais alusões têm apenas o papel de mencionar dificuldades residuais que deverão ser tratadas em etapas futuras de pesquisa.

CAPÍTULO I

DISCUSSÃO PRELIMINAR PARA METAFÍSICA X (*Iota*) 2

I. Origens da Filosofia: Jônicos

Sob o testemunho de Aristóteles²⁵, a filosofia surgiu fundamentalmente como uma investigação de cunho materialista. Propondo teorias sobre a constituição da realidade, ou ainda, sobre a composição do *Ente*, alguns pensadores da Escola Jônica, descritos por Aristóteles como “aqueles que primeiro filosofaram”²⁶, estabeleceram constituintes materiais como princípios imanentes de toda a realidade.

Tales de Mileto concebeu a *água* como o elemento constitutivo de todas as coisas, “por ver que o alimento de tudo é úmido e que o próprio calor surge do úmido e nele se nutre [...] e porque as sementes de todas as coisas têm a natureza úmida, e a água é o princípio da natureza para todos os úmidos”²⁷. Segundo o relato de Aristóteles, Tales foi o primeiro a introduzir um princípio material na investigação da natureza, tornando-se “o iniciador desse tipo de filosofia”²⁸.

Anaximandro de Mileto, que foi discípulo de Tales, fez opção por um princípio incorpóreo, o *Ilimitado* (*apeiron*)²⁹, sobre o qual fundou a sua filosofia. Anaxímenes de Mileto, discípulo de Anaximandro, viu no elemento *ar* uma melhor alternativa³⁰. Heráclito de Éfeso preferiu o aspecto fluxível do *fogo*³¹.

²⁵ Aristóteles, *Metafísica* I 3-7.

²⁶ *Ibidem*, 3, 983b 6ss.

²⁷ *Ibidem*, 3, 983b 18ss. Cf. Simplicio, *Física*, 23, 21 (DK 11 A 13).

²⁸ *Ibidem*, 3, 983b 18ss.

²⁹ *Física* III 4, 203b 6ss. Cf. Simplicio, *Física*, 24, 13 (DK 12 A 9).

³⁰ Aristóteles, *Metafísica* I 3, 984a 5ss. Cf. Simplicio, *Física*, 24, 26 (DK 13 A 15).

³¹ *Ibidem*, 984a 7ss., *Física* III 5, 205a 3ss. Cf. Diógenes Laércio, IX, 8; Simplicio, *Do Céu*, 94, 4; Clemente de Alexandria, *Tapeçarias*, V, 105; Plutarco, *De E apud Delphos*, 8 p. 388 E.

Não obstante as diferentes preferências relativas às coisas que deviam figurar como princípios do *Ente*, esses pensadores jônicos, fundadores da filosofia, orientaram a sua investigação pela busca do “item primeiro de que tudo se constitui, do qual tudo vem a ser e no qual, por último, tudo se corrompe”³². Por isso, quando julgaram ter encontrado o que procuravam, pensaram ter atravessado o véu da multiplicidade que acobertava a verdadeira, una e eterna natureza dos entes, uma natureza material, de alcance universal, imanente em tudo o que existe e capaz de sintetizar a totalidade das coisas manifestas em um único princípio. Reside aqui o fundamento da tese de que *tudo é um*.

Se tal natureza é a *água*, como proclamou Tales, resulta que *tudo é água*, que a natureza dos entes é *água*, que o *Ente* é essencialmente *água*. Assim, a *água* há de figurar a título de *Um* (*hen*) para o *Ente*, isto é, a título de princípio universal que confere *unidade* à totalidade da natureza. Se tal princípio é o *fogo*, opção de Heráclito, resulta que *tudo é fogo*, que o *Ente* é fundamentalmente *fogo* e que o *Um*, o princípio soberano, unificador da natureza, é o *fogo*. Se for o elemento *ar*, como pretendia Anaxímenes, resulta igualmente que a natureza essencial do *Ente* é o *ar*, e o *Um*, o fundamento que faz de toda realidade uma única natureza, é o elemento *ar*. Enfim, quer a natureza subjacente do *Ente* seja a *água*, quer o *fogo*, quer outro princípio, o desfecho, para esses filósofos, era sempre o mesmo: *tudo é um*. Assim, “em forma de matéria”³³, a noção de *Um* entrou em cena e passou a atuar como princípio supremo capaz de conferir unidade à totalidade do *Ente*.

Com essa filosofia, os Jônicos inauguraram uma perspectiva reducionista orientada a negar os aspectos dinâmicos da natureza, uma perspectiva cujo primeiro golpe incidiu sobre as noções de *geração* e *corrupção*. Ao proporem que todas as coisas, em última instância, se constituem de um único e mesmo princípio fundamental, os inauguradores da filosofia se viram compelidos a rejeitar os processos de geração e corrupção, admitindo-os apenas como meros movimentos de recombinação das partes elementares dessa natureza primária, e, por conseguinte, como incapazes de engendrar qualquer realidade fundamentalmente nova. Afinal, todos os entes se originavam a partir de uma única natureza previamente dada, se constituíam dessa natureza e, por fim, se corrompiam

³² Ibidem, 983b 8ss.

³³ Ibidem, 983b 6ss., 984a 16ss.

nessa natureza. Nesses termos, o *Ente* não sofria nenhuma alteração fundamental, mas sempre permanecia o mesmo. Nunca era *outro*, ao contrário, era sempre e essencialmente *um*.

A redução de tudo o que existe a uma natureza única, universal e eterna não é exclusividade dos filósofos da Escola Jônica, muito embora, sob a perspectiva de Aristóteles, sejam eles os fundadores dessa filosofia sintetizante. Parmênides de Eléia e Melisso de Samos, pensadores da Escola Eleata, por vezes são citados por Aristóteles como aqueles que, ao lado dos antigos *Physiologoi*, conceberam que *o todo é um*.

Em *Metafísica* I 5, Aristóteles diz o seguinte sobre Parmênides:

“[...] julgando que, à parte do ente, o não-ente não era nada, pensou que necessariamente haveria apenas uma coisa, o *Ente*, e nada mais [...]” (*Metafísica* I 5, 986b 28ss.).

Outro relato aparece em *Da Geração e Corrupção* I 8:

“Com efeito, *alguns dos antigos julgavam que o ser é necessariamente um e imóvel*; o vazio é, segundo eles, o não-ser, e nele não poderia haver movimento, visto que não existe vazio separado. *Acréscitam que também não pode haver pluralidade* porque não há nada que separe as coisas umas das outras. [...]. Então, dizem eles, *do mesmo modo é forçoso negar a existência do movimento*. Partindo desses argumentos, deixando de lado os sentidos e negligenciando-os com o pretexto de que só se deve seguir a razão, alguns ensinam que *o todo é um, imóvel e ilimitado* [...]” (*Da Geração e Corrupção* I 8, 325a 2ss.)³⁴.

Neste caso, a doutrina de Melisso também está em pauta. Sinal disso é a menção de que *o todo é ilimitado*, ao final do trecho. Parmênides, ao contrário, o concebia como *limitado*.

Em algumas passagens, Aristóteles parece tratar tanto dos Jônicos quanto desses Eleatas, e o faz de modo razoavelmente indistinto, em outras, as diferenças entre essas escolas são mais acentuadas.

Em *Física* I 8, por exemplo, encontramos o seguinte:

³⁴ Tradução de Remberto F. Kuhnen *In Os Pensadores – Pré-socráticos*, p. 158.

“De fato, os primeiros na filosofia, *buscando a verdade e a natureza dos entes*, desencaminharam-se, por assim dizer, para uma outra via, compelidos pela inexperiência, e *afirmaram que nenhum dos entes nem vem a ser nem se corrompe*, porque, por um lado, é necessário que aquilo que devém venha a ser ou a partir de ente ou a partir de não ente, mas, por outro lado, é impossível que algo venha a ser a partir de qualquer uma dessas alternativas: pois é preciso que algo esteja subjacente. Pois bem: aumentando desse modo as decorrências que daí se seguem, *afirmaram que tampouco há uma pluralidade de coisas, mas apenas o próprio Ente*”³⁵ (*Física* I 8, 191a 23ss.).

Algumas linhas à frente:

“[...] *enganaram-se a respeito de algo ainda maior, de modo a julgar que nada vem a ser e que nenhuma das demais coisas é, e suprimiram toda a geração*” (*Física* I 8, 191b 10ss.).

Nessas passagens de *Física* I 8, Aristóteles parece descrever em linhas gerais o percurso da filosofia desde o monismo material dos Jônicos, em que “nenhum dos entes nem vem a ser nem se corrompe”³⁶, até a concepção dos Eleatas, para os quais “tampouco há uma pluralidade de coisas, mas apenas o próprio *Ente*”, imóvel e imutável, desprovido de geração e corrupção.

Em *Metafísica* I 3-7, relato aristotélico de todo o itinerário que a filosofia percorreu desde o seu surgimento com os antigos *Physiologoi* até a obra de Platão, o teor das palavras de Aristóteles parece dar conta tanto dos filósofos da Escola Jônica quanto da Escola Pluralista. Vejamos o texto:

“Entre aqueles que primeiro filosofaram, a maior parte julgou que eram princípios de todas as coisas apenas os princípios em forma de matéria. De fato, *o item primeiro de que tudo se constitui, do qual tudo vem a ser e no qual, por último, tudo se corrompe – subsistindo uma realidade, modificada em suas afecções* – eis o que afirmaram ser elemento e princípio dos entes, e, por isso, *julgaram não ser verdade que vem a ser e se destrói, dado que essa natureza sempre se preservaria* - tal como não afirmamos que Sócrates vem a ser sem mais, quando ele vem a ser belo ou musical, nem afirmamos que ele se destrói, quando perde essas características,

³⁵ *Física* I 8, 191a 33ss.

³⁶ *Ibidem*, 191a 27ss.

uma vez que aquilo que subjaz, Sócrates, permanece o mesmo; de igual modo, *nenhuma das demais coisas viria a ser ou se destruiria*, dado que *sempre haveria certa natureza* (ou apenas uma, ou mais de uma) *da qual viriam a ser as demais coisas, preservando-se ela mesma*” (*Metafísica* I 3, 983b 6ss.).

Ao descrever “os que primeiro filosofaram”³⁷, bem como o resultado a que chegaram, isto é, de que há uma natureza subjacente ao *Ente*, “que sempre se preservaria”³⁸, quer ela seja “apenas uma, ou mais de uma”³⁹, Aristóteles alude, de um lado, a Tales, Anaxímenes e Heráclito, e, de outro lado, a Anaxágoras e Empédocles. Os primeiros, adeptos do monismo material, concebiam essa natureza como “apenas uma”, os outros, pluralistas, como “mais de uma”. Todos, porém, a estabeleciam como eterna e imutável.

Mais adiante, Aristóteles deixa claro que alguns dos primeiros filósofos não negaram apenas a geração e a corrupção, mas também qualquer outro tipo de mudança:

“Assim, os que bem no começo lançaram-se a esse tipo de estudo e afirmaram que *o subjacente era um só* não perceberam nenhuma dificuldade consigo mesmos, mas *alguns que afirmaram que o subjacente era um só*, como que vencidos por essa investigação, *afirmaram que o Um era não-suscetível de movimento, assim como a natureza em seu todo, e não-suscetível não apenas a geração e corrupção* (pois *isso era antigo e todos o admitiam*), *mas também a qualquer mudança de outro tipo*, e isso lhes é peculiar” (*Metafísica* I 3, 984a 27ss.).

Aos olhos de Aristóteles, portanto, entre os primeiros filósofos, para os quais a natureza do *Ente* era “apenas uma”, ou ainda, para os quais “o subjacente era um só”⁴⁰, alguns negaram o *vir a ser* e o *corromper-se*, “pois isso era antigo e todos o admitiam”⁴¹. É o caso de Tales, Anaxímenes e Heráclito, pensadores da Escola Jônica e adeptos do monismo material. No entanto, outros ainda foram mais longe e negaram também “qualquer mudança de outro tipo”⁴², como é o caso de Parmênides e, mais tarde, Melisso, para os

³⁷ *Metafísica* I 3, 983b 6ss.

³⁸ *Idem*, 983b 9, 12-13, 18.

³⁹ *Ibidem*, 983b 17ss.

⁴⁰ *Ibidem*, 984a 28ss.

⁴¹ *Ibidem*, 984a 32ss.

⁴² *Ibidem*, 984a 33ss.

quais o *Ente* seria desprovido também de multiplicidade, pluralidade, movimento e, em geral, de qualquer mudança ou alteridade de outra ordem⁴³.

Pois bem, de acordo com o relato de Aristóteles, conforme vimos até aqui, Tales, Anaxímenes e Heráclito, da Escola Jônica, cada qual com seu elemento material, fundaram a filosofia em um único princípio subjacente à totalidade do *Ente*, um princípio permeado pela unidade e pela inércia, ancorado na universalidade de seu alcance, na eternidade e na imutabilidade. Diante dessas teses, os inauguradores da filosofia se sentiram compelidos a negar a geração e a corrupção, bem como a pluralidade de coisas manifestas, assumindo tais variações da realidade como aspectos estritamente exteriores e superficiais da natureza fundamental do *Ente*. Assim, a *geração* e a *corrupção* passaram a ser concebidas como meras aparências de diversidade, mudança e alteridade, sob as quais residiria a natureza verdadeira e oculta do *Ente*, uma natureza material, imóvel e eterna, capaz de manifestar a ilusão do *vir a ser* e *corromper-se* pela recombinação de suas partes.

Com essa perspectiva, os primeiros filósofos produziram uma doutrina que sintetizava tudo o que existe sob a tutela de uma única natureza, o que levou essa doutrina a ter o seu desfecho na tese de que *tudo é um*. Esse desfecho ofereceu à noção de *Um* o sentido de um princípio supremo capaz de conferir unidade à totalidade do *Ente*. Ecos desse desfecho apareceram, mais tarde, na doutrina de Parmênides, na qual todo e qualquer tipo de mudança seria rejeitado (e não apenas os processos de geração e corrupção) em favor da existência de uma única realidade, o próprio *Ente*.

Na próxima seção, veremos como a noção de *Um* deixou de ser pensada “apenas em forma de matéria” e ganhou uma nova roupagem sob os contornos de um princípio de movimento capaz de conferir unidade, organização e dinamismo à natureza.

II. Origens da Filosofia: Pluralistas

Em nossa jovem filosofia, os aspectos dinâmicos da realidade, como a geração, a corrupção, a mudança e o movimento, tendiam a ser tratados como exterioridades que acobertavam a natureza verdadeira e fundamental do *Ente*. A inércia dos princípios

⁴³ Idem, *Física* IV 6, 213b 12ss., *Do Céu* III 1, 298b 14ss., *Da Geração e Corrupção* I 8, 325a 13ss.

materiais, eternos e imutáveis, sugeria que as feições dinâmicas sob as quais o *Ente* se apresentava aos sentidos não passavam de ilusões que em nada (ou quase nada) correspondiam à natureza essencial do *Ente*.

No entanto, a filosofia não seria jovem para sempre. Aos poucos, essa tendência restrita a uma perspectiva inercial do *Ente* seria ampliada para dar conta também dos aspectos dinâmicos e plurais da realidade.

A natureza essencial do *Ente*, o *Um*, subjacente à multiplicidade das coisas sensíveis, fora concebida pelos filósofos Jônicos como uma realidade *eterna, imóvel* e que “sempre se preservaria”⁴⁴ – fosse ela a *água*, o *ar*, o *fogo* ou qualquer outro princípio material. Em contrapartida, contrastando com tal perspectiva, o *Ente* se apresentava aos sentidos segundo a *pluralidade*, a *mudança* e o *movimento*. Por isso, chegou o momento em que os aspectos dinâmicos do *Ente* deixaram de ser concebidos como meras aparências exteriores da realidade e, em correlação com os princípios materiais que deles deveriam dar conta, acabaram por figurar como anomalias sobressalentes desprovidas de justificação. A opção unilateral de atribuir à matéria o título de princípio do *Ente* gerou, portanto, um *déficit* explanatório, o que desencadeou a busca por um complemento capaz de equilibrar a correlação entre os princípios do *Ente* e os aspectos dinâmicos que lhes são correspondentes. Assim, depois de buscar o “item primeiro de que tudo se constitui, do qual tudo vem a ser e no qual, por último, tudo se corrompe”⁴⁵, a filosofia passou a se interessar por “outro princípio [...] de onde se dá o começo do movimento”⁴⁶:

“Por esses filósofos, julgaríamos que é causa *apenas a que assim se diz em forma de matéria*. No entanto, na medida em que avançaram desse modo, o próprio assunto abriu-lhes caminho e os forçou a investigar: de fato, ainda que qualquer *vir a ser* ou *corromper-se* provenha de uma única coisa (ou mesmo de muitas), *por que isso sucede*, isto é, *qual é a causa?* Seguramente, *não é a coisa subjacente que por si mesma faz ela mesma modificar-se*. Quero dizer, por exemplo, que a madeira não é causa pela qual ela se modifica (nem o bronze é causa pela qual ele se modifica); tampouco é a madeira que produz uma cama ou o bronze que

⁴⁴ Ibidem, 983b 9, 12-13, 18.

⁴⁵ Ibidem, 983b 8ss.

⁴⁶ Ibidem, 984a 25ss.

produz uma estátua, antes, *é algo distinto que é causa da mudança. Ora, procurar isso é procurar o outro princípio, como diríamos, de onde se dá o começo do movimento*” (*Metafísica* I 3, 984a 16ss.).

Desse modo, tendo em vista eliminar a desproporção flagrante entre a inércia concedida à natureza subjacente do *Ente* e a dinâmica sob a qual a realidade se apresentava aos sentidos, entrou em cena uma causa distinta da material, aquela “de onde se dá o começo do movimento”⁴⁷.

Em seu relato, Aristóteles tende a negar que, entre os adeptos da tese de que *o todo é um*, alguém tenha se pronunciado nos termos de um princípio de movimento, mas estima que, se alguém chegou a fazê-lo, foi Parmênides, ou, talvez, aqueles que conceberam o *fogo* como uma natureza propiciadora de movimento:

“Assim, entre os que afirmaram que *o todo era um só, a nenhum ocorreu perceber esse tipo de causa, a não ser, se for o caso, a Parmênides*, e apenas na medida em que, de certo modo, ele considerou as causas não como uma só, mas como duas. Isso poderia ter sido sustentado antes por aqueles que propuseram mais princípios, por exemplo, os que propuseram quente e frio, ou fogo e terra, *dado que se utilizam do fogo como se ele possuísse uma natureza propiciadora de movimento*, e, da água, da terra e dos outros desse tipo, utilizam-se do modo contrário” (*Metafísica* I 3, 984a 27ss.).

Convém notar que Aristóteles se revela inclinado a negar que precisamente *os adeptos da tese de que tudo é um* tenham se pronunciado nos termos de um princípio de movimento. Isso se deve ao fato de que Aristóteles prefere atribuir a introdução de um princípio motor aos partidários do pluralismo, sobretudo a Anaxágoras e Empédocles, cujas doutrinas protagonizarão os relatos do capítulo 4 de *Metafísica* I.

No entanto, já ao final do capítulo 3, Aristóteles introduz Anaxágoras como proponente de um princípio motor capaz de conferir à totalidade do *Ente*, não apenas movimento, mas também *ordem*. De fato, segundo a opinião de Aristóteles, os adeptos da tese de que *tudo é um* talvez até tenham alcançado um princípio de movimento, mas não o propuseram como um princípio motor capaz de conferir *organização* à natureza. Ora, o *Ente* não se apresenta permeado apenas pelo movimento, mas também pela *ordem*. O movimento que

⁴⁷ Ibidem.

reside na natureza não é caótico, mas *organizado*. Por isso, um princípio capaz de conferir apenas movimento à natureza não seria capaz de desfazer por completo o *déficit* instaurado entre os elementos materiais inertes introduzidos pelos filósofos da Escola Jônica e os aspectos dinâmicos, correlatos aos princípios do *Ente*, através dos quais toda a natureza se manifestava aos sentidos:

“Mas, depois desses predecessores e dos princípios desse tipo – dado que não são suficientes para gerar a natureza dos entes – novamente constrangidos pela própria verdade (como dissemos) buscaram o princípio seguinte. *Do fato de alguns entes se comportarem bem e ajustadamente, e virem a ser bem e ajustadamente, não é plausível que seja causa nem o fogo, nem a terra, tampouco outra coisa desse tipo, nem é plausível que eles assim tenham concebido. Tampouco cairia bem atribuir fato de tal monta ao espontâneo ou ao acaso. Assim, quando alguém afirmou que, como nos animais, também na natureza a inteligência estaria inerente como causa do mundo e da inteira ordenação, ele surgiu como um sóbrio, à parte dos antecessores, que se pronunciavam ao léu. Ora, sabemos claramente que Anaxágoras alcançou tais argumentos, embora Hermótimo de Clazômenas tenha alguma razão para ser antes assim designado. Os que conceberam desse modo ao mesmo tempo consideraram que a causa de ser ajustadamente era um princípio dos entes, e a consideraram como o tipo de causa a partir da qual o movimento se dá nos entes*” (*Metafísica* I 3, 984b 8ss.).

A introdução de um princípio de movimento, conferiu à matéria o dinamismo que lhe faltava e que, frente à natureza inerte dos princípios materiais assumidos pelos antigos, se apresentava como um resultado inusitado oriundo de qualquer coisa estranha aos princípios. No entanto, “constrangidos pela própria verdade”⁴⁸, de que o *Ente* se apresenta, não apenas segundo o movimento, mas, mais do que isso, segundo o movimento e a *organização inteligente* – aspecto que nem mesmo o *fogo* propiciador de movimento, concebido por certos pensadores, poderia justificar – os antigos filósofos passaram a buscar um novo princípio, um princípio capaz de conferir *movimento e ordem* à natureza, e que pudesse desfazer por completo o *déficit* patente entre os princípios e os aspectos sob os quais a natureza se apresentava.

⁴⁸ Ibidem, 984b 9ss.

Aristóteles afirma que “Hesíodo foi o primeiro que procurou tal coisa, bem como outro que tiver considerado como princípio entre os entes Amor ou Apetite”⁴⁹. Parmênides também é mencionado e, ao lado de Hesíodo, é descrito como proponente do Amor como princípio capaz de conferir organização e movimento aos constituintes materiais, “como sendo preciso que exista entre os entes uma causa que possa mover e congregar as coisas”⁵⁰, ou ainda, que possa mover e conferir unidade organizada à natureza material inerte introduzida pelos filósofos da Escola Jônica.

Essas alusões, no entanto, se comparadas ao trecho⁵¹ que encerra o capítulo 3, soam mais como pronunciamentos de teor retórico. Aos olhos de Aristóteles, os mais dignos proponentes de um princípio motor e organizador da natureza são os Pluralistas, sobretudo Anaxágoras e Empédocles, aos quais é dedicado o capítulo 4 de *Metafísica* I.

No que diz respeito à natureza subjacente do *Ente*, isto é, aos seus elementos constituintes, Anaxágoras se mostrou mais radical que Empédocles.

Assumindo três elementos corpóreos, *água*, *ar* e *fogo*, Empédocles acrescentou um quarto elemento, a *terra*, abandonando o monismo material daqueles que o antecederam para introduzir o pluralismo corpuscular e ser relatado por Aristóteles como sendo “o primeiro a afirmar que os elementos, que se dizem em forma de matéria, são quatro”⁵². Sobre esses elementos, Empédocles ainda “afirmou que *sempre permanecem e não vêm a ser*, senão por número e pouquidade, congregando-se em algo uno e desagregando-se a partir de algo uno”⁵³.

Anaxágoras de Clazômenas, por sua vez, “anterior a este pela idade, mas posterior por suas obras”⁵⁴, foi ainda mais longe. Não se contentando com quatro elementos, “afirmou que os princípios são ilimitados”⁵⁵ e que “qualquer das partes é uma mistura semelhante

⁴⁹ Idem, *Metafísica* I 4, 984b 23ss.

⁵⁰ Ibidem, 984b 29ss.

⁵¹ Ibidem, 984b 8ss.

⁵² Ibidem, 4, 985a 31ss.

⁵³ Ibidem, 3, 984a 8ss., 4, 985a 29ss.

⁵⁴ Ibidem, 984a 11ss.

⁵⁵ Ibidem, 3, 984a 11ss.

ao todo, por ver que qualquer coisa procede de qualquer coisa”⁵⁶. Assim, julgou que até mesmo “as coisas homeômeras (como água e fogo) vêm a ser e se destroem deste modo, a saber, apenas por congregação e desagregação, e que *não vêm a ser nem se destroem* de nenhum outro modo, mas *permanecem eternas*”⁵⁷.

Como se vê, esses Pluralistas não concebiam a *totalidade* do *Ente* como uma realidade imutável e eterna. Tais aspectos eram atribuídos somente à sua natureza subjacente, isto é, à matéria. Por isso, os Pluralistas não se sentiram compelidos a negar os aspectos dinâmicos do *Ente* à *totalidade* da natureza, mas apenas aos constituintes materiais. Ainda assim, no entanto, a matéria, por si só, não poderia dar conta das feições dinâmicas e organizadas da realidade, ainda que fosse concebida como “mais de uma”. Por isso, sob os contornos do *nous* de Anaxágoras, entrou em cena um princípio de movimento, na mais cristalina versão concebida até então.

De fato, se Anaxágoras não foi o inaugurador dessa filosofia, ao menos foi o primeiro a se pronunciar de modo mais claro e digno de menção sobre o princípio motor, surgindo “como um sóbrio, à parte dos antecessores, que se pronunciavam ao léu”⁵⁸. O seu princípio de movimento era a *Inteligência (nous)*, atuante sobre todos os entes, “inerente como causa do mundo e da inteira ordenação”⁵⁹. A *Inteligência* conferia à matéria movimento, ordem e unidade e a natureza ganhava dinamismo e organização sob a atuação de um princípio motor imaterial. Por sua vez, o *Um* trocava o papel de um princípio material para protagonizar a cena como um fundamento motor e organizador, do qual emanava toda a dinâmica, ordem e unidade das coisas manifestas.

Convém notar que, no relato de *Metafísica* I 3-7, Aristóteles não afirma explicitamente que o *nous* de Anaxágoras consiste em uma nova formulação da noção de *Um*. No entanto, em *Metafísica* III 4 – em uma das ocasiões em que Aristóteles formula a décima primeira aporia⁶⁰, que será tratada em *Metafísica* X 2 – depois de mencionar que alguns dos antigos

⁵⁶ Idem, *Física* III 4, 203a 19ss. Tradução de Remberto F. Kuhnen In *Os Pensadores – Pré-socráticos*, p. 158.

⁵⁷ Idem, *Metafísica* I 3, 984a 13ss.

⁵⁸ Ibidem, 984b 15ss.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Idem, *Metafísica* III 4, 1001a 4ss. Veremos esse texto mais tarde.

filósofos conceberam o *Um* como o *fogo* ou como o *ar*, referindo-se a Heráclito e Anaxímenes, em alusão aos pensadores da Escola Jônica, Aristóteles também relata que outros, por sua vez, conceberam o *Um* como a *Amizade*, como é o caso de Empédocles, da Escola Pluralista, e que Platão e os Pitagóricos, em contraste a todos os outros, propuseram o *Um em si mesmo*. O trecho sumariza o relato de *Metafísica* I 3-7, aludindo ao monismo material dos Jônicos, ao pluralismo de Empédocles, bem como às doutrinas dos Itálicos e de Platão. Por isso, embora Anaxágoras não seja mencionado nesta passagem, é natural presumir que Aristóteles também tenha concebido o princípio de movimento e organização que ele introduziu, a exemplo do que ocorre com os outros pensadores, como uma nova formulação da noção de *Um*. Assim, a *Inteligência (nous)* era o *Um* de Anaxágoras⁶¹.

Entretanto, a doutrina de Anaxágoras não foi capaz de desfazer completamente a desproporção patente entre os princípios do *Ente* e as feições sob as quais a natureza se apresenta aos sentidos. Não demorou muito e um novo *déficit* se apresentou:

“[...] como também estavam presentes evidentemente na natureza os contrários das coisas boas (isto é, não apenas ordem e algo belo, mas também desordem e algo feio) e as coisas ruins eram mais numerosas que as boas [...], alguém, deste modo, introduziu Amizade e Ódio: cada um deles como causa respectiva dos opostos” (*Metafísica* I 4, 984b 32ss.).

Empédocles parece ter sido um dos primeiros a associar a natureza dos opostos aos princípios do *Ente*. Ao menos os princípios de movimento mencionados nessa passagem, a *Amizade (philia)* e o *Ódio (neikos)*, são naturezas antagônicas que foram introduzidas justamente por Empédocles.

O *Ódio* era responsável pela deterioração das realidades, produzindo a desagregação e desorganização dos elementos materiais, ao passo que a *Amizade*, como contraponto, era responsável pela formação de realidades, conferindo aos elementos interatividade, organização e unidade, o que levou Aristóteles a concebê-la como o *Um* na doutrina de Empédocles⁶².

⁶¹ Cf. *Metafísica* XII 10, 1075b 8ss.

⁶² *Ibidem*.

No entanto, aos olhos de Aristóteles, a contribuição mais decisiva de Empédocles consistiu em associar o bem e o mal aos princípios do *Ente*: “se alguém disser que Empédocles de certo modo afirmou e afirmou pela primeira vez que o bem e o mal são princípios, plausivelmente dirá com acerto, dado que a causa de todas as coisas boas é o que é bom em si”⁶³.

Os princípios antagônicos da doutrina de Empédocles davam conta dos aspectos negativos da natureza, os quais o *nous* de Anaxágoras não podia justificar. Por isso, o modelo dos princípios associados ao bem e ao mal inspirou outros pensadores, os quais, a partir de então, passaram a propor os princípios do *Ente* em suas filosofias em conformidade com o modelo de Empédocles, propondo alguns princípios associados à ordem, à beleza, ao bem, ou, em geral, aos aspectos positivos do *Ente*, ao passo que outros, à desordem, à fealdade, ao mal, ou, de modo geral, aos aspectos negativos da realidade.

Os fundadores do *atomismo*, Leucipo de Mileto e, mais tarde, Demócrito de Abdera⁶⁴ também aderiram à introdução da natureza dos opostos nos princípios do *Ente* e “afirmaram que são elementos o cheio e o vazio, concebendo um deles como *ente*, outro, como *não-ente*, o cheio e pleno como *ente*, o vazio como *não-ente* (por isso, disseram que o ente não é mais que o não-ente, dado que tampouco o corpo é mais que o vazio), e os conceberam como causas dos entes a título de matéria”⁶⁵.

A postulação de princípios antagônicos fez adeptos até mesmo entre os Pitagóricos. A estima que tinham por estabelecer os princípios do *Ente* em pares de opostos fica patente em uma passagem de *Metafísica* I 5, texto em que Aristóteles relata dez pares de princípios assumidos por eles em colunas coordenadas: “limite e ilimitado, ímpar e par, um e múltiplo, direita e esquerda, macho e fêmea, em repouso e em movimento, retilíneo e curvo, luz e sombra, bem e mal, quadrado e retangular”⁶⁶.

⁶³ Ibidem, 985a 7ss.

⁶⁴ Cerca de 460-370 A.C.

⁶⁵ Aristóteles, *Metafísica* I, 985b 4ss.

⁶⁶ Ibidem, 986a 22ss.

No capítulo 5 de *Metafísica* I, Aristóteles nos relata que os Pitagóricos, “sendo os primeiros a se aplicar nas matemáticas, as desenvolveram e, nutrindo-se nelas, *julgaram que seus princípios seriam princípios de todos os entes*”⁶⁷. Além disso, “ *julgaram observar neles [sc. nos números] muitas semelhanças com as coisas que são e vêm a ser, mais do que no fogo, na terra e na água*”⁶⁸, como ocorria aos antigos *Physiologoi*. Por isso, substituíram os elementos corpóreos do materialismo dos mais antigos por entidades matemáticas incorpóreas, a saber, os números, concebendo tais coisas como “os itens primeiros de toda natureza”⁶⁹. Em decorrência, estabeleceram que “os elementos dos números eram elementos de todos os entes”⁷⁰, conferindo à noção de *Um* e a toda a realidade uma natureza matemática:

“Pois bem: evidentemente, também *eles consideraram o número como princípio a título de matéria dos entes, e a título de características e disposições, e, como elementos do número, o par e o ímpar, dos quais um seria limitado, o outro, ilimitado, e o Um se constituiria de ambos (pois seria par e ímpar), e o número seria constituído pelo Um, e o céu inteiro, como foi dito, seria números*” (*Metafísica* I 5, 986a 15ss.).

Encerrando o relato sobre os Pitagóricos e se mostrando interessado em marcar o resultado relevante obtido até então, Aristóteles afirma que “deles, é possível tomar o seguinte: que *os princípios dos entes são contrários*”⁷¹. No entanto, como veremos na próxima seção, há uma peculiaridade na doutrina dos Pitagóricos que parece chamar ainda mais a atenção de Aristóteles e que o permitirá operar a transição entre o capítulo 5 de *Metafísica Alpha*, dedicado sobretudo aos Pitagóricos, e o capítulo 6, em que se discute a filosofia de Platão. Ainda assim, o modelo dos princípios dispostos em pares de opostos é o ponto de articulação entre a filosofia dos Itálicos e a doutrina de Parmênides, na qual também reverberou o antagonismo dos princípios opostos.

Entre os que “declararam a respeito do todo como se ele fosse uma única natureza”⁷², Parmênides é mencionado, muito embora não tenha gerado o todo “a partir do Um a

⁶⁷ Idem, *Metafísica* I 5, 985b 23ss.

⁶⁸ Ibidem, 985b 26ss.

⁶⁹ Ibidem, 985b 33ss.

⁷⁰ Ibidem, 986a 1ss.

⁷¹ Ibidem, 986b 2ss.

⁷² Ibidem, 986b 10ss.

título de matéria – como alguns estudiosos da natureza – considerando o *Ente* como um só”⁷³. No entanto, em sua doutrina também reverbera a natureza conflitante dos opostos. Tendo “alcançado o Um segundo a razão (*kata ton logon*)”⁷⁴ e “julgando que o não-ente não era nada, além do ente, pensou que, por necessidade, haveria um, o Ente, e nada mais [...]. No entanto, forçado a acompanhar as evidências e concebendo pela razão que havia só o Um, mas, pela sensação, que havia mais de um, propôs duas causas, o quente e o frio, denominando-os como fogo e terra”⁷⁵.

A proliferação de princípios em pares de opostos atingiu muitas doutrinas filosóficas e ainda teria o seu desfecho na filosofia aristotélica. Um breve trecho de *Metafísica* IV 2 atesta que todos os contrários, em última instância, se reduzem ao par de opostos *Um* (*hen*) e *Múltiplo* (*plêthos*):

“Além disso, entre os contrários, uma das colunas é privação, e todos eles reduzem-se ao ente e ao não-ente, ao um e ao múltiplo – por exemplo: o repouso pertence ao um, o movimento, ao múltiplo; e, por assim dizer, quase todos concordam que os entes e a realidade constituem-se de contrários; em todo caso, ao menos, todos propõem contrários como princípios: uns propõem o ímpar e o par, outros, quente e frio, outros, limite e ilimitado, outros, amizade e ódio. E afigura-se que todos os demais contrários reduzem-se ao um e ao múltiplo (esteja por nós já compreendida a redução), e os princípios – em geral, até mesmo os defendidos por outros – caem como que nesses gêneros” (*Metafísica* IV 2, 1004b 27ss.).

É bom lembrar que Aristóteles dedica o capítulo 3 de *Metafísica* X (*Iota*) para tratar justamente dos diversos modos pelos quais *Um* (*hen*) e *Muitos* (*ta polla*) se opõem⁷⁶.

Enfim, como se vê, as doutrinas dos Pluralistas, Anaxágoras e Empédocles, inspiraram várias filosofias. O *nous* de Anaxágoras, introduzido como princípio motor responsável pelo fato “de alguns entes se comportarem bem e ajustadamente”⁷⁷, deu ocasião para se

⁷³ Ibidem, 986b 14ss.

⁷⁴ Ibidem, 986b 18ss.

⁷⁵ Ibidem, 986b 27ss.

⁷⁶ Idem, *Metafísica* X 3, 1054a 20ss.

⁷⁷ Idem, *Metafísica* I 3, 984b 11ss.

pensar os elementos constituintes dos filósofos Jônicos como meros materiais subordinados a outro princípio, um que fosse capaz de conferir aos elementos interatividade, organização e unidade. Assim, preparou-se todo o terreno para se conceber o *Um* como intrinsecamente associado à *ordem*, à *beleza* e ao *bem*, o que já ocorria de forma embrionária na doutrina do próprio Anaxágoras e ocorreria mais tarde na filosofia de Platão. Na doutrina de Empédocles, por sua vez, os princípios opostos, *Amizade* (*philia*) e *Ódio* (*neikos*), permitiram dar conta tanto das realidades organizadas e coesas (das quais a doutrina de Anaxágoras já dava conta) quanto das realidades desorganizadas e caóticas, as quais o *nous* de Anaxágoras não podia explicar, enquanto o *neikos* de Empédocles o fazia com naturalidade. Assim, Empédocles endossou a vinculação dos aspectos positivos do *Ente* com a noção de *Um* e o concebeu em um modelo de pares opostos que seria amplamente explorado pelos Itálicos.

III. Fisiólogos, Pitagóricos, Platão e a *Décima Primeira Aporia*

A concepção de que os princípios do *Ente* são dispostos em pares opostos não é a única herança oriunda dos Itálicos. Conforme havíamos anunciado na seção anterior, há uma peculiaridade na doutrina dos Pitagóricos que Aristóteles faz questão de acentuar e que o permitirá operar a transição entre *Metafísica* I 5, que trata sobretudo da filosofia pitagórica e dos princípios opostos, e o capítulo seguinte, dedicado à obra de Platão. Vejamos o que diz Aristóteles a respeito dessa já não tão inaugural filosofia:

“Os Pitagóricos [...] acrescentaram algo que lhes é peculiar: julgaram que o Ilimitado (assim como o Limitado) *não seria outra natureza* [*ouch heteras tinas einai physeis*] (isto é, não seria fogo, terra, ou outra coisas desse tipo), mas julgaram que o *Ilimitado em si mesmo* (*auto to apeiron*) e o *Um em si mesmo* (*auto to hen*) seriam *ousiai* das coisas das quais se predicam, e, por isso, julgaram que o Número seria a *ousia* de todas as coisas” (*Metafísica* I 5, 987a 13ss.).

A peculiaridade introduzida pelos Pitagóricos consiste em não terem concebido que a *ousia* das coisas das quais o *Um* é princípio (a saber, de todas as coisas) fosse *outra natureza*, *distinta* do próprio *Um*, o que ocorria nas doutrinas dos filósofos da Escola Jônica. De

fato, de acordo com o relato de Aristóteles, tais pensadores recorriam a *outra natureza* e concebiam a *ousia* dos entes como uma realidade distinta do próprio princípio; se o princípio era o *Um*, a sua natureza era “fogo, terra ou outra coisa desse tipo”⁷⁸. Em contraste com os antigos *Physiologoi*, os Itálicos rejeitaram o recurso dos Jônicos a uma realidade que não se reduzisse ao próprio *Um*, alegando que a *ousia* dos entes “não seria *outra natureza*” (*ouch heteras tinas einai physeis*)⁷⁹, distinta do princípio, mas seria o próprio princípio, isto é, o próprio *Um em si mesmo* (*auto to hen*), desprovido de qualquer articulação com alguma realidade que lhe fosse exterior.

Aristóteles também nos faz saber que ecos dessa peculiaridade da doutrina Pitagórica se fizeram valer na filosofia de Platão. Em *Metafísica* I 6, encontramos a seguinte passagem na qual Pitagóricos e Platão são aproximados:

“Que o *Um* é *ousia*, e que se denomina *Um sem ser outra coisa*, [*sc.* Platão] dizia de modo similar aos Pitagóricos, e, do mesmo modo que eles, dizia que os *Números* eram causa da *ousia* para as demais coisas” (*Metafísica* I 6, 987b 22ss.).

Assim, a exemplo dos Pitagóricos, Platão também rejeitou o recurso dos Jônicos a uma *outra natureza*, distinta do próprio princípio, e endossou a proposta dos Itálicos, concebendo o *Um em si mesmo* (e não uma realidade que lhe fosse exterior) como sendo *ousia* para todos os entes.

Aos olhos de Aristóteles, ao conceber a *ousia* como o *Um em si mesmo* e não como *outra natureza*, distinta do *Um*, os Pitagóricos inauguraram um novo modo de conceber os princípios. Os filósofos da Escola Jônica haviam proposto como *ousia* para todas as coisas um princípio material que, embora fosse concebido como *Um*, não se reduzia às características que perfazem o *Um*, mas apresentava propriedades adicionais. Cada um dos elementos materiais foi concebido como o *Um* na doutrina que lhe era correlata, mas suas respectivas realidades não se limitavam ao mero fato de serem aquilo que o *Um* é; tais constituintes tinham também outras características. É por isso que Aristóteles os descreve como *outras naturezas*, distintas do próprio princípio, pois suas propriedades não eram

⁷⁸ Ibidem, 987a 17ss.

⁷⁹ Ibidem, 987a 16ss.

exatamente aquelas demarcadas pelo *Um*, o princípio, mas as superavam. Por sua vez, os Pitagóricos e, mais tarde, Platão, negaram que a *ousia* de todas as coisas pudesse envolver outras características além daquelas encerradas na própria realidade do princípio, alegando que a *ousia* é precisamente aquilo que o princípio é, ou seja, aquilo que o *Um* considerado *em si mesmo* é.

Assim, duas vias de compreensão dos princípios passaram a rivalizar: a via dos *Physiologoi*, em que a natureza dos princípios é compreendida como uma realidade distinta do próprio princípio, e a via dos Pitagóricos, endossada por Platão, em que a natureza dos princípios consiste na realidade dos próprios princípios, considerados *em si mesmos*, sem qualquer referência a uma natureza que lhes seja exterior. Essas duas perspectivas rivais de compreensão dos princípios renderam disputas que Aristóteles formulou em *Metafísica III (Beta)* sob os contornos de duas aporias. A primeira delas⁸⁰, talvez, apareça em *Metafísica III 1*:

“E os princípios e elementos seriam os gêneros, ou, antes, os itens inerentes nos quais cada coisa se divide?” (*Metafísica III 1*, 995b 27ss.).

A passagem não faz menção explícita dos proponentes que estariam por trás de cada tese contrastada no dilema. Ainda assim, “os itens inerentes nos quais cada coisa se divide”⁸¹ soam como descrição de elementos constituintes de natureza material, o que sugere o envolvimento dos *Physiologoi* materialistas em um dos braços do impasse. Além disso, a concepção de que “os princípios e elementos seriam os gêneros”⁸² pode muito bem estar associada aos Pitagóricos e a Platão. De fato, se levarmos em conta que, ao rejeitar o recurso dos Jônicos a *outra natureza*, os Pitagóricos e Platão acabaram por negar aos princípios a operação de denotação através da qual os princípios designavam uma realidade que lhes era exterior e que figurava como *outra natureza*, poderemos começar a enxergar a participação dos Pitagóricos e de Platão neste braço da aporia. Afinal, sem essa operação de denotação, os princípios não designarão qualquer realidade, mas apenas algo como as próprias noções universais que lhes estão associadas (referidas na aporia como

⁸⁰ A sexta aporia, seguindo a enumeração de Ross.

⁸¹ *Ibidem*, 995b 27ss.

⁸² *Ibidem*.

gêneros), compreendidas como se elas próprias já fossem os princípios e, assim, figurassem na aporia citada há pouco como alternativa oposta aos constituintes materiais, isto é, aos “itens inerentes nos quais cada coisa se divide”⁸³. Assim, enquanto os pensadores Jônicos concebiam a *ousia* dos entes como uma realidade *denotada* pelo princípio, isto é, como uma realidade que recebe a designação do princípio, mas não se reduz às características demarcadas pelo princípio, os Pitagóricos e Platão rejeitavam esse recurso denotativo e assumiam o princípio considerando-o *em si mesmo* (*auto*).

Outra formulação dessa disputa entre, de um lado, os antigos *Physiologoi*, e, de outro, Pitagóricos e Platão, aparece com mais riqueza de detalhes em *Metafísica* III 3:

“[...] é preciso conceber como elementos e princípios *os gêneros*, ou, antes, *os primeiros itens imanentes, dos quais cada coisa se constitui?* Por exemplo: da voz, parecem ser elementos e princípios *as coisas de que as vozes primeiramente se constituem*, mas não *aquilo que é comum* [*to koinon*], isto é, a voz; também denominamos elementos das construções geométricas aqueles itens cujas demonstrações estão inerentes nas demonstrações de outros (ou de todos, ou da maioria deles; além disso, tanto os que afirmam haver vários elementos dos corpos, como também os que afirmam haver apenas um, afirmam que são princípios *os itens de que as coisas consistem e de que se constituem*; Empédocles, por exemplo, afirma que o fogo, a água e os elementos que os acompanham são *os itens imanentes de que provêm os entes, mas não os afirma como gênero dos entes*”(*Metafísica* III 3, 998a 20ss.).

Novamente Aristóteles contrasta os constituintes materiais, realidades denotadas pelos princípios, com os gêneros, noções que designam *aquilo que é comum* (*to koinon*)⁸⁴ aos entes. A opção pelos constituintes materiais pressupõe que a *ousia* dos entes seja uma realidade denotada pelo princípio, o que revela o envolvimento dos *Physiologoi*. Já a alternativa *aquilo que é comum* nega o recurso a uma natureza denotada pelo princípio, associando tal posição aos Pitagóricos e a Platão, os quais assumiam o princípio *em si mesmo*, desprovido de qualquer articulação com uma realidade por ele denotada.

⁸³ Ibidem, 995b 27ss.

⁸⁴ Conferir o uso de *koinon* associado ao Platonismo em *Metafísica* VII 13, 1038b 9ss., 1038b 34ss., VII 16, 1040b 16ss.

Assim, duas perspectivas filosóficas rivalizam na aporia: a primeira, oriunda dos *Physiologoi*, compreende que a *ousia* dos entes é a matéria, isto é, os constituintes materiais dos quais os entes provêm; a segunda, platônico-pitagórica, prefere atribuir o título de *ousia* dos entes à forma, ou ainda, àquilo que é comum (*to koinon*) aos entes. Em favor da matéria, na imediata seqüência da exposição dessa disputa, Aristóteles apresenta o seguinte argumento:

“Além do mais, se alguém quiser observar a natureza de certas coisas, por exemplo, observar de quais partes se constitui uma cama e de que modo elas se compõem entre si, então é que conhecerá sua natureza. Assim, por esses argumentos, não é plausível que os gêneros sejam princípios dos entes” (*Metafísica* III 3, 998a 32ss.).

Por sua vez, em favor da forma, também na imediata seqüência, diz Aristóteles:

“Por outro lado, se reconhecemos cada coisa através de suas definições, e se *os gêneros são princípios das definições*, necessariamente, *os gêneros deverão ser princípios também das coisas definidas*. Se adquirir conhecimento dos entes é adquirir conhecimento das formas específicas pelas quais se denominam os entes, é certo que *os gêneros são, ao menos, princípios das formas específicas*. Também alguns dos que afirmam que são elementos dos entes o Um, ou o Ente, ou o Grande e o Pequeno, manifestamente utilizam-se deles como gêneros” (*Metafísica* III 3, 998b 3ss.).

Do desfecho dessa disputa é que dependerá a *Décima Primeira Aporia*, tema de nossas investigações. Em *Metafísica* III 1, Aristóteles nos oferece a primeira versão desse dilema, que é considerado por ele o maior de todos os impasses:

“Além disso, eis o que é o mais difícil e envolve o maior impasse: o *Um* e o *Ente*, como os Pitagóricos e Platão propunham, *não seriam uma outra coisa* [*ouch heteron ti estin*], mas seriam *ousiai* dos entes? Ou não: antes, haveria *uma outra coisa subjacente* [*heteron ti to hypokeimenon*] (como Empédocles afirma a Amizade, outro, o fogo, outro, água ou ar)?” (*Metafísica* III 1, 996a 4ss.).

Mais uma vez temos um contraste entre, de um lado, os Pitagóricos e Platão, e, de outro, os antigos *Physiologoi*. A exemplo do que ocorria com a expressão *ouch heteras tinas einai*

*physeis*⁸⁵ em *Metafísica* I 5, a expressão *ouch heteron ti estin*, no trecho acima, também está associada à perspectiva platônico-pitagórica, em que a *ousia* dos entes não é compreendida como uma natureza *denotada* pelo princípio, mas, sim, como o próprio princípio considerado *em si mesmo*. Neste caso, a *ousia* dos entes não é uma realidade distinta do *Um em si mesmo*, ou seja, não é uma realidade que, embora receba a denominação de *Um*, não se limite às características demarcadas por tal princípio. Na perspectiva platônico-pitagórica, a *ousia* dos entes é concebida como o próprio *Um em si mesmo*, perfazendo uma realidade restrita às características demarcadas pelo *Um*.

Por sua vez, a expressão *heteron ti to hypokeimenon*, nesse trecho, marca justamente a posição dos *Physiologoi*, para os quais não bastava associar a noção de *ousia* ao princípio considerado *em si mesmo*, mas era preciso ainda que o princípio denotasse uma realidade distinta, que lhe fosse subjacente. Em outras palavras, os *Physiologoi* não concebiam a *ousia* dos entes como o próprio *Um em si mesmo*, mas, sim, como uma realidade que superava as determinações demarcadas pelo *Um*.

Outra formulação daquele que é considerado por Aristóteles como o mais importante dos impasses reaparece em *Metafísica* III 4:

“De todos os impasses, o mais difícil de considerar, e o mais necessário para conhecer a verdade, é o seguinte: (i) o *Ente* e o *Um* são *ousiai* dos entes, e cada um deles é *sem ser algo distinto* [*ouch heteron ti on*] (isto é, o *Um* é *Um sem ser algo distinto*, o *Ente* é *Ente sem ser algo distinto*), ou (ii) se deve buscar o que é, porventura, o *Ente* e o *Um* como se houvesse *uma outra natureza subjacente* [*hypokeimenês allés physeôs*] a eles? De fato, alguns julgam que a natureza deles é deste modo, ao passo que outros julgam que é daquele modo. Platão e os Pitagóricos conceberam que (i) o *Ente não é algo distinto* (o mesmo vale para o *Um*), mas que a natureza deles é isso mesmo, como se a *ousia* deles fosse *o ser para o Ente*, ou *o ser para o Um*. Por outro lado, *os que investigam a natureza*, como Empédocles, (ii) afirmam o que, porventura, é o *Um*, como que reportando-se a algo mais familiar: de fato, parece dizer que é a *Amizade* que é o *Um* (ao menos, é ela que é a causa de ser *Um* para todas as coisas); outros, por sua vez, afirmam que este *Um* (assim como o *Ente*), a partir do qual os

⁸⁵ Aristóteles, *Metafísica* I 5, 987a 16ss.

entes são e vieram a ser, é *fogo*, outros, que é *ar*. Do mesmo modo, também os que propuseram um maior número de elementos, dado que lhes é necessário afirmar que o *Um* e o *Ente* são tantos quantos afirmam ser os princípios” (*Metafísica* III 4, 1001a 4ss.).

Por um lado, Aristóteles apresenta a tese platônico-pitagórica de que o *Um* (ou o Ente) é *ousia* das coisas e a associa com a expressão *ouch heteron ti on*, sinalizando mais uma vez o recurso a uma realidade restrita às características demarcadas pelo *Um em si mesmo*. Por outro lado, a tese adversária está associada à expressão *hypokeimenês allês physeôs* e marca a posição dos *Physiologoi*, sendo exemplificada novamente pela citação de Empédocles, como ocorre tanto em *Metafísica* III 3 (998a 20ss.) quanto em *Metafísica* III 1 (996a 4ss.). Também aqui, portanto, temos uma disputa entre concepções partilhadas, por um lado, pelos Platônicos e Pitagóricos, e, por outro lado, pelos *Investigadores da Natureza*, os *Physiologoi*.

Há ainda um ponto interessante a ser notado nessa apresentação do impasse e que não aparece em sua primeira exposição em *Metafísica* III 1 (996a 4ss.). Aristóteles formula a tese platônico-pitagórica negativamente: “Platão e os Pitagóricos conceberam que o Ente não é algo distinto (o mesmo vale para o Um)”⁸⁶. A novidade aparece em seguida, quando Aristóteles apresenta uma formulação positiva da tese: “a natureza deles [*sc.* do Ente e do Um] é isso mesmo, como se a *ousia* deles fosse o ser para o Ente, ou o ser para o Um”⁸⁷. Ora, o que se opõe, portanto, na posição platônico-pitagórica, àquilo que é *algo distinto* é o ser para o Um ou o ser para o Ente. O contraste no qual Aristóteles está interessado e pretende ressaltar com essas expressões pode ser mais bem entendido se observarmos uma breve passagem do capítulo 1 do Livro X da *Metafísica*, texto em que, novamente, a expressão “o ser para o Um” (*to einai* + dativo) entra em cena:

“É preciso considerar o seguinte: não devemos compreender que se afirme de maneira idêntica *quais coisas se dizem Um*, e o que é o ser para o Um, isto é, qual é a definição (*logos*) dele” (*Metafísica* X 1, 1052b 1ss.).

⁸⁶ Idem, *Metafísica* I 4, 1001a 9ss.

⁸⁷ Ibidem, 1001a 11ss.

Essa passagem estabelece uma distinção irreduzível entre *as coisas que se dizem Um*, quais sejam, aquelas às quais se atribui o termo “Um”, e justamente aquilo que é designado pela expressão “o ser para o Um”. O texto sugere que essa expressão (*to einai* + dativo) esteja remetendo à própria definição do termo “Um”. Afinal, ao contrastá-la com *as coisas que se dizem Um*, ao mesmo tempo, Aristóteles a identifica com o *logos* do Um: “o que é o ser para o Um, isto é, qual é a definição dele)”⁸⁸.

Em *Metafísica* III 4 (1001a 4ss.), na formulação da tese platônico-pitagórica, ao negar que o Um, o princípio supremo, seja *algo distinto* e endossar que esse princípio é *o ser para o Um*, Aristóteles deve estar interessado em acentuar o mesmo contraste. Na tese platônico-pitagórica, aquilo *que se diz Um*, isto é, que é digno do estatuto de princípio de uma dada multiplicidade de objetos é o próprio Um *em si mesmo*, e não *outra natureza*, distinta do próprio Um. Trata-se, portanto, daquilo que Aristóteles denomina como *o ser para o Um*, que, ao que tudo indica, consiste na noção universal associada ao termo “Um”, isto é, no *logos* do Um. A tese dos *Investigadores da Natureza*, por sua vez, nega que o próprio Um *em si mesmo* seja algo *que se diz Um*, isto é, que seja o princípio supremo, mas prefere endossar que aquilo *que se diz Um* é *algo distinto* do *ser para o Um*, é *uma natureza subjacente ao Um em si mesmo*: para alguns, essa natureza é o *fogo*, para outros, a *água*, a *terra*, o *ar*, a *Amizade*, a *Inteligência*, etc. Em todo caso, trata-se de *outra natureza*, ou ainda, de uma realidade *denotada* pelo princípio.

Podemos dizer, então, diante de tudo o que foi dito até aqui, que o impasse cuja solução é considerada por Aristóteles como sendo a de maior importância para o andamento de sua filosofia contrasta a tese platônico-pitagórica, expressão máxima da primazia das formas, e a tese dos *Investigadores da Natureza*, permeada pela primazia dos constituintes materiais, ou ainda, da matéria. De fato, a tese platônico-pitagórica já pressupõe que a disputa entre matéria e forma, ou ainda, entre *gêneros* e *itens imanentes dos quais provêm os entes*, patente sob os contornos da *Sexta Aporia*⁸⁹, tenha sido resolvida em favor dos gêneros, assim como a tese dos *Physiologoi* já assume que a disputa tenha sido resolvida em favor dos constituintes

⁸⁸ Idem, *Metafísica* X 1, 1052b 3ss.

⁸⁹ Conferir *Metafísica* III 1, 995b 27ss. e III 3, 998a 20ss.

materiais, ou ainda, de uma *outra natureza*. O impasse, portanto, iça duas bandeiras: uma delas, pela primazia dos princípios considerados *em si mesmos*, sem qualquer articulação denotativa com alguma realidade que lhe seja exterior; a outra, pela primazia dos constituintes materiais ou de uma *natureza distinta subjacente*, postulando a *ousia* dos entes como uma realidade cujas determinações ultrapassam as fronteiras demarcadas pelo *Um*, considerado *em si mesmo*. O campo de batalha dessa disputa se dá no capítulo 2 de *Metafísica X (Iota)*. Vejamos como Aristóteles inicia o texto:

“No que concerne a sua *ousia* e natureza, devemos investigar de que modo se dá, tal como, nas Apórias, discorremos sobre o que é o *Um* e de que modo é preciso conceber a respeito dele: como se o *Um em si mesmo* fosse uma *ousia* (conforme dizem, primeiro, os Pitagóricos e, depois, Platão), ou se, pelo contrário, *há uma natureza que lhe é subjacente* [*hypokeitai tis physis*], e se é preciso se pronunciar de maneira mais clara, de preferência, tal como os que *investigam a natureza*, pois, entre eles, afirma-se que o *Um* é Amizade, ou *Ar*, ou o *Ilimitado*” (*Metafísica X 2*, 1053b 9ss.).

Apesar da variação terminológica, podemos encontrar aqui o mesmo padrão presente nos textos anteriores. A expressão *hypokeitai tis physis*, associada à tese dos *Investigadores da Natureza* e, portanto, contrastada com a tese platônico-pitagórica, preserva uma certa articulação entre coisas *distintas* que permeia todas as expressões citadas até aqui.

As expressões associadas à tese platônico-pitagórica *negam* essa articulação entre realidades *distintas*: encontramos *ouch heteras timas einai physeis*, em *Metafísica I 5* (987a 2ss.), *mê einai heteron ti on*, em *Metafísica I 6* (987b 22s.), *ouch heteron ti estin*, em *Metafísica III 1* (996a 4ss.) e *ouch heteron ti on*, em *Metafísica III 4* (1001a 4ss.). De fato, a tese platônico-pitagórica endossa que aquilo que é o *Um*, isto é, o princípio supremo, é o *Um em si mesmo*, o próprio *ser para o Um* (*to einai* + dativo), e não uma *natureza subjacente distinta do ser para Um*, tal como o *fogo* o é para Heráclito, a *água*, para Tales de Mileto, o *ar*, para Anaxímenes de Mileto, a *Amizade*, para Empédocles, a *Inteligência*, para Anaxágoras de Clazômenas, o *Ilimitado*, para Anaximandro de Mileto, etc.

Por sua vez, as expressões associadas à tese dos *Investigadores da Natureza* afirmam essa articulação entre realidades *distintas*. Por isso, retire-se a negação das expressões anteriores e temos o pressuposto que funda a tese dos *Investigadores da Natureza*. Em *Metafísica* III 4 (1001a 4ss.), essa articulação é marcada pela expressão *hypokeimenés allés physeós*, em *Metafísica* III 1 (996a 4ss.), por *heteron ti to hypokeimenon*, e, por fim, em *Metafísica* X 2 (1053b 9ss.), por *hypokeitai tis physis*. Assim, aquilo que é o *Um*, isto é, o princípio supremo, *não é o Um em si mesmo*, ou seja, *não é o ser para o Um*, mas, sim, *uma natureza distinta subjacente*.

Enfim, é essa disputa entre a tese platônico-pitagórica, a qual já pressupõe a primazia das formas (ou gêneros), e a tese dos antigos *Investigadores da Natureza*, permeada pela primazia de uma *outra natureza* – a matéria, no caso dos Jônicos, e um princípio de movimento, no caso dos Pluralistas – que Aristóteles se compromete a enfrentar em *Metafísica* X 2 e que será o tema de nossas discussões.

CAPÍTULO II

SOBRE A TESE DE QUE NENHUM UNIVERSAL É *OUSIA*

I. Origens do Platonismo

As origens do Platonismo não remontam apenas à doutrina dos Pitagóricos, mas também à filosofia de Heráclito⁹⁰. De fato, Aristóteles descreve a filosofia de seu mestre, Platão – precisamente a doutrina das Idéias – como uma pretensa solução para o problema epistemológico decorrente da filosofia de Heráclito.

Em linhas gerais, as opiniões heraclíticas rezam que as coisas particulares e sensíveis, suscetíveis ao devir, estão sempre em mudança, sob um fluxo contínuo. Como consequência imediata dessa variação de *estados de coisas*, não haveria discurso verdadeiro a respeito dessas realidades, uma vez que, sob o domínio do devir, elas estariam em ininterrupta mudança, de modo que não seja possível encontrar em parte alguma um único fato estável, ao qual se adequasse algum conteúdo presumido como conhecimento. O desfecho dessas opiniões é a incognoscibilidade das entidades sensíveis.

Platão simpatizava com essa perspectiva, mas, ao mesmo tempo, assumia a posição (conflitante) de que *há conhecimento* – ainda que não seja das coisas sensíveis. A doutrina das Formas surge, então, como uma tentativa de conciliar o devir da realidade heraclítica com a possibilidade do conhecimento – esta última condição, herdada da doutrina socrática. Se há conhecimento e não é a respeito das coisas sensíveis – porque delas, segundo reza a doutrina de Heráclito, é impossível – então, devem existir objetos cognoscíveis para além das coisas sensíveis.

O problema epistemológico heraclítico compeliu Platão a buscar por outra ordem de realidade, uma ordem de natureza supra-sensível, não afetada pelo devir e, portanto, de

⁹⁰ Idem, *Metafísica* I 6, 987a 29ss. e XIII 4, 1078b 12ss.

caráter permanente, a respeito da qual se poderia acertar a verdade e, mais do que isso, as verdades seriam eternas. Essa ordem de realidade deveria ser povoada por seres que, estes sim, em contraste com as entidades sensíveis, seriam cognoscíveis.

Em contato com a filosofia dos Pitagóricos, Platão encontrou o que procurava, os entes considerados *em si mesmos*⁹¹. Essas realidades, introduzidas pelos Itálicos, se adequavam perfeitamente às exigências decorrentes do problema epistemológico heraclítico.

Por serem consideradas *em si mesmas*, essas entidades eram desarticuladas dos correlatos sensíveis que elas denotavam, correlatos que, convém lembrar, eram afetados pela mudança ininterrupta da realidade heraclítica. Além disso (e também por isso), tais realidades eram dotadas de uma natureza estável e permanente, o que lhes conferia a suscetibilidade de descrição verdadeira tida como condição de possibilidade do conhecimento. Em outras palavras, tais entidades figuravam como realidades perfeitamente aptas a desempenhar o papel de legítimos objetos cognoscíveis, e, assim, povoar o Reino das Idéias.

Em *Metafísica XIII (My) 4*, Aristóteles confirma essa leitura:

“A opinião sobre as Formas ocorreu aos que a proclamaram por terem acreditado nos argumentos heraclíticos a respeito da verdade: na medida em que todas as coisas sensíveis estão sempre em fluxo, para haver algum conhecimento e alguma sabedoria, seria preciso haver outras naturezas, além das sensíveis, que permanecessem, dado que não seria possível haver conhecimento daquilo que está em fluxo” (*Metafísica XIII 4*, 1078b 12ss.).

Em *Metafísica I 6*, Aristóteles repete essa mesma leitura. Agora, porém, com mais riqueza de detalhes:

“De fato, desde jovem tendo convivido primeiramente com Crátilo e com as opiniões heraclíticas, que *todas as coisas sensíveis sempre estão em fluxo* e que *delas não há conhecimento*, assim [*sc.* Platão] as concebeu também depois. Mas, aceitando Sócrates - que se empenhou em estudar assuntos éticos, mas nada sobre a natureza em seu todo, procurando naqueles

⁹¹ Aristóteles, *Metafísica I 3*, 984b 11ss. e I 6, 987b 22ss.

primeiros o universal, e sendo o primeiro a demorar o pensamento nas definições - por tal razão julgou que isso se daria a respeito de outras coisas, mas não a respeito das sensíveis, dado que seria impossível haver definição comum de qualquer coisa sensível, na medida em que elas estão sempre em mudança. Assim, ele [sc. Platão] denominou os entes de tal tipo como Idéias, e julgou que todas as coisas sensíveis estavam *à parte delas (para tauta)* e por elas se designavam: por *participação*, as coisas múltiplas seriam homônimas às Formas” (*Metafísica* I 6, 987a 29ss.).

Além de conceber a doutrina das Idéias como uma resposta ao problema epistemológico heraclítico, Aristóteles nos dá margem para pensar que alguma responsabilidade também deva ser imputada a uma compreensão ligeiramente errada da doutrina socrática dos universais. A passagem de *Metafísica* I 6, citada há pouco, deixa claro que Platão aceitou a doutrina socrática. No entanto, a aceitação de Platão parece envolver um passo em falso. Em certo momento, Aristóteles se mostra particularmente interessado na razão pela qual Platão pensou que a doutrina socrática dos universais não se aplicaria às coisas sensíveis: “por tal razão [sc. isto é, porque Sócrates se empenhava em estudar assuntos éticos, mas nada sobre a natureza em seu todo] julgou [sc. Platão] que isso [sc. a procura socrática pelos universais] se daria a respeito de outras coisas, mas não a respeito das sensíveis”⁹². Ora, se fosse óbvio que a busca socrática pelos universais não pudesse ser aplicada aos sensíveis, o fato de que Platão a tenha concebido assim não demandaria explicação. Mas Aristóteles faz questão de explicá-lo: Sócrates não aplicou a doutrina dos universais às coisas sensíveis porque estava interessado em assuntos cujo estatuto não era sensível, e não porque julgasse que não fosse possível. A explicação platônica, no entanto, envolve um passo a mais: Sócrates não o fez porque não era possível.

Portanto, a doutrina socrática dos universais poderia, sim, ser aplicada às coisas sensíveis. Mas Platão, influenciado pelo problema epistemológico heraclítico e pelo fato de Sócrates ter se interessado, sobretudo, por assuntos éticos (e não pelas coisas sensíveis), se deixou levar unilateralmente para a postulação das Idéias, concebendo-as como entidades

⁹² Idem, *Metafísica* I 6, 987b 29ss.

cognoscíveis, à parte das sensíveis e para as quais a busca socrática pelos universais seria legítima e fundaria o conhecimento.

Nessa medida, a doutrina socrática dos universais era distinta da doutrina platônica. Aliás, Aristóteles faz questão de deixar claro que os universais socráticos não eram compreendidos como entidades *separadas* das coisas sensíveis, o que significa dizer, entre outras coisas, que não eram concebidos como entidades de uma realidade supra-sensível (como ocorre na doutrina platônica). Em *Metafísica XIII (My) 4*, diz Aristóteles:

“No entanto, Sócrates não concebeu os universais (*nem as definições*) como coisas separadas (*chôrista*). Os outros os separaram, e chamaram tais entes de Idéias, de modo que, pelo mesmo argumento, resultou-lhes de imediato haver Idéias de todas as coisas que se dizem universalmente – como alguém que, desejando fazer uma conta, por julgar que não poderia fazê-la com itens em menor número, a fizesse depois de torná-los mais numerosos (com efeito, as Formas são mais numerosas, por assim dizer, que os sensíveis particulares – *e foi por procurar as causas destes que chegaram deles até lá*. Com efeito, em cada caso há algo de mesma denominação, à parte das *ousiai*, e há algo único sobre muitas coisas, tanto no caso destas aqui como no caso das eternas)” (*Metafísica XIII 4*, 1078b 30ss.).

Aos universais platônicos também é concedido o estatuto de *causa* das coisas sensíveis: “e foi por procurar as causas destes [*sc.* dos entes sensíveis] que chegaram deles até lá [*sc.* junto às Formas ou Idéias]”⁹³. É bom lembrar que, na medida em que são concebidos como causas, os universais também recebem o estatuto de *princípio* das coisas sensíveis, já que “todas as causas são princípios”⁹⁴. A razão para Platão ter atribuído tal papel às realidades introduzidas pelos Itálicos – quais sejam, aquelas consideradas *em si mesmas* – é relatada por Aristóteles em uma passagem que já tivemos a oportunidade de abordar no capítulo anterior (seção III). Em *Metafísica III (Beta) 3*, logo depois de apresentar a sexta aporia⁹⁵ (998a 20ss.) – na qual matéria e forma concorrem pelo título de princípio dos

⁹³ Idem, *Metafísica XIII 4*, 1078b 36ss.

⁹⁴ Cf. *Metafísica V 1*, 1013a 16ss. Também convém conferir *Metafísica IV 2*, 1003b 19ss., texto em que, propondo uma equivalência entre as noções de *Ente* e *Um*, Aristóteles pressupõe analogamente uma equivalência entre *princípio* e *causa*.

⁹⁵ Idem, *Metafísica III 1*, 995b 27ss., III 3, 998a 20ss.

entes – e, em tom aporético, oferecer um argumento em favor da primazia da matéria (998a 32ss.), Aristóteles propõe o seguinte argumento em favor da primazia das formas:

“Por outro lado, se reconhecemos cada coisa através de suas definições, e se *os gêneros são princípios das definições*, necessariamente, *os gêneros deverão ser princípios também das coisas definidas*. Se adquirir conhecimento dos entes é adquirir conhecimento das *formas específicas (tôn eidôn)* pelas quais se denominam os entes, é certo que *os gêneros são, ao menos, princípios das formas específicas*. Também alguns dos que afirmam que são elementos dos entes o *Um*, ou o *Ente*, ou o *Grande* e o *Pequeno*, manifestamente utilizam-se deles como gêneros” (*Metafísica* III 3, 998b 4ss.).

A posição que esse argumento simula, em favor da primazia das formas, é sobretudo aquela de Platão e dos Pitagóricos, em que os princípios dos entes são concebidos de acordo com as suas próprias determinações internas, ou seja, em que os princípios dos entes são concebidos *em si mesmos*, como se as próprias noções consideradas desse modo como *archai* (e não as realidades denotadas por elas) desempenhassem o papel de princípios das entidades sensíveis.

No entanto, como se sabe, a doutrina platônica também é pautada por relações de prioridade entre as próprias formas em suas relações recíprocas, o que o argumento de *Metafísica* III 3 é incapaz de estabelecer. Resta saber, portanto, quais formas são mais dignas do título de princípio das entidades sensíveis, e por qual razão.

Em *Metafísica* III 1, depois de apresentar brevemente a *Sexta Aporia*, na qual concorrem matéria e forma pelo título de princípio dos entes, Aristóteles propõe imediatamente a *Sétima Aporia*, a qual já pressupõe que a anterior tenha sido resolvida em favor das realidades consideradas *em si mesmas*, isto é, em favor das formas (ou gêneros):

“E, se os gêneros fossem princípios, seriam os gêneros últimos que se dizem sobre os particulares, ou os gêneros primeiros, isto é, qual dos dois seria princípio, e *mais existiria à parte do que é particular (mallon esti para to kath' hekaston)*, o animal ou o homem?” (*Metafísica* III 1, 995b 29ss.).

Esse mesmo impasse é reformulado em *Metafísica* III 3:

“Além disso, mesmo se sobretudo os gêneros fossem princípios, seria preciso considerar como princípios os gêneros primeiros, ou os últimos, que se predicam dos indivisíveis? De fato, também isso admite disputa. Por um lado, se *as coisas mais universais são sempre mais princípios*, é evidente que *serão princípios os gêneros mais altos*, pois eles se afirmam de tudo. Neste caso, os princípios dos entes seriam tantos quantos os gêneros primeiros, de modo que o *Ente* e o *Um* haveriam de ser princípios e *ousiai*, pois são sobretudo eles que se afirmam de todos os entes” (*Metafísica* III 3, 998b 14ss.).

Na disputa pela primazia sobre as entidades sensíveis, a exemplo do que ocorre em *Metafísica* III 1 (995b 29ss.), o impasse contrasta os *gêneros primeiros* e os *gêneros últimos*, ou ainda, os *gêneros mais altos*, possuidores de maior universalidade, e as formas dotadas de menor grau de generalidade. Depois de reformular o impasse, Aristóteles revela alguns aspectos decisivos da doutrina platônica. O principal deles consiste na tese geral que orienta a alternativa platônica ao impasse e que estabelece proporção direta entre universalidade e primazia: “as coisas mais universais são sempre mais princípios”⁹⁶.

Em *Metafísica* III 3, Aristóteles reformula outro argumento platônico que assume a proporção direta entre o grau de universalidade de uma forma e a sua aptidão ao título de princípio e ainda revela novos contornos da doutrina adversária:

“Com efeito, *um princípio e uma causa devem ser à parte das coisas (para ta pragmata) de que são princípio e causa*, isto é, *devem ser capazes de existir separadamente (chórizomenên) delas; mas por que alguém conceberia que algo é de tal modo separado do particular (para to kath' hekaston)*, a não ser porque se predica universalmente, isto é, de todos? Ora, se for por isso, deve-se considerar que são mais princípios os itens mais universais, de modo que os primeiros gêneros é que seriam princípios” (*Metafísica* III 3, 999a 17ss.).

Pois bem, as opiniões apresentadas nessa passagem refletem justamente a perspectiva adotada por Platão. A menção do pressuposto de que os princípios são realidades que

⁹⁶ Idem, *Metafísica* III 3, 998b 17ss.

devem *existir separadamente* das coisas de que são princípios, isto é, *à parte* das coisas sensíveis, afetadas pelo devir, revela precisamente a alternativa platônica ao problema epistemológico heraclítico⁹⁷. De fato, se os princípios das entidades sensíveis forem concebidos como realidades que existem separadamente delas, não serão afetados pelo mesmo fluxo ininterrupto que as afeta na realidade heraclítica, e, portanto, ganharão a estabilidade cognitiva que é condição de possibilidade dos cognoscíveis, bem como do próprio conhecimento⁹⁸.

Por sua vez, a hierarquia interna que Platão concebe entre tais princípios – que, por influência de Heráclito, existem *à parte* das coisas das quais são princípios, e que são realidades concebidas ao modo dos Itálicos, a saber, consideradas *em si mesmas*, desarticuladas das coisas sensíveis que elas denotam – está fundada na articulação direta entre universalidade e primazia. As formas dotadas de maior grau de universalidade serão também dotadas de maior grau de primazia. O desfecho emblemático proveniente desse pressuposto se dá na tese platônico-pitagórica de que o *Um* (ou o *Ente*) é *ousia* de tudo, “pois são sobretudo eles que se afirmam de todos os entes”⁹⁹. Por isso, no primeiro movimento argumentativo de *Metafísica X 2* e para desarticular esse desfecho, Aristóteles recorre à tese de que *nenhum universal é ousia*, tese que recusa o pressuposto de que “as coisas mais universais são sempre mais princípios”¹⁰⁰. Daqui para frente, é com essa tese que lidaremos.

II. *Metafísica VII (Zeta) 13, 1038b 9-15*

Em *Metafísica X 2*, depois de introduzir (em 1053b 9ss.) a disputa envolvendo a tese platônico-pitagórica, expressão máxima da primazia das formas, realidades concebidas *em si mesmas*, segundo as suas próprias determinações internas, e a tese dos *Estudiosos da*

⁹⁷ Cf. *Metafísica I 6*, 987a 29ss. e *XIII 4*, 1078b 12ss.

⁹⁸ Para discussão detalhada sobre a articulação platônica entre universalidade, primazia e capacidade de existir separadamente, conferir ANGIONI (2008), sobretudo os capítulos 1 e 2 de “*As Noções Aristotélicas de Substância e Essência*”; conferir também *Metafísica V 11*, 1019a 1ss., em que Aristóteles apresenta o teste da *synanairesis*, concebido pelos Platônicos para determinar relações de prioridade entre realidades.

⁹⁹ *Ibidem*, 998b 21ss.

¹⁰⁰ *Idem*, *Metafísica III 3*, 998b 17ss.

Natureza, associada à primazia dos constituintes materiais, ou ainda, de modo geral, a uma *natureza distinta subjacente*, Aristóteles passa a enfrentar o impasse que se configura a partir delas.

O primeiro passo de Aristóteles (1053b 16ss.) consiste em apresentar uma concisa versão do argumento que, ao que tudo indica, será capaz de invalidar a tese platônico-pitagórica. Vejamos o texto:

“Ora, se (1) nenhum *universal* pode ser *ousia*, conforme foi dito nas discussões a respeito da *ousia* e do *Ente*, e se (2) tampouco é possível que este último *em si mesmo* seja *ousia* (2a) como algo uno à parte dos múltiplos (pois ele é *comum*), (2b) mas apenas como denominação, (3) é evidente que tampouco é possível para o *Um*; pois o *Ente* e o *Um* se predicam o mais universalmente de tudo” (*Metafísica X 2*, 1053b 16ss.).

O cerne do argumento apresentado por Aristóteles é bem simples: se (1) nenhum universal pode ser *ousia* e (2) o *Um em si mesmo* é um universal (ou *se predica o mais universalmente de tudo*), então, a conclusão inevitável será a de que (3) o *Um em si mesmo* não pode ser *ousia*¹⁰¹.

O leitor, talvez, tenha observado que, precisamente nesse trecho (1053b 16ss.), a noção de *Um* não aparece associada à expressão “em si mesmo”, conforme ocorre na tese platônico-pitagórica, o que poderia sugerir que o acréscimo dela, em nossa formulação, produz um argumento que não condiz plenamente com aquele apresentado por Aristóteles. No entanto, recuando algumas linhas, no início do capítulo, Aristóteles não deixa dúvida de que essa expressão, ou ainda, esse modo de conceber os princípios, introduzido pelos Pitagóricos, é aquilo que sobretudo está em jogo: “como se o *Um em si mesmo* fosse uma *ousia* (conforme dizem, primeiro, os Pitagóricos e, depois, Platão)”¹⁰².

¹⁰¹ O mesmo argumento vale para o Ente, uma vez que se trata de uma noção equivalente à noção de *Um*, conforme Aristóteles insiste mais adiante, em 1053b 24ss. e 1054a 9ss. A mesma equivalência aparece em *Metafísica IV 2*, 1003b 19ss.

¹⁰² Idem, *Metafísica X 2*, 1053b 11ss. Comparar com *Metafísica I 5*, 987a 13ss. e I 6, 987b 22ss.

De fato, é bom lembrar que a tese platônico-pitagórica endossa que o *Um* considerado *em si mesmo*, isto é, concebido segundo as suas próprias determinações internas, ou ainda, o *ser para o Um* (e não *uma natureza distinta subjacente*), é o princípio supremo e a *ousia* das entidades sensíveis. Esse resultado, conforme constatamos na seção anterior, é protagonizado por dois pressupostos: o de que os princípios dos entes são realidades que existem separadamente das coisas das quais são princípios – pressuposto estimulado pelo problema epistemológico heraclítico – e o de que há proporção direta entre o grau de universalidade de um princípio e o seu nível de primazia – tese cujas origens remontam ao modo Pitagórico de conceber os princípios, considerando-os *em si mesmos*. Juntos, esses pressupostos conduzem à tese de que o *Um em si mesmo é ousia* das entidades sensíveis. Para rejeitar esse desfecho, Aristóteles desarticula a proporção direta entre primazia e universalidade, introduzindo a polêmica tese de que *nenhum universal é ousia*¹⁰³.

O problema consiste em saber qual é a razão pela qual é impossível que um universal seja *ousia*. Essa razão não aparece em *Metafísica X 2* (ou aparece de modo muito sucinto). No entanto, Aristóteles faz menção de já ter tratado desse assunto: “conforme foi dito nas discussões a respeito da *ousia* e do ente”¹⁰⁴. Não há dúvida de que Aristóteles esteja se referindo ao Livro VII (*Zeta*) da *Metafísica*, precisamente ao capítulo 13, no qual a tese de que *nenhum universal é ousia* assume papel protagonista. Vejamos como se inicia o capítulo:

“Dado que esta investigação é a respeito da *ousia*, retornemos novamente. Afirmar-se ser *ousia* o subjacente, o *aquilo que o ser é* e o composto deles, bem como o *universal*. Ora, a respeito dos dois primeiros, foi discutido (de fato, foi discutido tanto o *aquilo que o ser é* como o subjacente, que subjaz de duas maneiras, ou sendo *um certo isto*, como o animal subjaz às afecções, ou como a matéria subjaz à efetividade); *mas também o universal alguns*

¹⁰³ Tão polêmicas quanto essa tese são as seguintes: (i) *a forma é ousia* e (ii) *a forma é universal*. Juntas, essas três teses instauram a inconsistência formulada por James Lesher em seu artigo intitulado *Sobre Forma, Substância e Universais em Aristóteles: Um dilema*, traduzido in Zingano, M. (ed.), *Sobre a Metafísica de Aristóteles*, São Paulo: Odysseus, 2005, p. 235-246. Para essa discussão, conferir também Woods, 1967, pp. 220-1, 1975, p. 170; Lacey, 1965, pp. 60-1; Harter, 1975, p. 10; Hartman, 1977, p. 39; Moser, 1983, p. 103; Code, 1984, p. 4; Irwin, 1988, pp. 216-7; Lewis, 1991, pp. 309-10; Loux, 1991, pp. 196-202; Bolton, 1995, pp. 458-59; Gill, 2001, pp. 235-6; Angioni, 2008, pp. 45-89.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 1053b 17ss.

julgam ser sobretudo causa, e julgam que é princípio o universal; por isso, voltemo-nos também a ele, pois afigura-se impossível ser ousia qualquer um entre os que se chamam 'universais' (tôn katholou legomenôn)” (Metafísica VII 13, 1038b 1ss.).

Depois de fazer uma breve recapitulação das discussões que antecedem o capítulo 13, Aristóteles anuncia o seu novo empreendimento: “voltemo-nos também a ele [sc. ao universal], pois afigura-se impossível ser *ousia* qualquer um entre os que se chamam *universais*”¹⁰⁵. A partir de então, a tese de que *nenhum universal é ousia* entra em cena e Aristóteles apresenta aquele que será o seu principal argumento contra a proporção direta (concebida pelos Platônicos) entre primazia e universalidade:

“Em primeiro lugar, (1a) é *ousia* de cada coisa a que é própria a cada coisa, (1b) a que não se atribui a outra; (2a) o universal, no entanto, é *comum*, (2b) pois se diz universal aquilo que naturalmente se atribui a muitos. Ora, de que, então, ele seria *ousia*? Ou de todos, ou de nenhum. Mas não é possível que seja *ousia* de todos. Por outro lado, (3a) se fosse *ousia* de uma coisa, (3b) também todas as demais seriam esta coisa; pois (3c) as coisas cuja *ousia* (isto é, cujo *aquilo que o ser é*) é uma só são também elas próprias uma só” (Metafísica VII 13, 1038b 9ss.).

De imediato, Aristóteles introduz duas condições satisfeitas por uma *ousia*: (1a) a entidade concebida como *ousia* é uma realidade *própria* (*idion*) em relação àquilo de que ela é *ousia* e, portanto, (1b) não se atribui a outra. Essas duas condições são equivalentes e estabelecem uma relação de co-extensão entre os termos que designam respectivamente a entidade que é assumida como *ousia* e a realidade *da qual* ela é *ousia*¹⁰⁶. Para esclarecer o ponto, podemos apresentar essas condições do seguinte modo:

Para um termo Z, designador da realidade Y, e para um termo W, designador da realidade X, se Y é *ousia* de X, então, o termo Z é co-extensivo com o termo W.

¹⁰⁵ Idem, *Metafísica* VII 13, 1038b 8ss.

¹⁰⁶ Cf. ANGIONI (2008), cap. 2, *Os Universais Platônicos como Substâncias e Essências*.

De fato, essa co-extensão resulta da articulação especial que uma *ousia* estabelece com aquilo de que ela é *ousia*. No entanto, o aspecto *próprio* (*idion*) associado à *ousia* não se reduz à mera co-extensão entre os termos envolvidos. Isso fica claro na medida em que se leva em conta que (1b) a *ousia* não se atribui a *outra coisa*. Afinal, da mera co-extensão entre os termos Z e W não se segue que o termo Z se atribui *apenas* ao termo W. O termo Z pode ser co-extensivo de W e, ao mesmo tempo, se atribuir a um termo K em uma relação que não envolva co-extensão.

A definição de homem, por exemplo, se atribui ao termo “homem” (ou à noção geral associada ao termo) em uma relação co-extensiva, mas também se atribui a Sócrates, sem que essa última predicação envolva co-extensão. Nesse caso, a definição de homem seria *ousia* da noção geral designada pelo termo “homem” e, ao mesmo tempo, seria atribuída a Sócrates. Assim, Sócrates e o “homem universal” teriam que ser tratados como uma e mesma entidade ou estaríamos diante de uma situação que configura uma (1b') atribuição a *outra coisa*, o que descaracteriza a *ousia* – uma vez que é marca da *ousia* não se atribuir a *outra coisa*.

Essa noção de atribuição, envolvida na relação peculiar (*idion*) que uma *ousia* mantém com aquilo de que ela é *ousia*, é exclusiva. Se Y é a *ousia* de X, então, Y é *ousia* somente de X. É essa articulação que Aristóteles pretende acentuar com as condições de que (1a) a *ousia* de cada coisa é própria em relação àquilo de que ela é *ousia* e (1b) não se atribui a outra coisa.

Em *Metafísica* VII 16, Aristóteles propõe precisamente essa exclusividade como característica capaz de afastar as entidades universais (as quais são *comuns*) – ou ainda, as realidades consideradas *em si mesmas* – do estatuto de *ousia*. De fato, depois de negar que uma realidade *comum* (*koinon*) possa ser *ousia*, Aristóteles introduz a seguinte explicação:

“pois a *ousia* não se atribui senão a si mesma e àquilo que a possui, àquilo de que é *ousia*” (*Metafísica* VII 16, 1040b 23ss.).

Estamos diante, portanto, do que podemos chamar “princípio de exclusividade”:

Se a realidade Y é a *ousia* da realidade X, então, Y é exclusiva para X.

Em outra formulação:

Se Y é a *ousia* de X, então, Y se articula somente com X.

Ora, ao que tudo indica, é esse mesmo princípio que foi evocado por Aristóteles em *Metafísica* VII 13 (1038b 9ss.). Afinal, a tese defendida por Aristóteles em ambas as passagens é a mesma: nenhum universal é *ousia*.

Em *Metafísica* VII 16, nenhum universal é *ousia* porque (i) os universais são *comuns* e (ii) nenhuma entidade que é *comum* é capaz de satisfazer ao princípio de exclusividade, ou seja, nenhuma entidade *comum* pode ser exclusiva, ou ainda, se atribuir somente “a si mesma e àquilo que a possui, àquilo de que é *ousia*”¹⁰⁷.

Por sua vez, em *Metafísica* VII 13, o mesmo argumento se configura: nenhum universal é *ousia* porque (i) a *ousia* é exclusiva (*idios*) a cada coisa e, portanto, não se atribui a outra, ao passo que (ii) o universal, na medida em que é *comum* (*koinon*) e naturalmente se atribui a muitos, é incapaz de satisfazer ao princípio de exclusividade, condição exigida por uma legítima *ousia*.

Ainda no principal argumento de *Metafísica* VII 13 (1038b 9ss.) contra a universalidade da *ousia*, depois de introduzir o princípio de exclusividade, condição decisiva para afastar as entidades *comuns* do estatuto de *ousia*, Aristóteles desenvolve um inconveniente resultado decorrente da tese adversária de que o universal é *ousia*. Diz Aristóteles:

“(3a) se [*sc.* o universal] fosse *ousia* de uma coisa, (3b) também todas as demais seriam esta coisa” (*Metafísica* VII 13, 1038b 9ss.).

Para explicar esse condicional, Aristóteles introduz um princípio de identidade, o qual, como veremos adiante, decorre do princípio de exclusividade:

¹⁰⁷ Idem, *Metafísica* VII 16, 1040b 23ss.

“pois (3c) as coisas cuja *ousia* (isto é, cujo *aquilo que o ser é*) é uma só são também elas próprias uma só” (*Metafísica* VII 13, 1038b 9ss.).

De fato, se a *ousia* mantém com a realidade com a qual se articula uma relação privilegiada, fundada no princípio de exclusividade, é natural que se conceba que as coisas cuja *ousia* é uma só sejam também elas próprias uma só. Do contrário, a articulação presumida entre a realidade que pretensamente é a *ousia* e as coisas das quais ela se pretende *ousia* não seria de exclusividade e, portanto, o princípio de exclusividade não seria satisfeito. Daí a introdução do princípio de identidade¹⁰⁸:

Se a realidade Z é *ousia* tanto da realidade X quanto da realidade Y, então, X e Y são realidades idênticas, isto é, são uma e mesma entidade.

De fato, se Z é *ousia* tanto de X quanto de Y, então, Z deverá ser exclusiva tanto para X quanto para Y – segundo exige o princípio de exclusividade. No entanto, só faz sentido dizer que Z é exclusiva para ambas as coisas se tanto X quanto Y são, na verdade, uma única e mesma realidade. Do contrário, a exclusividade atributiva imposta pelo princípio de exclusividade se desfaz. Assim, do próprio princípio de exclusividade decorre o princípio de identidade (ou princípio de unidade):

- (i) Se Z é *ousia* tanto de X quanto de Y, então, Z é exclusiva tanto para X quanto para Y;
- (ii) Se Z é exclusiva tanto para X quanto para Y, então, X e Y são realidades idênticas;
- (iii) Se Z é *ousia* tanto de X quanto de Y, então, X e Y são realidades idênticas.

Assim, atribuir o estatuto de *ousia* a uma realidade de natureza *comum* a vários objetos – como ocorre na doutrina de Platão – equivale a conceber essa entidade como exclusiva para todos eles, o que só faz sentido se todos esses objetos são, na verdade, uma única e mesma coisa, isto é, se são idênticos. Do contrário, ou seja, se tais objetos não são uma única e mesma coisa, a exclusividade atributiva (fundada no princípio de exclusividade) que é característica da *ousia* se desfaz.

¹⁰⁸ Esse princípio também aparece em *Metafísica* III 4, 999b 22ss.

III. *Metafísica VII (Zeta) 13, 1038b 15-16*

O segundo argumento (1038b 15ss.) introduzido por Aristóteles em *Metafísica VII 13* tem a mesma orientação que aquele imediatamente anterior (1038b 9ss.), qual seja, favorecer a tese de que *nenhum universal é ousia*.

No entanto, apesar de possuir a mesma orientação, não é difícil atribuir a Aristóteles, nesse trecho, uma abrupta mudança de assunto, como se o argumento principal no qual Aristóteles introduz o princípio de exclusividade não tratasse propriamente da mesma noção de *ousia* introduzida na seqüência. Em linhas gerais, podemos dizer que essa dificuldade emerge da presença da problemática expressão “se afirmar de algo subjacente”, a qual aparece em diferentes obras de Aristóteles com sentidos distintos, o que dificulta a compreensão exata de qual sentido Aristóteles assume para construir esse argumento¹⁰⁹. Vejamos o texto:

“Além disso, denomina-se *ousia* aquilo que *não se afirma de algo subjacente*, ao passo que o universal sempre *se afirma de algo subjacente*” (*Metafísica VII 13, 1038b 15ss.*).

Novamente, temos um argumento bem simples: (1) nenhuma *ousia se afirma de algo subjacente*, ao passo que (2) todo universal *se afirma de algo subjacente*; portanto, como conclusão não explicitada por Aristóteles, (3) nenhum universal é *ousia*.

O que chama a atenção nessa passagem é o uso da expressão adotada por Aristóteles para acentuar novamente o contraste entre o que é *ousia* e o que é universal. Como se sabe, a expressão “se afirmar de algo subjacente” já aparece em *Categorias*, texto em que o seu sentido está associado a uma relação vertical fundada em níveis de generalidade, de tal modo que *se afirmar de algo subjacente* envolveria, entre outras coisas, ser atribuído a algo cujo grau de generalidade é menor.

¹⁰⁹ Conferir sobretudo o capítulo 2 de *Categorias* e os capítulos 4 (73b 8ss.) e 22 (83a 24ss.) de *Segundos Analíticos I*. Sobre a autenticidade de *Categorias*, conferir S. Mansion (1946 e 1949), Frede (1987a p. 25), Menn (1995, pp. 312-3, 337), Matthen (1978), Bodeüs (2002, p. xvii), Wedin (2000, pp. 156-7).

De fato, os exemplos de entes que *se afirmam de algo subjacente*, oferecidos por Aristóteles no capítulo 2 de *Categorias*, estão todos associados com essa articulação vertical, fundada em níveis distintos de generalidade: “*homem se afirma de um certo homem como de algo subjacente*”¹¹⁰; “o *conhecimento [...] se afirma do conhecimento das letras como de algo subjacente*”¹¹¹.

Como se vê, o campo denotativo demarcado por essa expressão envolve realidades heterogêneas – *homem* e *um certo homem* são da categoria das *ousiai*, enquanto *conhecimento* e *conhecimento das letras*, de alguma categoria secundária. No primeiro exemplo, a expressão “se afirmar de algo subjacente” articula *homem*, concebido em geral, e *um certo homem* (*τὸν τίνος ἀνθρώπου*), um espécime de *homem*, na exata medida em que aquele, dotado de maior grau de generalidade, se relaciona com este, cujo nível de generalidade é nulo. Assim, temos uma articulação entre uma entidade de natureza geral e uma realidade que lhe é subordinada e nula quanto ao grau de generalidade. Por sua vez, o segundo exemplo apresenta a mesma relação. A expressão “se afirmar de algo subjacente” relaciona *conhecimento* e algo que lhe é subalterno, o *conhecimento das letras*, e o faz na exata medida em que o primeiro, dotado de maior grau de universalidade, se predica do segundo, que é menos geral.

É claro que há diferenças entre os exemplos. No primeiro caso, Aristóteles está interessado no tipo de articulação que há entre uma noção geral (*homem*) e um espécime subsumido por ela (*um certo homem*), isto é, entre uma entidade dotada de generalidade e uma realidade que lhe é subalterna e desprovida de generalidade. No segundo, a articulação que está em jogo é aquela existente entre duas realidades dotadas de universalidade, quais sejam: o *conhecimento*, que faz o papel de gênero, e o *conhecimento das letras*, uma de suas especificações homogêneas. No primeiro caso, a realidade que figura como *subjacente* (*um certo homem*) sequer possui generalidade, ao passo que no segundo, tal realidade (*conhecimento das letras*) ainda é dotada de generalidade. Em ambos os casos, no

¹¹⁰ Idem, *Categorias* 2, 1a 16ss.

¹¹¹ Ibidem, 1a 29ss.

entanto, aquilo que *se afirma de algo subjacente* é dotado de grau mais alto de generalidade do que aquele da realidade *subjacente* da qual ele se afirma.

Entretanto, convém notar, os exemplos introduzidos por Aristóteles parecem exigir mais do que isso. Os objetos relacionados pela expressão “se afirmar de algo subjacente” pertencem à mesma categoria de entes, como se fossem articulados sob os contornos da *predicação sinônima*¹¹²: *homem* e *um certo homem* figuram na mesma categoria de realidades, de modo que o primeiro se atribui ao segundo em uma predicação intra-categorial; o mesmo ocorre com *conhecimento* e *conhecimento das letras*.

Essa exigência aparecerá de forma explícita no capítulo 3 de *Categorias*:

“Quando uma coisa se predica de outra como de algo subjacente, deverão ser afirmados também a respeito do subjacente todos os itens que se afirmam do predicado; por exemplo, homem predica-se de um homem, e o animal predica-se de homem; então, o animal poderá ser predicado também de um homem, pois um homem é homem e é animal” (*Categorias* 2, 1b 10ss.).

Mais adiante, no capítulo 5, tal exigência reaparecerá:

“Pelo que foi dito, é evidente que, das coisas que se afirmam de algo subjacente, é necessário que seja predicado do subjacente tanto o nome quanto a definição. Por exemplo, *homem* afirma-se de *um homem* como de algo subjacente e predica-se certamente o nome (pois podes predicar de *um homem* o *homem*), e também a definição de *homem* deverá ser predicada de *um homem* (pois *um homem* inclusive é *homem*). Conseqüentemente, predicar-se-á do subjacente tanto o nome como a definição” (*Categorias* 5, 2a 19ss.).

Portanto, em *Categorias*, se Y *se afirma de X como de algo subjacente*, podemos dizer que (i) Y é dotado de maior grau de generalidade do que X e (ii) Y se atribui a X em uma predicação sinônima, isto é, Y e X figuram na mesma categoria de realidades¹¹³.

¹¹² Ibidem, 1a 6ss.

¹¹³ Em 2a 27ss., Aristóteles apresenta um caso em que, aparentemente, *uma coisa se afirmaria de outra como de algo subjacente* em relação atributiva que não envolveria uma predicação sinônima – o que, conforme *Categorias* 3, 1b 10ss. e 5, 2a 19ss. não poderia ocorrer. E, de fato, não ocorre. Um dado corpo

Por sua vez, os exemplos de entes que *não se afirmam de algo subjacente* estão associados a realidades desprovidas de qualquer grau de generalidade: “*um certo conhecimento das letras [...]* não se afirma de algo subjacente, assim como *um certo branco*”¹¹⁴; “nem se afirmam de algo subjacente [...] *um certo homem e um certo cavalo*”¹¹⁵.

Convém notar que, ao negar a expressão “se afirmar de algo subjacente”, o campo denotativo que resultará também envolverá realidades heterogêneas (o que ocorre com a *afirmação* de tal expressão) – “um certo homem e um certo cavalo”¹¹⁶ são da categoria das *ousiai*, ao passo que “um certo conhecimento das letras [...], assim como um certo branco”¹¹⁷ são de categorias secundárias. Ainda assim, os exemplos introduzidos por Aristóteles a título de realidades que *não se afirmam de algo subjacente* carregam uma marca comum: todos figuram como realidades extremas de uma categoria de objetos, realidades que esgotam em grau de particularidade a escala de generalidade da família de entes a que pertencem. Assim, tais realidades exaurem as especificações internas da categoria que integram, de modo que não se possa localizar, no interior da categoria, uma realidade que lhes seja subordinada e cujo grau de generalidade seja menor. De fato, não há qualquer realidade dotada de menor generalidade do que “um certo homem e um certo cavalo”¹¹⁸ no interior da categoria em que figuram; o mesmo ocorre com “um certo conhecimento das letras [...], assim como um certo branco”¹¹⁹ na categoria em que estão¹²⁰.

só cai sob a descrição geral do branco porque nele há uma realidade plenamente esgotada em determinações, um espécime do branco, ao qual a noção geral de branco se atribui em uma predicação intra-categorial. A rigor, portanto, *o branco não se afirma do corpo como de algo subjacente* no sentido específico de *Categorias*, mas apenas em sentido mais geral, marcado pela simples subordinação, em grau de generalidade, do subjacente. O branco só empresta o nome (e jamais a definição) para o corpo em razão de um de seus espécimes figurar no subjacente.

¹¹⁴ Ibidem, 1a 23ss.

¹¹⁵ Ibidem, 1b 3ss.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ Ibidem, 1a 23ss.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Em nossa leitura, aquilo que *não se afirma de algo subjacente* é totalmente desprovido de generalidade, não importa qual seja a categoria a que pertença. Assim, mesmo os *symbebêkota* concebidos sob essa condição serão, de certo modo, entidades individuais. Para interpretação nessa linha, conferir Anscombe (1961), Ackrill (1963) e Heinaman (1981a). Para outras alternativas, ver Owen (1965) e Frede (1987a). Spellman (1995, p. 40, nota 1) assume que, em *Categorias*, ou os *symbebêkota* não são propriamente propriedades particularizadas, ou, se o são, tal posição teria sido abandonada por

Pois bem, uma vez que, conforme vimos, *Y se afirmar de X como de algo subjacente* envolve duas condições – (i) Y possuir maior grau de generalidade do que X e (ii) Y se atribuir a X em uma predicação sinônima, de modo que pertençam à mesma categoria – então, ao negar tal coisa e, portanto, endossar que *Y não se afirma de X como de algo subjacente*, ao menos uma das condições aqui envolvidas não será satisfeita. Neste caso, de um ponto de vista lógico, teríamos três possibilidades para a negação da expressão “se afirmar de algo subjacente”: a negação restrita da primeira condição, a negação restrita da segunda condição e a negação conjunta de ambas.

No entanto, nos exemplos de realidades que *não se afirmam de algo subjacente*, a presença do pronome *ti* antecedendo a descrição aponta para a denotação de um membro da classe de objetos cujo nome ele antecede – exatamente como ocorre com *homem* e *um certo homem*, em que o primeiro se afirma do segundo (que é um membro individual subordinado ao primeiro) como de algo subjacente¹²¹ – e não deixa dúvida de que a primeira condição jamais é satisfeita, de modo que possamos descartar a possibilidade de que apenas a segunda condição seja negada. Afinal, *um certo conhecimento das letras (tis grammatikês)*, *um certo branco (ti leukon)*¹²², *um certo homem (tis anthrôpos)* e *um certo cavalo (tis hippos)*¹²³ são membros plenamente determinados da categoria em que figuram e, por isso mesmo, *não se afirmam de algo subjacente*.

Temos, portanto, duas possibilidades para a negação da expressão “se afirmar de algo subjacente”: a negação restrita da primeira condição – marcada pela subordinação do subjacente no que diz respeito ao grau de generalidade – e a negação também da segunda condição, marcada pela heterogeneidade dos itens envolvidos. No entanto, a segunda condição se torna irrelevante quando o subjacente não é especificado. De fato, a

Aristóteles em *Metafísica*. Não vemos necessidade de atribuir a Aristóteles o abandono dessa perspectiva. Ainda que, em *Metafísica*, Aristóteles esteja menos interessado nos *symbebêkota* particulares, não há necessidade de descartá-los da ontologia aristotélica. Em *Metafísica* VII 6, 1031b 22ss., Aristóteles parece até mesmo retomá-los, distinguindo dois objetos aos quais o branco se atribuiria: o *subjacente* (o *homem*) e a *afecção* (o *branco*).

¹²¹ Idem, *Categorias* 2, 1a 16ss.

¹²² Ibidem, 1a 23ss.

¹²³ Ibidem, 1b 3ss.

formulação da expressão “se afirmar de algo subjacente” com duas variáveis relativiza os efeitos de negá-la, restringindo-os à relação específica que *aquilo que se afirma de algo subjacente* mantém com o *subjacente*.

No entanto, não é exatamente isso o que ocorre nos exemplos de Aristóteles: *homem se afirma de algo subjacente* porque é geral, indeterminado e naturalmente apto a se atribuir a realidades que lhe sejam subalternas em grau de generalidade no interior da categoria a que pertence; a realidade *subjacente* introduzida por Aristóteles (neste caso, *um certo homem*) consiste apenas em um exemplar que assegura a natureza geral de *homem*, isto é, da realidade que *se afirma de algo subjacente*. Encontramos a mesma situação entre *conhecimento* e *conhecimento das letras*. Em contrapartida, *um certo conhecimento das letras não se afirma de algo subjacente* porque *não* é geral e indeterminado, mas plenamente exaurido em determinações; também é isso o que ocorre com *um certo branco*.

Assim, ao endossar que Y *se afirma de algo subjacente*, Y ganhará os contornos de um objeto cuja natureza é geral e indeterminada, isto é, universal. Por sua vez, ao negar que Y *se afirma de algo subjacente*, Y ganhará os contornos de uma realidade desprovida de generalidade e plenamente esgotada em determinações – quer Y pertença à categoria das *ousiai*, quer à família dos *symbebékota*.

Desse modo, aquilo que *não se afirma de algo subjacente* consistirá em uma realidade que comporta *unidade numérica* e pode ser descrita como *particular*, desde que se leve em conta que o termo “particular”, nesse caso, tem um sentido vago e não denota apenas as *ousiai individuais*, mas também os *symbebékota* esgotados em determinações, que estão inerentes nas *ousiai individuais* e também são, de certo modo, *individuais*. Esse sentido mais vago da noção de *particular* é associado à expressão “*não se afirmar de algo subjacente*” nas linhas finais do capítulo 2 de *Categorias*:

“de modo geral, os entes individuais e numericamente unos *não se afirmam de algo subjacente*, embora nada impeça que alguns estejam em algo subjacente: *um certo conhecimento das letras se conta entre os entes que estão em algo subjacente*” (*Categorias* 2, 1b 3ss.).

Fica evidente, portanto, que o sentido da expressão “se afirmar de algo subjacente”, em *Categorias*, denota realidades de natureza geral, ao passo que sua negação, realidades que são, em sentido amplo, particulares, isto é, realidades plenamente esgotadas em determinações e, portanto, desprovidas de qualquer grau de generalidade.

No entanto, como se sabe, há outros textos nos quais essa expressão (ou alguma formulação que lhe seja aproximada) aparece com sentido diferente, o que nos ofereceria novas alternativas de leitura igualmente válidas para compreender o segundo argumento introduzido em *Metafísica* VII 13 (1038b 15ss.) contra a tese de que *nenhum universal é ousia*. Trataremos de apenas dois desses textos em que a expressão “se afirmar de algo subjacente” parece operar com outro sentido, quais sejam, alguns trechos dos capítulos 4 e 22 de *Segundos Analíticos*, livro I.

Em *Segundos Analíticos* I 4, por exemplo, Aristóteles associa à expressão “se afirmar de algo subjacente” a predicação heterogênea, ao passo que, à negação dela, a predicação sinônima. Vejamos o texto:

“Assim, os itens que *não se afirmam de um subjacente* [*ta mê kath' hypokeimenou*], chamo-os de *por si mesmos*; por sua vez, chamo de *concomitantes* os que *se afirmam de um subjacente*” (*Segundos Analíticos* I 4, 73b 8ss.).

Em *Categorias*, a expressão “se afirmar de algo subjacente” marca, entre outras coisas, uma predicação sinônima, pouco importando se ela envolve apenas *ousiai* ou apenas *symbebêkota* – *homem* e *um certo homem* são *ousiai*, *conhecimento* e *conhecimento das letras*, *symbebêkota*. Em *Segundos Analíticos* I 4 (73b 8ss.), no entanto, a situação se mostra bem diferente e essa expressão assume contornos que demarcam predicacões inter-categoriais ou *homônimas*¹²⁴. Em tais predicacões, um concomitante “empresta” seu nome para uma *ousia*. O inverso – uma *ousia* sendo predicada de um concomitante – jamais acontece. Por isso, em *Segundos Analíticos* I 4, ao introduzir o contraste que oporá os *symbebêkota*, realidades capazes de figurar como atributo em predicacões heterogêneas, e as *ousiai*, que só figuram em relações inter-categoriais como realidades subjacentes, Aristóteles se valerá

¹²⁴ Aristóteles, *Categorias* 1, 1a 1ss.

de uma formulação da expressão “se afirmar de algo subjacente” que não condiz plenamente com aquela de *Categorias*, mas que ainda é compatível com ela:

“Além do mais, chamo de *por si mesmo* aquilo que não se afirma de um subjacente diverso [*mê kath' hypokeimenou legetai allou tinos*]” (*Segundos Analíticos* I 4, 73b 5ss.).

Ora, em *Categorias*, aquilo que *se afirma de um subjacente* é tal que comporta generalidade, isto é, trata-se daquilo que não exaure as determinações da família de realidades a que pertence e, portanto, não é plenamente determinado. Em *Segundos Analíticos* I 4, em formulação um pouco diferente, o sentido que tal expressão assume ainda pode ser compatível com esse, precisamente porque o detalhamento de que o subjacente é *diverso* (*allou*) – o qual, diga-se de passagem, não aparece em *Categorias* – acrescenta a heterogeneidade que marcará os exemplos subseqüentes introduzidos por Aristóteles, heterogeneidade sobre a qual incidirá a negação da expressão, como se os *kath' hauta se afirmassem, sim, de um subjacente* – no sentido de que são gerais, como ocorre nos exemplos citados em *Categorias* – mas jamais o fizessem a respeito *de um subjacente diverso*, isto é, a respeito de uma realidade que lhes seja heterogênea.

Nos exemplos que Aristóteles introduz em *Segundos Analíticos* I 4, *mê* não incide sobre toda a expressão, como ocorria em *Categorias*, mas apenas sobre a heterogeneidade marcada por *allou*: “o caminhante é caminhante *sendo alguma outra coisa*, assim como o branco é branco [*sc. sendo alguma outra coisa*], ao passo que a *ousia*, isto é, tudo aquilo que designa *um certo isto*, é aquilo que precisamente é *sem ser alguma outra coisa*”¹²⁵. Neste caso, o acréscimo de *allou* (em 73b 5ss.) à formulação que já aparece em *Categorias* apontaria que o contraste a ser tratado em *Segundos Analíticos* I 4 (73b 5ss.), entre *kath' hauta* e *symbebêkota*, se configura em torno da heterogeneidade da relação predicativa, o que desobrigaria Aristóteles de explicitá-lo novamente em 73b 8ss., uma vez que já o teria feito. De fato, embora *allou* não apareça em tal trecho, a mesma heterogeneidade marcada por ele em 73b 5ss. é retomada e centraliza o contraste entre *kath' hauta* e *symbebêkota*.

¹²⁵ Idem, *Segundos Analíticos* I 4, 73b 6ss.

Assim, o sentido que a expressão “se afirmar de algo subjacente” assumirá aqui será absolutamente compatível com aquele de *Categorias*. Em *Segundos Analíticos* I 4, a expressão “se afirmar de algo subjacente” denota apenas a primeira das duas condições envolvidas no sentido que aparece em *Categorias*, qual seja, a de que aquilo que figura como subjacente é subordinado em grau de generalidade àquilo que dele se afirma. Portanto, a primeira condição opera como um núcleo fixo de significado da expressão. Apenas a segunda condição presente em *Categorias* – que denota a homogeneidade dos itens envolvidos na relação – é que é abandonada em *Segundos Analíticos* I 4 pela introdução de *allon*. Assim, a expressão “se afirmar de algo subjacente” assume o mesmo núcleo de significado em *Categorias* e em *Segundos Analíticos* I 4, o de que o subjacente é subordinado em grau de generalidade àquilo que dele se afirma. No entanto, em *Categorias*, esse sentido é complementado pela homogeneidade dos itens envolvidos, ao passo que em *Segundos Analíticos* I 4, pela heterogeneidade.

A mesma situação ocorre em *Segundos Analíticos* I 22, texto em que, outra vez, nos deparamos com o contraste entre *kath' hauta* e *symbebékota*, o qual, como ocorre em *Segundos Analíticos* I 4, se configura em torno da heterogeneidade da relação predicativa. Segundo Aristóteles:

“É preciso que todo atributo que não significa *ousia* seja predicado de algo subjacente, isto é, que não exista branco algum que seja branco *sem ser uma outra coisa distinta*” (*Segundos Analíticos* I 22, 83a 30ss.).

Mais adiante, em teor conclusivo, diz Aristóteles:

“Está estabelecido, então, que um item se predica de um único item, e que todos os que não significam *o que é* não se predicam eles mesmos de si mesmos. De fato, todos estes são concomitantes (uns, concomitantes por si mesmos; outros, de um modo distinto) e afirmamos que todos eles *se predicam de algo subjacente*, e que o concomitante não é um *subjacente*, pois estabelecemos que nenhum item deste tipo é algo que se denomina como se denomina *sem ser algo distinto*, mas, pelo contrário, *é ele mesmo de outro*, isto é, a respeito de *algo distinto*” (*Segundos Analíticos* I 22, 83b 17ss.).

Nessas duas passagens do capítulo 22 de *Segundos Analíticos*, a expressão “se afirmar de algo subjacente” está marcada pela heterogeneidade que governava o contraste entre *kath’ hauta* e *symbebékota* no capítulo 4, heterogeneidade que não aparece na formulação de *Categorias*. No entanto, tal heterogeneidade é previamente anunciada por uma formulação que envolve o acréscimo de *allou*. Vejamos o texto:

“por outro lado, é concomitante todo atributo que não significa *ousia*, mas *se afirma de um subjacente diverso*” (*Segundos Analíticos* I 22, 83a 25ss.).

A exemplo do que ocorre em *Segundos Analíticos* I 4, também no capítulo 22 a expressão “se afirmar de algo subjacente” não é incompatível com o sentido assumido em *Categorias* e o mesmo núcleo fixo de significado está envolvido aqui. A formulação acrescida de *allou* (em 83a 25ss.) marca o contraste em torno da heterogeneidade que opõe *aquilo que se afirma de algo subjacente* e o *subjacente*, de modo que *os atributos que significam ousia se afirmam de um subjacente homogêneo*, ao passo que *os concomitantes se afirmam de um subjacente heterogêneo*. Ainda assim, ambos *se afirmam de um subjacente* e, portanto, são dotados de algum grau de generalidade, exatamente como ocorre em *Categorias* – aquilo que *se afirma de algo subjacente* é geral e desprovido de determinação numérica.

Nesse caso, uma vez mais, o acréscimo de *allou* à expressão “se afirmar de algo subjacente” na linha 26 de 83a desobriga Aristóteles de explicitá-lo novamente na linha 31, bem como em 83b 17ss., em razão de já o ter feito antes. Portanto, *os atributos que significam ousia* não estão associados à negação da expressão “se afirmar de algo subjacente”, mas, sim, à negação da heterogeneidade marcada por *allou*. Isso quer dizer que tais atributos *se afirmam de algo subjacente*, conforme o núcleo fixo do sentido que tal expressão assume em *Categorias*, porém, jamais o fazem em uma predicação heterogênea. Os concomitantes, por sua vez, também *se afirmam de algo subjacente*, mas são marcados por um subjacente heterogêneo.

Assim, temos três sentidos para a expressão “se afirmar de algo subjacente”. Um sentido mais geral, fundado em um núcleo fixo de significado que é marcado pela subordinação, em grau de generalidade, do subjacente em relação àquilo que se afirma dele – esse

sentido aparece tanto em *Categorias* quanto em *Segundos Analíticos* I 4 e 22. Os outros dois sentidos são mais específicos e acrescentam algo ao primeiro sentido: em *Categorias*, é a homogeneidade dos itens envolvidos que complementa o primeiro sentido, em *Segundos Analíticos*, a heterogeneidade¹²⁶. Em ambos os casos, no entanto, é uma relação vertical fundada em grau de generalidade que está em jogo.

De fato, os *kath' hauta* são atributos que *não se afirmam de um subjacente diverso*, isto é, são atributos que *se afirmam de algo subjacente* – e, por isso, são atributos dotados de generalidade, como em *Categorias* – mas jamais o fazem a respeito de um *subjacente heterogêneo*. Por sua vez, os *symbebékota* *se afirmam de um subjacente diverso*, ou seja, *se afirmam de algo subjacente* – e, por conseguinte, também são atributos gerais, como ocorre em *Categorias* – e o fazem a respeito de um *subjacente* que lhes é *heterogêneo*.

Assim, podemos retornar ao capítulo 13 de *Metafísica* VII. De fato, nos resta saber qual desses sentidos associados à expressão “se afirmar de algo subjacente” é mais apropriado para compreender o segundo argumento em favor da tese de que *nenhum universal é ousia*. Recorramos novamente ao texto:

“Além disso, denomina-se *ousia* aquilo que *não se afirma de algo subjacente*, ao passo que o universal sempre *se afirma de algo subjacente*” (*Metafísica* VII 13, 1038b 15ss.).

É patente que o argumento se configura em torno do contraste entre *ousiai* e *universais*. Em torno de tal contraste também se configura o argumento imediatamente anterior (1038b 9ss.). Além disso, a própria tese em favor da qual os dois argumentos são construídos pressupõe esse contraste. Por isso, é de se esperar que o sentido da expressão “se afirmar de algo subjacente”, bem como de sua negação, também se configure em torno desse contraste.

Ora, nos trechos dos capítulos 4 e 22 de *Segundos Analíticos* que pudemos analisar, o contraste que envolve a expressão “se afirmar de algo subjacente” não opõe as *ousiai* aos *universais*, mas, sim, aos *symbebékota*. Em tais capítulos, conforme temos visto, tanto os

¹²⁶ Esse sentido também aparece em *Metafísica* IV 4, 1007a 33ss.

atributos *kath' hanta* quanto os *symbekota* são universais, de modo que o contraste entre esses atributos não se configura em torno do grau de generalidade que apresentam, mas, sim, em torno da heterogeneidade da relação na qual podem figurar.

Como resultado disso, “se afirmar de algo subjacente”, em *Metafísica* VII 13, não pode ter o mesmo sentido específico que aparece em *Segundos Analíticos* I 4 e 22, isto é, não pode querer dizer que os *universais* sempre *se afirmam de um subjacente heterogêneo*: em primeiro lugar, porque isso é falso, em segundo, porque não é o contraste entre *ousiai* e *universais* que configura esse sentido da expressão em *Segundos Analíticos*.

No entanto, tal expressão poderá ter aquele sentido mais geral que também está pressuposto em *Segundos Analíticos* e que assume o grau de generalidade dos itens articulados na relação. De fato, é em torno desse núcleo geral de significado, pressuposto tanto em *Categorias* quanto em *Segundos Analíticos*, que o segundo argumento de *Metafísica* VII 13 se configura.

Em *Categorias*, aquilo que *se afirma de algo subjacente* é dotado de generalidade e, portanto, não é uma realidade esgotada em determinações, ao passo que *aquilo que não se afirma de algo subjacente* é desprovido de generalidade e, por conseguinte, exaurido em determinações. Portanto, em *Metafísica* VII 13, ao endossar que os universais *se afirmam de algo subjacente* (1038b 15ss.), Aristóteles está assumindo o mesmo núcleo fixo de sentido envolvido em tal expressão em *Categorias*, bem como em *Segundos Analíticos*, qual seja, o de que *as coisas que se afirmam de algo subjacente* são realidades dotadas de generalidade, isto é, realidades que não são plenamente esgotadas em determinações. Em contraste com esse sentido, a *ousia* que aparece em *Metafísica* VII 13 e que não se afirma de algo subjacente deverá ser a *ousia primeira* de *Categorias*, pois é ela que figura como extremo desprovido de generalidade no interior da categoria das *ousiai*, isto é, é ela que figura como realidade plenamente esgotada em determinação e contrastada com o que é universal.

Não há, portanto, em *Metafísica* VII 13, nenhuma abrupta mudança de assunto entre o primeiro e o segundo argumento em favor da tese de que *nenhum universal é ousia*, especialmente quando se concebe que a expressão “se afirmar de algo subjacente” tem o

sentido mais vago que aparece tanto em *Categorias* quanto em *Segundos Analíticos* I 4 e 22. Esse resultado assume que a *ousia* que está em pauta em *Metafísica* VII 13, na tese de que *nenhum universal é ousia*, é precisamente a *ousia primeira* de *Categorias*.

IV. *Ousiai* e Entidades Particulares

A tese de que a *ousia* é uma entidade particular, isto é, desprovida de generalidade e esgotada em determinações, não deve ser tratada com estranheza. Há vários contextos em que Aristóteles associa à *ousia* a noção de particular. O caso escancarado dessa associação se dá justamente em *Categorias*: as *ousiai primeiras* são entidades que exaurem as determinações internas da categoria a que pertencem e *não estão em algo subjacente*, ao passo que as *ousiai segundas* são generalizações (homogêneas ou intra-categoriais) das *ousiai primeiras*. As linhas iniciais do capítulo 5 de *Categorias* evidenciam esses aspectos:

“*ousia*, a que se diz de maneira principal, primeiramente e sobretudo, é aquela que *nem se afirma de algo subjacente*, nem está em algo subjacente – por exemplo, *um certo homem* ou *um certo cavalo*. Por sua vez, são ditas *ousiai segundas* as espécies a que pertencem as *ousiai* ditas de maneira principal bem como os gêneros dessas espécies - por exemplo, *um certo homem* pertence à espécie homem, e o gênero da espécie é o animal; são estes que se dizem *ousiai segundas*, isto é, o homem e o animal” (*Categorias* 5, 2a 11ss.).

No entanto, o leitor pode estar inclinado a sempre desconfiar¹²⁷ do que Aristóteles propõe em *Categorias* e exigir que outros indícios do contraste da noção de *ousia* com a noção de universal e dessa forte vinculação com a noção de particular sejam apresentados. Por isso, convém esclarecer que as evidências dessas relações entre as noções de *ousia*, universal e particular não são privilégios dos “suspeitos” escritos de *Categorias*. De fato, Aristóteles resvala nessas relações em vários textos da *Metafísica*. No capítulo 1 do Livro VII (*Zeta*), por exemplo, Aristóteles supõe forte associação entre as noções de *ousia* e particular¹²⁸:

¹²⁷ Cf. Chen (1958), Mansion (1046) e (1949).

¹²⁸ Conferir também. *Metafísica* VII 10, 1035b 27ss.

“E estes últimos [*sc.* o caminhante, o sentado e o saudável] se manifestam mais como entes porque há algo determinado [*bôrismenon*] que lhes subjaz (e isto é a *ousia*, isto é, o *particular*)” (*Metafísica* VII 1, 1028a 25ss.).

Em *Metafísica* VII 10, mais uma vez a *ousia* é contrastada com a noção de universal:

“E o homem e o cavalo, isto é, os que assim estão universalmente sobre os particulares, não são *ousiai* [...]” (*Metafísica* VII 10, 1035b 14ss.).

Entre os capítulos 13 e 16 de *Metafísica* VII, proliferam os indícios dessa vinculação da noção de *ousia* com a noção de *particular* e do contraste com os universais. No entanto, nos concentraremos em algumas passagens nas quais a tese de que *nenhum universal é ousia* seja abordada, de modo que estejam diretamente articuladas com *Metafísica* VII 13 e especialmente com X 2.

A primeira passagem a ser analisada aparece em *Metafísica* III 6. Aristóteles encerra o *Livro das Aporias* tanto acentuando o contraste da *ousia* com a noção de universal quanto sugerindo algum vínculo dela com a noção de particular:

“Assim, é necessário formular tais impasses a respeito dos princípios, bem como indagar se são universais, ou tais como as coisas que denominamos particulares. Se forem universais, não poderão ser *ousiai* (de fato, nenhum item *comum* designa *um certo isto*, mas sim *de tal qualidade*, ao passo que a *ousia* designa *um certo isto*; se fosse possível considerar como *um certo isto* e algo único *aquilo que se predica em comum*, Sócrates seria vários animais: ele mesmo, o homem e o animal, se cada um deles designasse *um certo isto* e algo único). Assim, se os princípios forem universais, serão estas as decorrências; por outro lado, se não forem universais, mas tal como são as coisas particulares, *não poderão ser suscetíveis de conhecimento* (pois, de todas as coisas, o conhecimento é universal), de modo que, anteriores aos princípios, deverá haver princípios diversos, os que se predicam universalmente, se se pretende haver conhecimento deles” (*Metafísica* III 6, 1003a 5ss.).

Nesta passagem de *Metafísica* III 6, Aristóteles desenvolve resultados aporéticos de duas teses que respondem à *Décima Segunda Aporia* formulada em *Metafísica* III 1:

“E os princípios são universais, ou como as coisas particulares?” (*Metafísica* III 1, 996a 9ss.).

Ao que tudo indica, a passagem de *Metafísica* III 6 (e, portanto, também a aporia citada acima) está articulada com o problema epistemológico heraclítico. Tal leitura é corroborada na segunda parte da passagem, quando Aristóteles, a partir da tese de que *os princípios são particulares*, introduz um condicional cujo conseqüente aporético consiste exatamente na tese de que *não pode haver conhecimento*, resultado oriundo da doutrina de Heráclito: “por outro lado, se [*sc.* os princípios] não forem universais, mas tal como são as coisas particulares, *não poderão ser suscetíveis de conhecimento*”¹²⁹. De fato, conforme vimos na seção I deste capítulo, a doutrina heraclítica reza que as entidades particulares são afetadas pelo caráter fluxível da realidade sensível e, por isso, não podem ser cognoscíveis, uma vez que estão em constante mudança (não são *permanentes*) e não se pode acertar a verdade acerca delas. Assim, a impossibilidade do conhecimento se segue como resultado aporético da tese de que *os princípios são entidades particulares*.

Para superar esse resultado aporético, Platão, influenciado pelo modo pitagórico de conceber os princípios *em si mesmos*, desarticulando-os das realidades esgotadas em determinações que eles denotam, introduz a tese de que *os princípios das entidades sensíveis são entidades universais*. A estratégia platônica que permeia essa tese consiste em deslocar os princípios das entidades sensíveis do domínio do devir para uma ordem de realidade supra-sensível, não afetada pelo fluxo contínuo da realidade heraclítica. Esse deslocamento preserva os princípios dos efeitos fluxíveis e corruptíveis da realidade sensível, tornando-os entidades *permanentes*, a respeito das quais seria possível acertar a verdade e, por conseguinte, conhecê-las.

No entanto, a tese platônica, apesar de conferir sobrevida à possibilidade do conhecimento, também produz um resultado indesejado. Em *Metafísica* III 6, Aristóteles

¹²⁹ Aristóteles, *Metafísica* III 6, 1003a 13ss.

constrói um condicional que assume a tese platônica como antecedente e infere como conseqüente o resultado aporético de que os princípios não poderão ser *ousiai*: “Se [*sc.* os princípios] forem universais, não poderão ser *ousiai* [...]”¹³⁰. Ora, esse condicional pressupõe a tese de que *nenhum universal é ousia*, o que confere articulação direta entre *Metafísica* III 6 (1003a 5ss.), X 2 (1053b 16ss.), VII 13 (1038b 9ss.) e, como veremos mais adiante, XIII 10 (1086b 37ss.).

Mas os indícios de que Aristóteles esteja lidando com o mesmo assunto não se limitam à tese de que *nenhum universal é ousia*. Para explicar o resultado aporético produzido pela tese platônica, Aristóteles recorre a um expediente muito similar àquele adotado em *Metafísica* VII 13 (e presente em X 2), qual seja, introduzir o fato de que as entidades universais são *comuns*: “[...] de fato, nenhum item *comum* designa *um certo isto*, mas sim *de tal qualidade*, ao passo que a *ousia* designa *um certo isto* [...]”¹³¹.

É claro que as razões apresentadas em cada um dos textos não são exatamente as mesmas. Em *Metafísica* VII 13 (1038b 9ss.), nenhuma entidade universal é *ousia* porque as entidades universais são *comuns* e, por conseguinte, são incapazes de satisfazer ao *princípio de exclusividade*. Por sua vez, em *Metafísica* III 6 (1003a 9ss.), nenhuma entidade universal é *ousia* porque (novamente) as entidades universais são *comuns* e os itens *comuns* não designam *um certo isto*.

No entanto, apesar das diferenças envolvidas em cada explicação, nos dois textos, temos o mesmo contraste patente na tese de que *nenhum universal é ousia* e, para explicar esse contraste, a mesma recorrência ao fato de que os universais são *comuns*. Ora, não há dúvida de que Aristóteles esteja lidando com a mesma noção de universal, a mesma noção de particular e, principalmente, a mesma noção de *ousia*.

Mesmo a expressão “*um certo isto*” (*tode ti*), introduzida em *Metafísica* III 6 para acentuar algum aspecto peculiar associado às *ousiai*, não constitui propriamente um objeto estranho em relação às discussões de *Metafísica* VII 13. Afinal, nesse mesmo texto, em passagem

¹³⁰ Ibidem, 1003a 7ss.

¹³¹ Ibidem, 1003a 8ss.

que ainda não analisamos, Aristóteles apresenta exatamente a mesma articulação – entre ser *comum* (ou *se predicar em comum*) e designar *um certo isto* – que encontramos em *Metafísica* III 6:

“Assim, para os que consideram esses argumentos, é evidente que nenhum item que se atribui universalmente é *ousia*, e que nenhum item que se predica em *comum* designa *um certo isto*, mas sim *de tal qualidade*” (*Metafísica* VII 13, 1038b 34ss.).

Portanto, se, em *Metafísica* III 6 (1003a 9ss.), a noção de *ousia* contrasta com a noção de universal e está vinculada à noção de particular, não há razão para supor que essas mesmas relações não ocorram também em *Metafísica* VII 13 e, por conseguinte, em X 2.

V. Contra os Princípios Universais

Em *Metafísica* XIII 10, conforme já havíamos anunciado, a tese de que *nenhum universal é ousia* reaparece e opera como premissa para conclusões aporéticas decorrentes da tese platônica de que *os princípios das entidades sensíveis são entidades universais*:

“No entanto, se os *princípios* forem *universais*, ou também serão *universais* as *ousiai* que deles provêm ou aquilo que não é *ousia* será anterior à *ousia* – com efeito, o *universal* não é *ousia*, e o *elemento* e o *princípio* são *universais*, e o *elemento* e o *princípio* são anteriores àquilo de que são *elemento* e *princípio*” (*Metafísica* XIII 10, 1086b 37ss.).

A partir da tese platônica, Aristóteles formula um condicional cujo conseqüente é composto por dois resultados aporéticos que se excluem mutuamente: se os princípios são universais, ou (1) as entidades (ou *ousiai*) que provêm desses princípios também o serão, ou (2) aquilo que não é *ousia* será anterior à *ousia*.

O segundo resultado aporético é o que orienta essa passagem (1086b 37ss.). A conseqüência de que “aquilo que não é *ousia* será anterior à *ousia*”¹³² é indesejada e decorre de dois argumentos.

¹³² Idem, *Metafísica* XIII 10, 1087a 1ss.

O primeiro deles consiste no seguinte: se (i) nenhum universal é *ousia*, e, de acordo com a perspectiva platônica, (ii) todo princípio (ou elemento) é universal, segue-se como conclusão não explicitada que (iii) nenhum princípio é *ousia*.

O segundo argumento, por sua vez, articula essa conclusão com a conversão da tese de que “o *elemento* e o *princípio* são anteriores àquilo de que são *elemento* e *princípio*”¹³³, isto é, são anteriores às “*ousiai* que deles provêm”¹³⁴: se (i) nenhum princípio é uma *ousia*, e (ii) tudo aquilo que é anterior é um princípio (ou elemento)¹³⁵, então, (iii) nenhuma entidade anterior é uma *ousia*. Ora, é justamente essa conclusão que expressa o resultado indesejado de que “aquilo que não é *ousia* será anterior à *ousia*”¹³⁶; afinal, se nenhuma entidade anterior é uma *ousia*, ou seja, se tudo o que é anterior não é *ousia*, então, apenas entidades que não são *ousiai* serão suscetíveis de serem anteriores e, portanto, princípios. Assim, entidades que não são *ousiai* serão anteriores às *ousiai*.

Temos, portanto, uma desarticulação entre as noções de *ousia* e *anterior*, a qual contraria um pressuposto assumido na doutrina de Platão, a saber, que os princípios dos entes são *anteriores por natureza e ousia* às coisas que deles provêm¹³⁷, isto é, que os princípios dos entes são anteriores às realidades que deles resultam e, ao mesmo tempo, também são *ousiai* de tais realidades.

O contraste entre as noções de *ousia* e *anterior* (ou *princípio*), consolidado nesse resultado, depende de uma noção de *ousia* que esteja intrinsecamente articulada com a noção de particular. O fato de que esse resultado depende da tese de que *nenhum universal é ousia* evidencia essa articulação. Por isso, no *primeiro* resultado aporético decorrente da tese platônica de que *os princípios são universais*, Aristóteles abre mão do contraste entre *ousia* e *universal*: se os princípios são universais, então, (1) as realidades das quais eles são

¹³³ Ibidem, 1087a 2ss.

¹³⁴ Ibidem, 1086b 37ss.

¹³⁵ Pressupõe-se que, nessa passagem, as noções de *anterior* e *princípio* sejam co-extensivas, o que justifica a conversão da tese de que (a) *todo princípio é uma entidade anterior* na tese de que (b) *toda entidade anterior é um princípio*.

¹³⁶ Idem, *Metafísica* XIII 10, 1087a 1ss. O mesmo resultado aporético aparece em *Metafísica* VII 13, 1038b 23ss.

¹³⁷ Cf. *Metafísica* V 11, 1019a 1ss.

princípios, isto é, as *ousiai* que deles provêm, também serão universais. Essa decorrência pressupõe a rejeição da tese aristotélica de que *nenhum universal é ousia* e, ao mesmo tempo, introduz uma nova noção de *ousia*, a noção platônica, a qual não está associada com a noção de particular, mas, ao contrário, está vinculada àquilo que é universal.

Essa generosa concessão, da parte de Aristóteles, serve apenas para adiar o colapso resultante da tese platônica de que *os princípios são universais*. A compreensão da razão pela qual tal resultado constitui propriamente uma decorrência indesejada que deva ser evitada só aparece algumas linhas abaixo:

“(a) se fosse necessário que os princípios fossem universais, seria necessário que também fossem universais as coisas que deles provêm (como nas demonstrações); (b) mas, se isso for o caso, não haverá nada *separado* (*chôriston*), nem mesmo a *ousia*” (*Metafísica* XIII 10, 1087a 21ss.).

Aristóteles está interessado em desfazer a opinião de que os princípios necessariamente são universais. Essa opinião é oriunda do problema epistemológico heraclítico, que estabelece que as entidades particulares e sensíveis, em virtude de suas naturezas fluxíveis, não são cognoscíveis, uma vez que não se pode acertar a verdade a respeito delas. A partir daí, restam duas alternativas: ou (i) não há objetos cognoscíveis e, portanto, não há conhecimento (o que é um preço alto demais para se pagar) ou (ii) os objetos cognoscíveis não são particulares e sensíveis, tampouco estão submetidos ao devir.

O contato com a doutrina dos Itálicos, por sua vez, fez Platão conceber os princípios à maneira dos Pitagóricos, isto é, *em si mesmos*, dispensando o recurso às realidades denotadas pelos princípios, ou ainda, às naturezas que lhes são subjacentes. Ora, ao serem considerados *em si mesmos*, os princípios passam a ser os objetos cognoscíveis por excelência, como se as formas dos princípios, noções universais consideradas *em si mesmas*, e não as realidades denotadas por elas, fossem os legítimos objetos de conhecimento. Assim, Platão estabeleceu os objetos cognoscíveis, as formas, como entidades universais, inteligíveis, incorruptíveis e eternas.

Para desfazer essa forte articulação entre conhecimento e universalidade, Aristóteles passa a explicitar algumas conseqüências resultantes da tese platônica de que os princípios são entidades universais. A primeira conseqüência já havia aparecido na passagem antecedente: as entidades provenientes desses princípios também serão universais. Essa conseqüência assume função aporética na medida em que as entidades sensíveis, as quais, de acordo com a doutrina de Platão, são provenientes das Idéias – ou ainda, resultam das formas universais consideradas *em si mesmas* como princípios – são realidades particulares.

Novamente, portanto, Aristóteles recorre ao descompasso patente entre os aspectos que os princípios introduzidos pela doutrina platônica são capazes de explicar e as propriedades que, de fato, as entidades provenientes deles apresentam. Na medida em que são considerados *em si mesmos*, os princípios são desarticulados das realidades sensíveis que eles denotam e, por conseguinte, são preservados dos efeitos do devir, assumindo, assim, o estatuto de realidades universais e cognoscíveis, bem como inteligíveis, incorruptíveis e eternas. No entanto, as realidades provenientes desses princípios são particulares, sensíveis, corruptíveis (ao menos as sublunares) e não eternas.

Para escancarar de vez esse descompasso, Aristóteles explicita um novo resultado decorrente da atribuição de estatuto universal aos princípios: “não haverá nada *separado* (*chôriston*), nem mesmo a *ousia*”¹³⁸.

Ao explicitar essa decorrência, Aristóteles novamente chama a atenção para o disparate entre os princípios e as realidades que provêm deles. Princípios universais não podem explicar o caráter *separado* no qual as entidades particulares se apresentam na realidade sensível. A atribuição de estatuto universal aos princípios, portanto, instaura um déficit entre os princípios e as coisas que (pretensamente) deles provêm, quais sejam: as entidades *particulares* e *separadas*, isto é, as *ousiai*.

Em alguns textos, Aristóteles sugere que os Platônicos eram conscientes desse descompasso e que logo providenciaram um subterfúgio para corrigi-lo, qual seja:

¹³⁸ Idem, *Metafísica* XIII 10, 1087a 23ss.

conceber os princípios como universais e, ao mesmo tempo, como entidades *separadas*¹³⁹. Em *Metafísica* VII 15, por exemplo, Aristóteles deixa claro que os Platônicos atribuíram estatuto particular e *separado* às Idéias: “como dizem, a Idéia conta-se entre os particulares e é separada”¹⁴⁰. No capítulo anterior, os Platônicos já haviam sido acusados de conceber as Idéias como *ousiai separadas*: “Por estas mesmas considerações, é evidente o que decorre também para os que afirmam que as Idéias são *ousiai separadas* [...]”¹⁴¹. Mas é em *Metafísica* XIII 10 que Aristóteles deixa claro que conceber as formas como *separadas* produz resultados aporéticos:

“De fato, tudo isso decorre, coerentemente, ao conceberem Idéias a partir de elementos e ao estipularem que há *algo único e separado*, à parte das *ousiai* que possuem uma mesma forma” (*Metafísica* XIII 10, 1087a 4ss.).

Associando as entidades universais (as Idéias) às noções de *algo único e separado*, os Platônicos procuram eliminar o descompasso entre os princípios e as entidades que deles provêm. Afinal, ao conceber as Idéias e, portanto, os princípios, como entidades *separadas*, o caráter *separado* das entidades sensíveis – as entidades que provêm das Idéias, ou ainda, “as *ousiai* que possuem uma mesma forma”¹⁴² – deixa de ser uma anomalia sobressalente em relação às formas e se torna uma característica que decorre naturalmente dos princípios. Assim, diriam os Platônicos, as entidades sensíveis são *separadas* porque os seus princípios, as formas, também são entidades *separadas*.

¹³⁹ Alguns intérpretes assumem que a noção de *separação* que Aristóteles rejeita na doutrina de Platão consiste na capacidade que as formas teriam de *existir independentemente* dos objetos particulares que delas *participam*; cf. Fine (1984), Hardie (1936) e Irwin (1977), 154. Outros intérpretes propõem que essa noção esteja associada à *distinção numérica* das formas em relação às coisas que delas *participam*, como se as formas, possuísem *unidade numérica* e, portanto, fossem tão contáveis quanto as coisas particulares; cf. Mabbott (1926), Morrison (1985). Por fim, outros intérpretes assumem ambas as perspectivas; cf. Allen (1970). De nossa parte, também julgamos que as duas perspectivas estão corretas e até se complementam, mas (com Spellman [1995]), afirmamos que é sobretudo em torno da concepção de que as formas são *numericamente distintas* das entidades particulares que se configura a argumentação de Aristóteles contra a tese platônica de que os universais são *ousiai*, o que vincula as noções de *separação* e *unidade numérica*.

¹⁴⁰ Idem, *Metafísica* VII 15, 1040a 8ss.

¹⁴¹ Idem, *Metafísica* VII 14, 1039a 24ss.

¹⁴² Idem, *Metafísica* XIII 10, 1087a 5ss.

Aristóteles enfrenta esse subterfúgio com uma estratégia aporética capaz de instaurar graves inconsistências na doutrina adversária, as quais decorrem necessariamente da tese platônica de que os princípios (as formas ou Idéias) são entidades universais e, ao mesmo tempo, *separadas*, tais quais as entidades particulares. Os argumentos que compõem essa estratégia aparecem, sobretudo, em *Metafísica* VII 14:

“Ora, se há um homem, que é, *ele mesmo em si mesmo, um certo isto e separado*, necessariamente, também as coisas de que ele se constitui (por exemplo, o animal e o bípede) significam *um certo isto*, são *separadas* e são *ousiai*; por conseguinte, isso é necessário também para o animal” (*Metafísica* VII 14, 1039a 30ss.).

Aristóteles formula um condicional cujo antecedente consiste exatamente na tese platônica que concebe as formas, princípios universais considerados ao modo dos Pitagóricos, isto é, *em si mesmos*, como entidades que são também *separadas* (*um certo isto e ousiai*). Não há dúvida de que a noção de homem que está em jogo nesta passagem é universal. Basta notar que a expressão *autos kath' auton*, em 1039a 30ss., é introduzida para qualificar o sentido em que *homem* está sendo tratado e aponta para o modo Pitagórico de considerar os princípios *em si mesmos*, isentando a noção de homem, nessa passagem, de qualquer articulação com alguma realidade exterior (ou *natureza subjacente*) que seja por ela denotada.

Os problemas começam a aparecer quando se leva em conta que as coisas das quais se constituem respectivamente o homem e o cavalo, considerados *em si mesmos*, também serão *separadas*. Afinal, se o homem *em si* é *separado* do cavalo *em si*, como ocorre na doutrina de Platão, então, o *animal* considerado *em si mesmo* e do qual se constitui o homem considerado *em si mesmo* também será uma entidade *separada* da forma do cavalo. No entanto, a forma do cavalo também se constitui do animal, considerado *em si mesmo*, de modo que este último, o animal *em si*, será uma entidade *separada* do homem *em si*.

Ora, para que não tenhamos aqui um colapso completo, seria preciso admitir que há mais de um animal *em si*, ou seja, que o animal X, considerado *em si mesmo* e do qual se constitui a forma do homem, é distinto do animal Y, considerado *em si mesmo* e do qual se constitui

a forma do cavalo. Sob essa condição, os fatos de que o animal X é *separado* da forma do cavalo, o animal Y é *separado* da forma do homem e o animal X é *separado* do animal Y não produzem propriamente uma inconsistência. O problema é que tanto o animal X quanto o animal Y, considerados *em si mesmos*, apesar de serem concebidos como entidades que, em alguma medida, se contam entre as coisas particulares¹⁴³, continuam possuindo uma única e mesma definição, o que, na doutrina de Platão, denuncia que são uma única e mesma realidade:

“Pois, se as formas existem e se o animal está no homem e no cavalo, ou ele é um só e idêntico em número, ou é distinto, sendo evidente que é um só por sua definição, pois expõe a mesma definição quem o enuncia em cada um daqueles dois casos” (*Metafísica* VII 14, 1039a 26ss.).

Portanto, se o animal X e o animal Y – considerados *em si mesmos* e dos quais se constituem respectivamente o homem *em si* e o cavalo *em si* – são, na verdade, uma única e mesma entidade, não há como evitar o colapso geral da doutrina de Platão. O animal *em si mesmo*, sendo único, será uma entidade *separada* do homem *em si*, uma vez que o cavalo *em si* se constitui dele e é *separado* do homem *em si*; além disso, o animal *em si mesmo* também será uma entidade *separada* do cavalo *em si*, já que o homem *em si* se constitui dele e é *separado* do cavalo *em si*; por fim, como resultado mais importante, o animal *em si mesmo* ainda será uma entidade *separada* de si mesmo, pois tanto o homem *em si* quanto o cavalo *em si* são entidades *separadas* e se constituem dele, o que colapsa com a possibilidade de uma única e mesma forma do animal. É com esse resultado absurdo que Aristóteles encurrala os Platônicos:

“Assim, se são um só e idênticos o animal no cavalo e o animal no homem, como tu és um só e idêntico a ti mesmo, de que modo o animal único, presente em coisas que estão à parte uma da outra, poderia ser um só? E por que este animal não estaria também à parte de si mesmo?” (*Metafísica* VII 14, 1039a 33s.).

¹⁴³ Idem, *Metafísica* VII 15, 1040a 8ss.

Assim, o subterfúgio platônico de que os princípios são, ao mesmo tempo, universais e *separados* produz uma grave inconsistência no domínio das entidades universais e denuncia que elas não podem ser *separadas*, isto é, encerradas em contornos independentes, dotadas de unidade numérica e, portanto, contáveis como realidades individuais¹⁴⁴. A menção dessa impossibilidade aparece em vários contextos da *Metafísica* sob a tese de que *nenhum item comum designa um certo isto*. Em *Metafísica* III 6, por exemplo, Aristóteles revela essa impossibilidade:

“de fato, nenhum item *comum* designa *um certo isto*, mas sim *de tal qualidade*, ao passo que a *ousia* designa *um certo isto*; se fosse possível considerar como *um certo isto* e *algo único* aquilo que *se predica em comum*, Sócrates seria vários animais: ele mesmo, o homem e o animal, se cada um deles designasse *um certo isto* e *algo único*” (*Metafísica* III 6, 1003a 8ss.).

Convém notar que, sob a hipótese de que os princípios são universais, isto é, de que os princípios são itens *comuns* e, ao mesmo tempo, entidades *separadas* (*um certo isto* e *algo único*), Aristóteles explicita como resultado aporético decorrente que “Sócrates seria vários animais: ele mesmo, o homem e o animal, se cada um deles designasse *um certo isto* e *algo único*”¹⁴⁵. Ora, esse resultado é muito similar àquele que acabamos de constatar em *Metafísica* VII 14. Se as formas universais são dotadas de unidade numérica, isto é, se são *separadas*, então, aquilo que se constitui de mais de uma forma deverá resultar em mais de um ente, isto é, deverá resultar em uma realidade dotada de multiplicidade numérica.

Assim, na medida em que (a₁) o animal *em si mesmo* é *separado* de Sócrates, (a₂) o animal *em si mesmo* é *separado* do homem *em si mesmo*, e (a₃) o homem *em si mesmo* é *separado* de Sócrates, então, (b₁) o animal *em si mesmo* será um animal numericamente distinto do animal que Sócrates é, (b₂) o animal *em si mesmo* será um animal numericamente distinto do animal que o homem *em si mesmo* é, e (b₃) o homem *em si mesmo* será um animal numericamente distinto do animal que Sócrates é. Desse modo, Sócrates envolveria três animais numericamente distintos e encerrados em contornos completamente

¹⁴⁴ Idem, *Metafísica* VII 15, 1040a 8ss.

¹⁴⁵ Idem, *Metafísica* III 6, 1003a 10ss.

independentes: ele mesmo, o homem *em si mesmo* e o animal *em si mesmo*. De fato, o predicado “animal” se atribui a essas três realidades numericamente distintas¹⁴⁶.

Enfim, tanto esse resultado de *Metafísica* III 6 quanto aqueles de *Metafísica* VII 14 são absurdos e decorrem da tese platônica de que *os universais são entidades separadas*. Portanto, é impossível que as entidades *comuns*, como querem os Platônicos, sejam *um certo isto e algo único*, ou ainda, que as entidades universais sejam *separadas* e dotadas de unidade numérica. Esses resultados fortalecem a tese aristotélica de que *nenhum universal é ousia*, ou ainda, de que *nenhum item comum designa um certo isto e algo único*. A articulação da noção de *ousia* com as noções de *um certo isto*, *algo único* e *separado* também é fortalecida e justifica a clara vinculação entre as noções de *ousia* e particular nas linhas iniciais de *Metafísica* XIII 10:

“se não considerarmos que as *ousiai* são *separadas* (*einai kechôrismenas*) – do modo pelo qual se diz que são *separados* os entes *particulares* – suprimiremos a *ousia*, tal como a *queremos conceber*” (*Metafísica* XIII 10, 1086b 16ss.).

Como se vê, a noção de *separado* que figura em contextos nos quais Aristóteles se compromete a enfrentar a doutrina platônica das formas universais está fortemente associada com a noção de unidade numérica e, portanto, de realidade particular esgotada em determinações. É por isso que, em *Metafísica* VII 15, Aristóteles dirá que “a Idéia conta-se entre os particulares e é separada”¹⁴⁷. Ao que tudo indica, Platão teria concebido as formas, entidades dotadas de generalidade, como universais e particulares ao mesmo tempo, o que seria absurdo. Em *Metafísica* XIII 9, Aristóteles tece alguns comentários sobre os proponentes das Idéias que corroboram essa leitura:

“Com relação aos que propõem Idéias, pode-se ver ao mesmo tempo sua orientação e o impasse a respeito delas. Com efeito, *propõem as Idéias ao mesmo tempo como universais, como*

¹⁴⁶ Esse argumento supõe a *auto-predicação* das formas. De fato, o animal *em si mesmo* e, como forma que lhe é subordinada, o homem *em si mesmo*, recebem o atributo “animal”. Como são numericamente distintos entre si, é possível contá-los como animais numericamente distintos e, assim, chegar ao resultado indesejado de que Sócrates será vários animais: ele mesmo, o homem *em si mesmo* e o animal *em si mesmo*.

¹⁴⁷ Aristóteles, *Metafísica* VII 15, 1040a 8ss.

separadas e como coisas particulares. Ora, que isso não é possível, foi discutido antes. E a causa pela qual os que propõem Idéias universais juntaram tais coisas é que não conceberam as ousiai como idênticas às coisas sensíveis. Julgaram que, no domínio das coisas sensíveis, as coisas particulares estão em fluxo e não permanecem, nenhuma delas, ao passo que o universal seria à parte delas e seria algo distinto. Ora, tal como dizíamos nas discussões de antes, Sócrates provocou isso, por suas definições, mas não as separou das coisas particulares. E, ao não separá-las, entendeu corretamente. Isso se evidencia pelos resultados: sem o universal, é impossível apreender o conhecimento, mas separar é a causa das dificuldades que decorrem a respeito das Idéias. Os outros – considerando que, para haver certas ousiai à parte das sensíveis que estão em fluxo, seria necessário que fossem separadas – não dispunham de outras e propuseram as que se dizem como universais, de modo que, por assim dizer, decorre serem as mesmas naturezas as universais e as particulares” (Metafísica XIII 9, 1086a 31ss.).

Outra vez, Aristóteles recorre às origens heraclíticas da doutrina das Idéias. Influenciados pela filosofia de Heráclito, na qual as coisas sensíveis estão sempre em fluxo, em ininterrupta mudança e, por conseguinte, não são cognoscíveis, os proponentes das Idéias se viram compelidos a conceber os princípios das coisas sensíveis como realidades que estão à parte (para) das coisas das quais são princípios, de modo que não fossem afetados pelo devir da realidade heraclítica. Para concebê-los de tal modo, julgaram ainda que “seria necessário que [sc. as Idéias] fossem separadas”¹⁴⁸. Mas como não dispunham de qualquer natureza além das sensíveis para conceberem como princípios *permanentes*, “propuseram as que se dizem como universais”¹⁴⁹, as quais são provenientes da doutrina socrática e, sob influência dos Itálicos, passaram a ser consideradas *em si mesmas*. A partir daí, segundo Aristóteles, temos um resultado absurdo: “decorre serem as mesmas naturezas as universais e as particulares”¹⁵⁰. Assim, o passo dado pelos proponentes das Idéias para preservar as formas universais dos efeitos corruptíveis do devir heraclítico

¹⁴⁸ Idem, *Metafísica* XIII 9, 1086b 7ss.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 1086b 10ss.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

assegurou também a determinação numérica característica das realidades particulares. O resultado disso é o equacionamento das naturezas universal e particular¹⁵¹.

VI. Tipos de Conhecimento e Pronunciamentos Universais

Depois de todos os argumentos anti-platônicos desenvolvidos em *Metafísica* VII 13, Aristóteles parece encerrar o capítulo com algum desapontamento, sugerindo que as discussões contidas no capítulo não teriam alcançado o resultado “admitido por todos” de que (ao menos) as *ousiai* são suscetíveis de definição, mas, sim, o de que *não há entidades suscetíveis de definição*.

“Se não é possível que uma *ousia* seja composta de universais – porque estes designam *de tal qualidade*, mas não *um certo isto* – nem é possível que uma *ousia* seja composta de *ousiai* em efetividade, toda *ousia* seria não-composta, de modo que tampouco poderia haver definição de *ousia* alguma. No entanto, é admitido por todos (e foi dito há muito) que ou apenas da *ousia* há definição, ou dela sobretudo; *agora, no entanto, parece que não há nem sequer dela*. Assim, *de nada poderia haver definição*. Ou, então, de certo modo haverá, mas, de certo modo, não haverá. Este assunto ficará mais evidente nas discussões ulteriores” (*Metafísica* VII 13, 1039a 14ss.).

É bom lembrar que as definições são princípios epistemológicos. Por isso, o resultado sugerido nas linhas finais de *Metafísica* VII 13, de que *não há entidades suscetíveis de definição*, impõe novamente a impossibilidade do conhecimento, saldo decorrente da doutrina heraclítica. Afinal, se não há entidades suscetíveis de definição, tampouco há entidades cognoscíveis e, portanto, tampouco há conhecimento. De fato, se o conhecimento é daquilo que é universal e, como quer Aristóteles, nenhuma *ousia* é universal, então, as *ousiai* não são cognoscíveis.

¹⁵¹ O resultado de que as formas platônicas são particulares está alinhado com a leitura que alguns intérpretes fazem da doutrina de Platão. R. E. Allen (1969, 157) entende que as formas platônicas são paradigmas que não se identificam com as noções universais; P. T. Geach (1956, 75) propõe *The Lion*, e não *Lionhood*, como uma legítima forma platônica; R. S. Bluck (1957, 21) entende que uma forma platônica é uma *instância* especial de um dado universal.

Esses resultados decorrem da impossibilidade de se definir uma *ousia*, o que se justifica pelo fato de que *toda ousia seria não-composta*. No entanto, o desapontamento introduzido nessa passagem tem função estritamente retórica. De fato, Aristóteles não está persuadido de que não há nada suscetível de definição (e, portanto, cognoscível). Sinal disso está no fato de Aristóteles ainda mencionar uma flexível alternativa para o problema:

“Assim, de nada poderia haver definição. Ou, então, de certo modo haverá, mas, de certo modo, não haverá. Este assunto ficará mais evidente nas discussões ulteriores” (*Metafísica* VII 13, 1039a 20ss.).

Ao que parece, Aristóteles ainda vislumbra uma via pela qual, de certo modo, há definição das *ousiai*, mas, de outro, não há. Esta via permitiria que Aristóteles superasse o problema epistemológico heraclítico, oferecendo uma alternativa à solução platônica de atribuir *universalidade* e *separação* aos princípios. Afinal, se, ao menos de certo modo, há definição das *ousiai*, e o conhecimento é de universais, então, ao menos de certo modo, as *ousiai* são cognoscíveis. Em *Metafísica* VII 13, Aristóteles não desenvolve essa flexível alternativa, mas se limita a sugerir-la de maneira muito tímida. No entanto, em *Metafísica* XIII 10, Aristóteles parece estar tratando justamente dela. Vejamos o que diz o texto:

“O que mais traz impasse, entre o que foi mencionado, é que *tudo conhecimento é universal*, de modo que, necessariamente, *os princípios dos entes teriam de ser universais*, e não *ousiai separadas*. No entanto, de certo modo, esse enunciado é verdadeiro, mas, de outro modo, não é verdadeiro. De fato, o conhecimento, assim como o conhecer, é de dois tipos: um, *por capacidade*, outro, *em atividade*. Assim, a capacidade, enquanto matéria, *sendo universal e indefinida, é daquilo que é universal e indefinido [aoristou]*, ao passo que a atividade, *sendo definida, e sendo um certo isto, é de algo que é definido [hōrismenou]* e é *um certo isto*, e é por concomitância que a visão vê a cor universal, porque *esta cor* que ela vê é *cor*, assim como *este “a”*, que o professor de letras observa, é *“a”* – dado que, se fosse necessário que os princípios fossem universais, seria necessário que também fossem universais as coisas que deles provêm (como nas demonstrações); mas, se isso for o caso, não haverá nada separado,

nem mesmo a *ousia*. No entanto, é evidente que, de certo modo, o conhecimento é universal, mas, de outro modo, não é universal” (*Metafísica* XIII 10, 1087a 10ss.).

Aristóteles introduz dois tipos de conhecimento: (i) *por capacidade* (*dynamei*) e *em atividade* (*energeiai*). O conhecimento *por capacidade* está associado à indeterminação e à universalidade, ou seja, trata-se de um conhecimento que versa sobre aquilo que é universal e indefinido, ou geral e indeterminado. Por sua vez, o conhecimento *em atividade* contrasta com o conhecimento *por capacidade* e não versa sobre o que é indeterminado, indefinido, geral ou universal, mas, sim, sobre aquilo que é determinado, definido e *um certo isto*.

Com essa distinção, Aristóteles enfraquece a tese de que *o conhecimento é acerca de universais*. De certo modo, *por capacidade*, o conhecimento versa sobre entidades gerais, as quais descrevem as entidades particulares de modo impreciso, sem considerar qualquer uma delas em especial. Por isso, tal conhecimento é indeterminado, porque trata de uma variedade de objetos, os quais são delimitados apenas *por forma* e não *em número*. Uma proposição tal qual “todo homem é animal”, por exemplo, não versa sobre *este* ou *aquele* homem, mas, sim, sobre *todos* os homens, considerados em geral. Por isso, de certo modo, ela é indeterminada, indefinida, vaga e imprecisa. Por sua vez, uma proposição tal qual “este homem é animal” não versa sobre *todos* os homens, mas, sim, sobre *um único* homem, o qual é *separado* e *um certo isto*. Neste caso, a proposição é determinada, não é geral, tampouco universal, mas é marcada pela precisão de seu objeto.

Por isso, “de certo modo, o conhecimento é universal, mas, de outro modo, não é universal”¹⁵². De fato, o conhecimento é universal na exata medida em que é um conhecimento *por capacidade*, formado por enunciados gerais, cujo objeto descrito é determinado apenas *por forma* (ou em qualidade) e não *em número* – não se trata de conhecer *este* ou *aquele* objeto, mas de conhecer os objetos de uma variedade considerando-os em geral. Por sua vez, o conhecimento não é universal exatamente se é

¹⁵² Idem, *Metafísica* XIII 10, 1087a 13ss.

um conhecimento *em atividade*, o qual versa sobre objetos plenamente determinados, tanto *em forma* quanto *em número* – é o que ocorre com o conhecimento *deste* ou *daquele triângulo*.

Convém notar que o conhecimento *em atividade*, embora seja marcado pela precisão de seu objeto, ainda assim depende do conhecimento *por capacidade*. Em outras palavras e de modo mais preciso, o conhecimento *por capacidade* é explanatoriamente anterior ao conhecimento *em atividade*. Algumas linhas antes da passagem citada (1087a 10ss.), Aristóteles já havia introduzido algumas justificativas para a tese de que o conhecimento é de universais:

“o conhecimento é de universais; isso é claro pelas demonstrações e definições: de fato, não se conclui silogisticamente que *este* triângulo tem ângulos iguais a dois ângulos retos, se não for verdade que *todo* triângulo tem ângulos iguais a dois ângulos retos; tampouco se conclui silogisticamente que *este* homem é animal, se não for verdade que *todo* homem é animal” (*Metafísica* XIII 10, 1086b 33ss.).

Assim, o conhecimento de que “este homem é animal” não é universal, uma vez que o seu objeto está determinado tanto em qualidade (*homem*) quanto em número (*este*). No entanto, ele depende do conhecimento universal de que “todo homem é animal”, conhecimento que lhe é explanatoriamente anterior.

Com essas distinções em mente, já podemos retornar para *Metafísica* VII 13, para esclarecer o modo pelo qual as *ousiai*, as quais não são universais, mas entidades *separadas* e *um certo isto*, de certo modo, são suscetíveis de definição, mas, de outro, não o são.

Ora, as *ousiai* são suscetíveis de definição na medida em que são sintetizadas (ou, metaforicamente, reunidas) por entidades universais que as assumem por objeto sem determiná-las por completo, mas apenas no que diz respeito à qualidade delas – ou ainda, determinando-as apenas quanto à forma universal que as governa. Assim, a definição de “homem”, por exemplo, pertence a todos os homens, pois pertence aos homens particulares *em geral*. No entanto, na medida em que é universal, a definição de “homem” não versa sobre *este* ou *aquele* homem em particular, mas, sim, sobre todos os homens, o

que a torna *indeterminada* quanto ao número do seu objeto. Por isso, Aristóteles não pode aceitar que os universais sejam concebidos como realidades dotadas de unidade numérica, como ocorre com os universais *separados*, na doutrina das Idéias. Assim, se os princípios são universais, são também numericamente indeterminados, e se são numericamente determinados, não são universais.

Essa oposição irreduzível entre, de um lado, o que é universal e indeterminado, e, de outro, o que é particular e plenamente esgotado em determinações, isentará Aristóteles de conceber as coisas cuja definição é uma só como idênticas em número. Pois as definições, na medida em que são universais, são indeterminadas precisamente quanto ao número dos objetos aos quais elas se reportam. Para efeito de comparação, na doutrina das Idéias, as definições pertencem exclusivamente às formas – e não às coisas provenientes delas – porque apenas as formas são cognoscíveis.

Um enunciado universal tal qual “todo homem é animal”, por exemplo, assume os dois objetos articulados na proposição de maneira indeterminada quanto ao número. Não se trata de *este* ou *aquele* homem ser *este* ou *aquele* animal. Por sua vez, um enunciado particular tal qual “este homem é animal” impõe determinação numérica ao sujeito, mas o predicado ainda continua indeterminado. De fato, se o predicado, por si só, fosse determinado numericamente, das proposições “este homem é animal” e “aquele homem é animal” seguir-se-ia que “este homem é aquele homem”, afinal, teríamos um único e mesmo animal, numericamente determinado, denotado pelo predicado. Retire-se a determinação numérica do predicado e a consequência não se instaura.

Pois bem, de acordo com o princípio de exclusividade, introduzido em *Metafísica* VII 13, se Y é a *ousia* de X, então, Y se articula somente com X. Ora, uma entidade universal, na medida em versa sobre um objeto numericamente indeterminado, é incapaz de se articular de maneira exclusiva com qualquer entidade particular (e, portanto, numericamente determinada). Disso se segue que as formas universais, ao contrário do que propunham os Platônicos, não podem ser *ousiai* das entidades particulares.

De fato, na medida em que é indefinida quanto à determinação numérica de seu objeto, uma dada entidade universal Y se atribui aos particulares X₁ e X₂, e, portanto, não pode ser exclusiva para nenhum deles. Por sua vez, a entidade particular Y₁, esgotada em determinações, se articula somente com X₁; pela mesma razão, a realidade particular Y₂ se articula somente com X₂. Assim, quando se afirma que Y é a *ousia* de X₁, o que se quer dizer é que há, para X₁, uma entidade Y₁, homogênea à entidade geral Y, porém, esgotada em determinações; o mesmo se dá para X₂.

Com essa perspectiva, a *ousia* passa a ser entendida como uma realidade plenamente esgotada em especificações e assume determinação numérica, o que a torna uma entidade imanente¹⁵³ para a coisa da qual ela é *ousia* – e que não está *à parte (para)*, como queriam os Platônicos. É essa imanência que confere à *ousia* o estatuto de *princípio ontológico*. Na medida em que a *ousia* de um objeto particular qualquer está presente nesse objeto, integrando a própria constituição do objeto, ela oferece suporte *ontológico* para a realidade do objeto, contribuindo, assim, para o *ser* do objeto.

Além disso, essa imanência também garante à *ousia* o estatuto de princípio epistemológico da entidade da qual ela é *ousia*. Afinal, conhecer a *ousia* de X, isto é, conhecer aquele conjunto preciso de determinações que têm papel protagonista para a realidade do objeto X equivale a conhecer o próprio objeto X. Assim, a *ousia* de X lhe é imanente, de modo que não se pode conhecer a *ousia* de X sem que se conheça, ao mesmo tempo, o próprio objeto X.

Por isso, dirá Aristóteles que uma *ousia* só pode cumprir os papéis de *princípio ontológico* e *epistemológico* se for imanente à coisa da qual é *ousia*. Em *Metafísica* I 9, Aristóteles nega às formas platônicas esses estatutos e as acusa de não serem imanentes às coisas que delas *participam*.

“E mais: elas [*sc.* as formas] tampouco auxiliam no conhecimento das demais coisas (pois não são *ousiai* delas, caso contrário, estariam presentes nelas), nem contribuem-lhes para o

¹⁵³ Idem, *Metafísica* I 9, 991a 8ss.

ser, na medida em que não estão inerentes nas coisas que delas participam” (*Metafísica* I 9, 991a 8ss.).

De fato, se, como querem os Platônicos, as formas universais são *separadas* das entidades particulares e, ao mesmo tempo, *ousiai* delas, o conhecimento das formas universais não poderá contribuir em nada para o conhecimento das realidades particulares que pretensamente são delas provenientes. Ora, se a *ousia* de uma entidade particular X não é imanente a X, então, conhecer a *ousia* de X não pode equivaler a conhecer X. Afinal, a *ousia* de X será uma realidade completamente extrínseca a X, uma realidade encerrada em contornos totalmente independentes daqueles que demarcam X, de modo que conhecê-la consistirá em conhecer outra coisa que não X. Além disso, se a *ousia* de X é *separada* de X, a *ousia* de X não poderá contribuir para a realidade de X e, assim, figurar como um legítimo princípio ontológico de X. De fato, como ela poderia ter qualquer papel na realidade de X se é *separada* de X e, portanto, nem sequer integra aquilo que se entende como sendo a realidade de X?

Podemos ver novamente que a noção de *ousia* envolvida nos contextos em que Aristóteles enfrenta o Platonismo demanda por uma associação com aquilo que é particular e plenamente esgotado em determinações, como é o caso da *ousia primeira* em *Categorias*. A tese de que *nenhum universal é ousia*, freqüentemente evocada para enfrentar a doutrina platônica das Idéias, por si só já é forte indício de que a *ousia* deve ser particular. Os argumentos apresentados em *Metafísica* VII 13, em sua defesa, reforçam essa associação: (i) a *ousia* deve ser exclusiva para a coisa da qual é *ousia* e (ii) a *ousia não se afirma de algo subjacente* – conforme vimos, no mesmo sentido geral que aparece em *Categorias*. Entidades universais são incapazes de satisfazer tais condições porque são *comuns* e indeterminadas.

Além disso, as noções de *um certo isto*, *algo único* e *separado*, associadas à *ousia*, apontam novamente para uma realidade particular, plenamente esgotada em determinações. Com efeito, uma realidade *separada* é tal que é encerrada em contornos completamente independentes daqueles que demarcam outras realidades e, por isso, não possui nenhuma

característica *comum*, partilhada com outra entidade que lhe é numericamente distinta, o que a torna *algo único*.

Por sua vez, a expressão *um certo isto (tode ti)* também está associada a realidades esgotadas em determinações, quais sejam, aquelas da categoria das *ousiai*. Por isso, ela denota ou uma realidade de primeira ordem, como é o caso de uma *ousia primeira*, ou uma *classe de primeira ordem*, como é o caso de uma *ousia segunda*. De fato, as *ousiai universais* são as únicas classes capazes de se atribuir sinonimamente às realidades que figuram como extremos plenamente esgotados em determinações no interior da categoria das *ousiai*. Como realidades de primeira ordem, as *ousiai primeiras* são por excelência realidades suscetíveis de ostentação. Por isso, as *ousiai segundas* também estão associadas à suscetibilidade de ostentação marcada por *tode ti* e característica das *ousiai primeiras*, porque embora sejam universais, as *ousiai segundas* denotam realidades suscetíveis de ostentação, o que não ocorre com os universais de outras categorias.

O branco, por exemplo, não é suscetível de ostentação, ao menos não com a mesma eficácia com que isso ocorre na categoria das *ousiai*. De fato, se o branco é considerado como atributo universal, não é suscetível de ostentação porque não é esgotado em determinações – o que é geral também é indeterminado e não pode ser ostentado. Por sua vez, se o branco em questão não é a noção geral, mas o branco particular, ele não pode ser ostentado porque, não sendo da categoria das *ousiai*, é incapaz de protagonizar o conglomerado multicategorial de realidades no qual ele figura e que perfaz um indivíduo. Para efeito de comparação, o comportamento das *ousiai* é distinto. Elas sempre figuram como realidades que protagonizam conglomerados individuais de entes.

A imanência da *ousia* também reforça o vínculo com a noção de particular. Afinal, nenhuma realidade é universal, isto é, indeterminada e geral, mas, ao contrário, tudo o que é real é particular, ou seja, é plenamente determinado e figura como extremo desprovido de generalidade no interior de uma categoria. Por isso, dirá Aristóteles em *Metafísica* XII 4:

“De certo modo, as causas e os princípios são diversos para coisas respectivamente diversas, mas, de outro modo – se *nos pronunciamos universalmente e por analogia* – são os mesmos para todas as coisas” (*Metafísica* XII 4, 1070a 31ss.).

Ora, os princípios são os mesmos, ou ainda, *comuns*, apenas se “nos pronunciamos universalmente e por analogia”¹⁵⁴, pois nesse tipo de pronunciamento não se leva em conta a determinação numérica dos princípios, mas apenas a qualidade. Por isso, os princípios imanes que encerram uma realidade particular não são numericamente os mesmos que encerram outra realidade, mas podem ser considerados os mesmos quando “nos pronunciamos universalmente e por analogia”¹⁵⁵, isto é, quanto à forma do princípio e não quanto ao número.

Mais adiante, Aristóteles reforçará essa perspectiva, endossando que os princípios, “conforme dissemos, de certo modo, são os mesmos, mas, de outro, não”¹⁵⁶. Algumas linhas à frente, no capítulo 5, diz Aristóteles: “os princípios são os mesmos *pelo análogo*”¹⁵⁷. Em seguida, afirma o seguinte: “De outro modo, são diferentes ‘efetivamente’ e ‘em potência’ os princípios das coisas cuja matéria não é a mesma, das quais a forma não é a mesma, mas diversa”¹⁵⁸.

Ainda no capítulo 5 de *Metafísica* XII, Aristóteles deixa claro que as causas e os princípios universais não são propriamente realidades, mas apenas modos de descrição de realidades particulares:

“No entanto, essas causas universais não existem: de fato, das coisas particulares, é uma coisa particular que é causa. Ser humano é causa de ser humano, universalmente, mas não há nenhum ser humano universal. Ora, Peleu é causa de Aquiles, teu pai é tua causa, este ‘B’ é causa deste ‘BA’, e, em geral, ‘B’ é causa de ‘BA’, sem mais” (*Metafísica* XII 5, 1071a 19ss.).

¹⁵⁴ Idem, *Metafísica* XII 4, 1070a 31ss.

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Ibidem, 1070b 10ss.

¹⁵⁷ Idem, *Metafísica* XII 5, 1071a 3ss.

¹⁵⁸ Ibidem, 1071a 11ss.

Linhas abaixo, a mesma perspectiva é evocada contra a realidade dos universais:

“Até mesmo das coisas que estão em uma mesma forma específica são distintos os elementos e os princípios, não distintos pela forma, mas porque são diversos para cada coisa particular – tua matéria, tua forma, aquilo que te propiciou movimento e, de outro lado, minha matéria – mas, pela descrição universal, são os mesmos” (*Metafísica* XII 5, 1071a 27ss.).

A rigor, portanto, não há causas e princípios universais, mas apenas generalizações que tratam os princípios de uma dada variedade de objetos *de modo geral*, isto é, segundo um pronunciamento universal que delimita os princípios apenas quanto à forma universal que os sintetiza. No entanto, a generalização que daí resulta de modo algum presta suporte à realidade das coisas sobre as quais ela versa, pois consiste meramente em uma descrição universal que demarca a *forma* do princípio que governa tais objetos – e não o *número* do princípio.

Ora, na medida em que a *ousia* é um princípio, é natural que ela também não seja universal – a não ser que nos pronunciemos universalmente e por analogia. Assim, para cada coisa particular, a *ousia* será também particular, isto é, para realidades plenamente esgotadas em determinação, a *ousia* será plenamente exaurida em especificações. Isso ocorre porque a *ousia*, embora não seja um elemento, é um princípio imanente. Por isso, como entidade componente de uma realidade particular, é natural que a *ousia* também seja particular. Essa imanência também garante que a *ousia* seja exclusiva (*idion*) para a realidade da qual ela é *ousia* – o que podemos ver na seção II deste capítulo, dedicada ao primeiro e principal argumento de Aristóteles em favor da tese de que *nenhum universal é ousia*¹⁵⁹.

Note-se também que a indeterminação e a indefinição associadas à universalidade, em *Metafísica* XIII 10, novamente reforça o vínculo da *ousia* com a noção de particular. Afinal, essa indeterminação contrasta com a determinação da *ousia*, a qual designa *um certo isto*. É bom lembrar que a *ousia*, ainda nesse mesmo texto, é concebida como *separada* “do modo

¹⁵⁹ Idem, *Metafísica* VII 13, 1038b 9ss.

pelo qual se diz que são *separados* os entes *particulares*”¹⁶⁰. Ora, a indeterminação associada à universalidade é numérica, o que impõe à *ousia* a determinação numérica.

Portanto, a noção de *ousia* evocada por Aristóteles para combater o Platonismo se mostra fortemente associada com a noção de particular. Em *Categorias*, era a *ousia primeira* que mantinha forte vínculo com a noção de particular, o que sugere que, para enfrentar o Platonismo, Aristóteles esteja recorrendo à noção de *ousia primeira*. De fato, as *ousiai primeiras* são as realidades que protagonizam os conglomerados individuais e multicategoriais que perfazem os indivíduos.

Para encerrar essa etapa, vejamos o que diz Aristóteles no capítulo 5 de *Categorias* sobre o caráter determinado das *ousiai*:

“Toda *ousia* parece significar *um certo isto*. No caso das *ousiai primeiras*, é verdadeiro e indisputável que significam *um certo isto*, pois o que se mostra é individual e numericamente uno. Já no caso das *ousiai segundas*, parece, pela maneira da denominação, que semelhantemente significam *um certo isto*, quando se diz ‘homem’ ou ‘animal’. Contudo, isso não é verdadeiro, pois significam *de uma certa qualidade* – pois o *subjacente* não é um só como a *ousia primeira*, pelo contrário: é de muitos que se diz o homem e o animal. Não significam, porém, simplesmente *de uma certa qualidade*, como o branco; de fato, o branco nada mais significa a não ser *de tal qualidade*, mas a espécie e o gênero delimitam algo *de tal qualidade* concernente à *ousia* – pois significam uma *ousia de uma certa qualidade*” (*Categorias* 5, 3b 10ss).

VII. *Metafísica X (Iota) 2, 1053b 16-24*

Resta-nos, agora, com os resultados obtidos até aqui, retomar o argumento introduzido em *Metafísica X 2* para refutar a tese platônico-pitagórica de que o *Um em si mesmo* (ou o *Ente*) é *ousia* de todas as coisas. Vejamos o texto:

¹⁶⁰ Idem, *Metafísica XIII 10*, 1086b 16ss.

“Ora, se {1} nenhum *universal* pode ser *ousia*, {2} conforme foi dito nas discussões a respeito da *ousia* e do *Ente*, e se {3} tampouco é possível que este último *em si mesmo* seja *ousia* como *algo uno* à parte dos múltiplos ({4} pois ele é *comum*), {5} mas apenas como denominação, {6} é evidente que tampouco é possível para o *Um*; {7} pois o *Ente* e o *Um* se predicam o mais universalmente de tudo” (*Metafísica X 2*, 1053b 16ss.).

Conforme já havíamos dito antes, o cerne do argumento apresentado por Aristóteles é bem simples: se (i) nenhum universal pode ser *ousia* e (ii) o *Um em si mesmo* é um universal (ou *se predica o mais universalmente de tudo*), então, a conclusão inevitável será a de que (iii) o *Um em si mesmo* não pode ser *ousia*¹⁶¹.

A tese de que {1} *nenhum universal é ousia* foi assumida como resultado já garantido em *Metafísica VII 13*: {2} “conforme foi dito nas discussões a respeito da *ousia* e do *Ente*”¹⁶².

Por sua vez, a tese de que {3} “tampouco é possível que este último [*sc.* o *Ente*] *em si mesmo* seja *ousia* como *algo uno* à parte dos múltiplos”¹⁶³ é explicada pelo fato de que {4} o *Ente*, considerado *em si mesmo*, ao modo dos Pitagóricos, é *comum* (*koinon*). A vinculação da noção de *algo uno à parte dos múltiplos* com o *Ente* considerado *em si mesmo* decorre do subterfúgio platônico de conceber as formas como entidades universais e, ao mesmo tempo, *separadas*, o que, conforme vimos em *Metafísica XIII 9* (1086a 31ss.), equacionaria a natureza dos universais com a dos particulares, eliminando, assim, a indeterminação numérica que é característica das noções gerais. De fato, para Aristóteles, os universais não podem ser associados com a noção de *algo uno* (ao menos não como querem os Platônicos) porque se articulam com uma multiplicidade de objetos e são incapazes de designar uma realidade *única*, numericamente determinada.

No entanto, Aristóteles ainda admite, em sentido bem preciso, que os universais possam ser compreendidos como *algo uno à parte dos múltiplos*. Com efeito, os universais são *algo uno à parte dos múltiplos* sob a condição de que o sejam {5} enquanto *denominação*. Essa

¹⁶¹ O mesmo argumento se aplica ao *Ente*. Conferir *Metafísica IV 2*, 1003b 19ss.

¹⁶² Aristóteles, *Metafísica X 2*, 1053b 17ss.

¹⁶³ *Ibidem*, 1053b 18ss.

condição enfraquece a proposta platônica que atribuía fortíssimo estatuto ontológico às entidades universais e introduz uma noção de universal que os aproxima de entidades lógico-lingüísticas e os esvazia de realidade. Assim, os universais são *algo uno à parte dos múltiplos* apenas como denominação, como os *pronunciamentos universais* acerca dos princípios que pudemos conferir em *Metafísica* XII 4 e 5, pronunciamentos cuja realidade não ultrapassa os contornos encerrados nas generalizações, não assumindo, portanto, qualquer estatuto propriamente real.

Assim, se o *Ente em si mesmo* não pode ser uma *ousia* como *algo uno à parte dos múltiplos*, {6} “é evidente que tampouco é possível para o *Um*”¹⁶⁴. De fato, {7} “o *Ente* e o *Um* se predicam o mais universalmente de tudo”¹⁶⁵, e, portanto, são universais. Ora, se {4} *nenhum universal é ousia* como *algo uno à parte dos múltiplos*, pois o universal é *comum* (*koinon*), conforme se estabeleceu em *Metafísica* VII 13, é evidente que o *Um em si mesmo*, encerrado em suas próprias determinações internas, não é *ousia* como *algo uno à parte dos múltiplos*, afinal, o *Um em si mesmo* é *comum* e, por conseguinte, é um universal. Portanto, se o *Ente em si mesmo* e o *Um em si mesmo* são *ousiai*, eles o serão {5} apenas como denominação, isto é, *como noções gerais* que até podem vir a denotar *ousiai*, jamais, porém, como entidades plenamente determinadas que protagonizam os conglomerados individuais de realidades que perfazem os indivíduos. Deste feito, apenas as *ousiai primeiras* são capazes.

¹⁶⁴ Ibidem, 1053b 20ss.

¹⁶⁵ Ibidem.

CAPÍTULO III

SOBRE O DESFECHO DA DÉCIMA PRIMEIRA APORIA

I. Breve Recapitulação das Discussões Antecedentes

Chegamos, por fim, ao desfecho de todo o percurso de nossa investigação. No primeiro capítulo, vimos como *Metafísica X 2* se articula com o restante da *Metafísica*, conferindo especial atenção (sobretudo) ao relato de *Metafísica I 3-7*, em que, aos olhos de Aristóteles, a noção de *Um*, o princípio supremo da realidade, é introduzido pelos filósofos da Escola Jônica como um princípio de natureza material, ganhando uma nova roupagem dos filósofos Pluralistas, que lhe conferiram os contornos de um princípio motor, até figurar na doutrina dos Pitagóricos e ser endossado na filosofia de Platão como uma realidade que deve ser compreendida *em si mesma*, e não ao modo dos *Physiologoi*, como *outra natureza*, cujas determinações não se restringem às características demarcadas pelo *Um em si mesmo*.

Além disso, também pudemos ver como essa perspectiva platônico-pitagórica de conceber o princípio *em si mesmo* (e não como *outra natureza*) preparou o terreno para duas disputas intimamente relacionadas, envolvendo, de um lado, os antigos *Physiologoi*, e, de outro, os Pitagóricos e Platão, quais sejam: a *Sexta Aporia*, na qual rivalizam pelo título de princípio dos entes os *gêneros* e os *constituintes materiais*, ou ainda, a forma e a matéria; e a *Décima Primeira Aporia*, na qual se chocam a posição platônico-pitagórica, marcada pela compreensão da noção de *Um* como uma realidade que deve ser considerada *em si mesma*, e a posição dos *Physiologoi*, em que é preciso recorrer a uma *outra natureza*, uma realidade denotada pelo princípio.

No capítulo II, por sua vez, enfrentamos a polêmica tese de que *nenhum universal é ousia*, apresentada por Aristóteles em *Metafísica X 2* como argumento em favor da rejeição da posição platônico-pitagórica. Conforme vimos, o *Um*, considerado *em si mesmo*, não pode

ser uma *ousia* porque a *ousia* é exclusiva para a realidade da qual ela é *ousia*, ao passo que o universal é aquilo que é *comum* (*to koinon*).

Pois bem, se Aristóteles rejeitou a posição platônico-pitagórica, teria feito opção pela posição dos *Physiologoi*, concebendo o *Um* como uma realidade denotada pelo princípio? Ou teria ele elaborado a sua própria alternativa, rejeitando também a perspectiva dos *Physiologoi* que o antecederam? Supondo que a resposta à segunda questão seja positiva, que alternativa seria essa e qual seria o papel da noção de *Um* na filosofia de Aristóteles? São essas questões que nortearão as nossas investigações a partir de agora.

II. *Metafísica X (Iota) 2, 1053b 24 - 1054a 19*

Depois de introduzir a *Décima Primeira Aporia*¹⁶⁶, em *Metafísica X 2*, e oferecer o seu principal argumento contra a posição platônico-pitagórica¹⁶⁷, Aristóteles ainda acrescenta, de maneira absolutamente breve, duas teses para reforçar o resultado a que chegara: em primeiro lugar, diz Aristóteles, os gêneros não são certas naturezas e/ou *ousiai separadas* das demais coisas; em segundo lugar, prossegue ele, o *Um* não é um gênero, pelas mesmas razões pelas quais não o são o *Ente* e a *ousia*¹⁶⁸. Na perspectiva platônico-pitagórica, como temos visto, os gêneros (as formas ou entidades universais em geral) são concebidos como certas naturezas *separadas* das entidades sensíveis, naturezas que (na doutrina dos Pitagóricos) as coisas particulares *imitam* e (na filosofia de Platão) das quais *participam*¹⁶⁹. Nessa doutrina, o *Um* é o gênero mais alto, esgotado em universalidade, e, por isso mesmo, o princípio supremo de todas as coisas. Em *Metafísica X 2*, Aristóteles nega essas teses platônico-pitagóricas retomando resultados obtidos em outras discussões¹⁷⁰ e que não trataremos aqui em maior detalhe.

¹⁶⁶ Aristóteles, *Metafísica X 2*, 1053b 9ss.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 1053b 16ss.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 1053b 21ss.

¹⁶⁹ *Idem*, 987b 10ss.

¹⁷⁰ *Idem*, *Metafísica* III 1, 995b 27ss., III 3 (o capítulo todo, mas, especialmente 998b 14ss.). Discussões sobre a noção de *gênero* e que ajudam a compreender o breve trecho de *Metafísica X 2* (1053b 21ss.) também figuram em *Tópicos* (conferir livro II 2, III 1, IV 1, IV 1-3, IV 5, IV 6, VI 6).

Assim, passamos ao que restou do capítulo 2 de *Metafísica X (Iota)*, em que Aristóteles tece algumas considerações sobre como a noção de *Um* deve ser compreendida. Convém notar que nenhum argumento contra a posição dos *Physiologoi* é proposto nesse capítulo, como se, de algum modo, Aristóteles compactuasse com a maneira dos *Investigadores da Natureza* compreenderem o *Um*.

Tendo rejeitado a perspectiva platônico-pitagórica, Aristóteles passa a tecer as suas considerações sobre a noção de *Um*:

“Além do mais, é necessário que se dê semelhantemente em todos os casos. O *Ente* e o *Um* se dizem em um número igual de maneiras. Por conseguinte, visto que, no domínio das qualidades, o *Um* é algo, isto é, *uma certa natureza*, e semelhantemente também no domínio das quantidades, é evidente que, em geral, *deve-se procurar que coisa é o Um* assim como *que coisa é o Ente*, pois não é suficiente dizer que *isto mesmo [touto auto]* é a natureza dele” (*Metafísica X 2*, 1053b 24ss.).

Aristóteles evoca a idéia de que “em geral, deve-se procurar *que coisa é o Um*, assim como *que coisa é o Ente*, pois não é suficiente dizer que *isto mesmo [touto auto]* é a natureza dele.”¹⁷¹. É bom lembrar que, em *Metafísica X 1*, Aristóteles havia proposto uma importante distinção (semântica) entre *quais coisas se dizem Um* e *o que é o ser para o Um*¹⁷². Agora, em *Metafísica X 2*, depois de refutar a tese platônico-pitagórica, Aristóteles retoma essa distinção e parece interessado em discernir as realidades denotadas pelo *Um* em cada domínio, isto é, *as coisas que são Um* em cada variedade de objetos, o que contrasta com a posição platônico-pitagórica, a qual, concebendo o *Um em si mesmo*, restringia a compreensão do *Um*, o princípio supremo, aos contornos de sua própria forma, dispensando, assim, qualquer análise que envolvesse a denotação de uma realidade que lhe fosse exterior. Desse modo, Aristóteles se mostra, em alguma medida, inclinado a aceitar a posição dos *Physiologoi*, já que também eles buscavam uma realidade denotada pelo princípio e que não se reduzisse às determinações demarcadas pelo *Um em si mesmo*.

¹⁷¹ Idem, *Metafísica X 2*, 1053b 24ss.

¹⁷² Ibidem, X 1, 1052b 1ss.

Na imediata seqüência, Aristóteles procura esclarecer melhor o seu ponto e introduz um exemplo que, presume-se, ilustraria melhor a sua posição:

“Com efeito, no domínio das cores, o *Um* é uma cor, por exemplo, o branco, e, em seguida, as outras cores manifestamente se geram a partir dele e do negro, e o negro é privação do branco, assim como a treva é privação da luz. Por conseguinte, se os entes fossem cores, os entes seriam um certo número, mas um número de quê? Ora, é evidente que seria de cores, assim como o *Um* seria um certo *Um*, por exemplo, o branco” (*Metafísica* X 2, 1053b 28ss.).

No domínio das cores, portanto, o *Um* será uma cor¹⁷³, precisamente, a cor branca. Em outras palavras, a cor branca há de figurar, no exemplo de Aristóteles, como *natureza subjacente* denotada pelo *Um*, o princípio, o que já supõe como alternativa recusada a possibilidade platônico-pitagórica de que o *Um em si mesmo* desempenhe o papel de princípio. Assim, ao recorrer à cor branca, uma realidade cujas determinações não se limitam àquelas demarcadas pelo *Um em si mesmo*, Aristóteles se mostra alinhado à perspectiva dos *Physiologoi*.

Há ainda outro detalhe a ser notado. Aristóteles relativiza a noção de *Um*, introduzindo o conceito de um domínio de objetos que se deve assumir como seu correlato: “no domínio das cores, o *Um* é uma cor, por exemplo, o branco”¹⁷⁴. Essa relativização pressupõe que a natureza denotada pelo *Um* seja *homogênea* à multiplicidade de objetos à qual ela pertence. Considerações de mesmo teor já haviam aparecido em *Metafísica* X 1. No capítulo 1 do Livro X (*Iota*), depois de percorrer os quatro sentidos em que o *Um se diz em si mesmo*¹⁷⁵ e estabelecer a distinção entre, de um lado, as coisas que recebem a designação de *Um*, e, de outro, o *ser para o Um* (*to einai* + dativo)¹⁷⁶, Aristóteles propõe algumas notas definitórias acerca de tal princípio:

“Por isso, com efeito, o *ser para o Um* é o *ser para o indivisível* (sendo precisamente o que isso é) ou o *ser para o não-separável* (seja pelo lugar, seja pela forma, seja pelo pensamento),

¹⁷³ Ibidem, X 2, 1053b 24ss.

¹⁷⁴ Ibidem, 1053b 28ss.

¹⁷⁵ Ibidem, 1052a 15ss.

¹⁷⁶ Ibidem, 1052b 1ss.

ou também o *ser para o inteiro e indivisível*, mas, sobretudo, o *ser medida primeira para cada gênero*, e, preponderantemente, do *quanto* – pois foi a partir desse que se chegou aos demais casos” (*Metafísica X 1*, 1052b 14ss.).

Aristóteles concebe o *ser para o Um*, ou ainda, o *logos do Um*, como o “ser para o indivisível”¹⁷⁷, o “ser para o não-separável”¹⁷⁸, o “ser para o inteiro e indivisível”¹⁷⁹, mas, sobretudo, como o “ser medida primeira para cada gênero”¹⁸⁰. O conceito de um domínio de objetos que se deve assumir como correlato para o *Um* – que, conforme vimos, aparecia em *Metafísica X 2* (1053b 24ss.) – aparece aqui como um *gênero* de realidades, em que o *Um*, aquilo que receberá a denominação de princípio *correlato* ao domínio em questão, desempenhará o papel de *medida primeira* das realidades que integram esse domínio, possibilitando que tais realidades sejam reconhecidas através dessa medida. É isso que ocorre no domínio do *quanto*:

“De fato, a medida (*metron*) é aquilo pelo que o *quanto* (*poson*) pode ser reconhecido; e o *quanto*, na medida em que é *quanto*, é reconhecido ou pelo *Um* ou pelo número, e todo número é reconhecido pelo *Um*, de modo que tudo que é um certo tanto, na medida em que é um certo tanto, se reconhece pelo *Um*, e aquele primeiro pelo qual se reconhecem as coisas que são um certo tanto, eis o próprio *Um*” (*Metafísica X 1*, 1052b 20ss.).

No entanto, o domínio do *quanto*, na verdade, consiste apenas no modelo paradigmático do que se dá em todos os domínios: “pois foi a partir desse [*sc.* do *quanto*] que se chegou aos demais casos”¹⁸¹ e “nos demais casos, imita-se tal situação”¹⁸². Por isso, na imediata seqüência, dirá Aristóteles:

“A partir daqui, também nos demais casos se concebe como medida aquele item primeiro pelo qual cada coisa é reconhecida, e é algo uno a medida de cada coisa: No comprimento, na largura, na profundidade, no peso, na rapidez (de fato, o peso, bem como a velocidade, é comum aos contrários, pois cada um deles é de dois modos; por

¹⁷⁷ Ibidem, 1052b 16ss.

¹⁷⁸ Ibidem, 1052b 17ss.

¹⁷⁹ Ibidem.

¹⁸⁰ Ibidem, 1052b 18ss.

¹⁸¹ Ibidem, 1052b 18ss.

¹⁸² Ibidem, 1053a 2ss.

exemplo: é pesado tanto aquilo que possui qualquer inclinação, como também aquilo que tem excesso de inclinação; e é veloz tanto aquilo que possui uma quantidade qualquer de movimento, como também aquilo que possui excesso de movimento; de fato, há uma velocidade até mesmo daquilo que é lento, assim como há um peso daquilo que é mais leve). Com efeito, em todos esses casos, a medida e o princípio são algo uno e indivisível, visto que, até mesmo entre as linhas, utilizam-se da de um pé como se fosse indivisível. De fato, em toda parte buscam como medida algo uno e indivisível; e isto é aquilo que é *simples*, seja pelo *qual*, seja pelo *quanto*” (*Metafísica X 1, 1052b 24ss.*).

Assim, tal como ocorre no domínio das quantidades, também sucede no domínio dos pesos, bem como no domínio dos movimentos. Tudo aquilo que é um peso integra uma categoria de entes, a categoria dos pesos, e é reconhecido através de uma medida homogênea para todos os pesos. Essa medida é denotada pela noção de *Um*. Igualmente, tudo aquilo que é um movimento integra o gênero dos movimentos e é reconhecido por meio da medida homogênea aos movimentos, medida que é denotada pela noção de *Um*.

Essa medida se faz presente em todos os membros de um dado domínio de realidades. A menção de que a medida “é comum aos contrários”¹⁸³ trata justamente disso. Os contrários “pesado” e “leve”, embora opostos, designam realidades que integram a mesma categoria ou família de objetos, e, a exemplo dos outros membros dessa categoria, comportam a medida denotada pela noção de *Um*, pois tanto o pesado quanto o leve possuem inclinação¹⁸⁴. Os contrários “veloz” e “lento”, por sua vez, também denotam realidades de um mesmo gênero de entes e, como todos os membros do gênero ao qual pertencem, comportam a medida denotada pela noção de *Um*, pois tanto o veloz quanto o lento possuem velocidade¹⁸⁵. E o mesmo ocorre em todos os outros domínios de realidades, seja no “comprimento, na largura, na profundidade, no peso, na rapidez”¹⁸⁶, etc.

¹⁸³ Ibidem, 1052b 27ss.

¹⁸⁴ Ibidem, 1052b 28ss.

¹⁸⁵ Ibidem, 1052b 29ss.

¹⁸⁶ Ibidem, 1052b 26ss.

A noção de *Um*, portanto, está associada ao papel de um princípio que figura como medida de *um certo domínio* de realidades e que, por isso mesmo, tem a sua natureza relativizada, dependente da natureza das coisas que figuram nessa categoria de objetos que lhe é correlata. Note-se que essa perspectiva afronta àquela introduzida pelos Pitagóricos e endossada por Platão, já que recorre a uma natureza que ultrapassa as características demarcadas pelo *Um em si mesmo* e assume *uma natureza subjacente*, correlata ao domínio de realidades que está em questão. Por isso, assumindo a posição platônico-pitagórica como horizonte de contraste, Aristóteles afirmará o seguinte a respeito das coisas que são *algo uno, indivisíveis e simples* (na música, por exemplo, é o semitom, e na voz, a letra¹⁸⁷):

“E todas essas coisas são *algo uno* deste modo: não como se o *Um* fosse algo *comum* [*koinon*], mas sim do modo como foi dito” (*Metafísica* X 1, 1053a 13ss.).

Ora, os Pitagóricos e, sobretudo, Platão, é que concebiam o *Um* como algo *comum*, precisamente porque o concebiam considerado *em si mesmo*, sem pressupor qualquer articulação denotativa com alguma realidade que lhe fosse exterior, o que o restringia a um sentido vago, indeterminado e geral, ou ainda, *universal*. Por isso, no capítulo 2 do Livro X, Aristóteles toma emprestado de *Metafísica* VII 13 a polêmica tese de que *nenhum universal é ousia* e a utiliza para refutar a tese platônico-pitagórica de que o *Um em si mesmo* é a *ousia* de todas as coisas, isto é, a tese de que o *Um em si mesmo* é a *ousia*, não importa qual seja a categoria de realidades que esteja em questão.

Conforme se estabeleceu em *Metafísica* VII 13 (o que discutimos no capítulo II dessa dissertação), nenhuma entidade universal pode ser uma *ousia* porque os universais são *comuns* e naturalmente se atribuem a muitos, ao passo que a *ousia* não é comum (*koinon*), mas, sim, exclusiva, isto é, própria (*idion*)¹⁸⁸. A noção aristotélica de *Um*, em contraste, denota uma natureza precisa e correlata a uma categoria específica de entes, a qual governa os membros dessa categoria como princípio de medida denotado pelo conceito de *Um*.

¹⁸⁷ Ibidem, 1053a 8ss.

¹⁸⁸ Idem, *Metafísica* VII 13, 1038b 9ss.

Note-se também que a perspectiva aristotélica, embora se aproxime, em certos aspectos, da opção feita pelos *Physiologoi*, é bem diferente dela. De fato, os *Physiologoi* concebiam o *Um* como uma natureza subjacente, mas o faziam como se ela fosse dotada de alcance universal e, portanto, assumisse as mesmas determinações em todos os domínios de realidades. Portanto, a noção de *Um* dos *Physiologoi* não era relativa, mas absoluta, ao passo que, na versão aristotélica, tal princípio figura como uma noção que deve ser compreendida segundo a natureza do gênero de coisas que, em cada caso específico, entra em cena como domínio correlato. Por isso, em *Metafísica X 2*, Aristóteles evoca a idéia de que “[...] em geral, deve-se procurar *que coisa* é o *Um*, assim como *que coisa* é o *Ente*, pois não é suficiente dizer que *isto mesmo (touto auto)* é a natureza dele”¹⁸⁹.

A alternativa aristotélica para o impasse de *Metafísica X 2* passa longe, portanto, da perspectiva platônico-pitagórica e também é bem diferente da via adotada pelos antigos *Physiologoi*. O que Aristóteles introduz como resposta à *Décima Primeira Aporia* é uma perspectiva que lhe é peculiar, uma noção de *Um* que é a medida de uma certa variedade de objetos, uma noção cuja natureza é homogênea e peculiar a cada gênero específico de realidades. Ainda em *Metafísica X 1*, Aristóteles faz questão de reforçar esse caráter relativo e homogêneo que a natureza denotada pela noção de *Um* mantém com o gênero assumido como multiplicidade correlata a ser mensurada pelo *Um*:

“A medida é sempre congênera: de grandezas, é uma grandeza, e – em cada caso – de comprimento, é um comprimento, de largura, é uma largura, de voz, é uma voz, de peso, é um peso, de unidades, é a unidade [...]” (*Metafísica X 1*, 1053a 24ss.).

Em *Metafísica X 2*, as palavras de Aristóteles assumem o mesmo teor:

“Semelhantemente, se os entes fossem frases musicais, seriam um número, mas de semitons; no entanto, não é o número que seria a *ousia* deles, e o *Um* seria algo, cuja *ousia* não seria o *Um*, mas sim semitom. Semelhantemente também no caso dos sons articulados: os entes seriam um número de letras, e o *Um* seria a letra vogal. Se os entes fossem figuras retilíneas, seriam um número de figuras, e o *Um* seria o triângulo” (*Metafísica X 2*, 1053b 34ss.).

¹⁸⁹ Idem, *Metafísica X 2*, 1053b 28ss.

Para Aristóteles, portanto, não existe nem mesmo um único domínio ou categoria de objetos em que o *Um em si mesmo* é a *ousia* – o que se supunha na perspectiva platônico-pitagórica – tampouco uma natureza absoluta que é *ousia* em todas as categorias de realidades – como ocorria na doutrina dos *Physiologoi* materialistas. Em cada domínio peculiar, a *ousia* é uma natureza peculiar. No caso das cores, por exemplo, essa natureza é uma cor, o branco, entre as figuras retilíneas, por sua vez, essa natureza é uma figura retilínea, o triângulo, e assim por diante. Não há uma natureza *comum* (*koinon*) para o branco e para o triângulo, mas, ao contrário, em cada caso, há uma natureza que é peculiar ao domínio de objetos ao qual pertencem respectivamente tais entidades: o branco é uma cor, o triângulo é uma figura.

Em *Metafísica V (Delta) 6*, texto dedicado inteiramente à noção de *Um*, ou ainda, aos inúmeros sentidos que o termo “*hen*” pode assumir, Aristóteles faz clara menção ao sentido com o qual temos trabalhado aqui, qual seja, o de medida primeira de uma dada multiplicidade de objetos. Vejamos o texto:

“Mas o *ser para o Um* é ser certo princípio do número; pois a *primeira medida é princípio*, pois aquilo pelo que primeiramente tomamos conhecimento é a primeira medida [*próton metron*] de cada gênero; assim, a respeito de cada gênero, o princípio daquilo que pode ser conhecido é o *Um*. No entanto, o *Um não é o mesmo em todos os gêneros*. Pois aqui é o intervalo, ali é a vogal ou a não-vogal; do peso, é algo distinto e, do movimento, algo diverso” (*Metafísica V 6*, 1016b 17ss.).

Uma vez mais Aristóteles ressalta o caráter relativo envolvido na noção de *Um*, declarando que “o *Um não é o mesmo em todos os gêneros*”¹⁹⁰, tal como ocorre tanto na perspectiva platônico-pitagórica quanto na versão dos *Physiologoi*. Além disso, temos uma nova descrição da noção de *Um* como *primeira medida* (*próton metron*) de cada gênero, isto é, como “aquilo pelo que primeiramente tomamos conhecimento”¹⁹¹ de uma dada variedade de objetos, qual seja, a de que, “a respeito de cada gênero, o princípio daquilo que pode ser conhecido é o *Um*”¹⁹². Portanto, temos aqui uma descrição que já aparecia em *Metafísica X 1* (1052b 20ss.), mas não assumia contornos tão explícitos. A noção de *Um*

¹⁹⁰ Idem, *Metafísica V 6*, 1016b 21ss.

¹⁹¹ Ibidem, 1016b 19ss.

¹⁹² Ibidem, 1016b 20ss.

denota uma medida que consiste no princípio de cognoscibilidade de uma categoria de realidades assumida como domínio a ser mensurado e conhecido. É por meio dessa medida que conhecemos os objetos que integram um dado domínio de entes.

Outra descrição detalhada de como Aristóteles concebe a noção de *Um* – talvez a mais detalhada e menos enigmática delas – aparece no capítulo 1 de *Metafísica* XIV:

“É evidente que o Um significa medida. E, *em qualquer domínio, há algo distinto como subjacente*, por exemplo: na harmonia, o intervalo; na grandeza, dedo, ou pé ou algo desse tipo; nos ritmos, pé ou sílaba; semelhantemente, também no peso há certo contrapeso determinado. Em todos os casos, se dá do mesmo modo: *entre qualidades, a medida é certa qualidade; entre quantidades, é certa quantidade*, e a medida é indivisível, pela forma ou em relação à sensação – o que indica que o Um não é *em si mesmo* uma certa *ousia*. E isso se dá razoavelmente, pois o *Um significa aquilo que é medida de certa multiplicidade*, e o número *significa aquilo que é multiplicidade mensurada* ou multiplicidade de medidas. Por isso, é razoável que o Um não seja número, pois tampouco a medida consiste em medidas, mas são princípios o Um e a medida. E *é preciso que a medida sempre se atribua como algo idêntico, em todos os casos*; por exemplo: se há cavalos, a medida é cavalo; se há homens, a medida é homem; se há homem, cavalo e deus, a medida é, certamente, animal, e o número deles será “animais”. Por outro lado, se há homem, branco e caminhante, dificilmente há número disso, porque todos se atribuem a um item que é o mesmo e um só em número; não obstante, o número dessas coisas – ou de uma outra denominação desse tipo – será um número de gêneros” (*Metafísica* XIV 1, 1087b 33ss.).

Essa longa passagem reforça todos os aspectos que Aristóteles associou à noção de *Um* e que pudemos ver até aqui. O conceito de *Um* denota um princípio de medida que é fundamentalmente relativo, pois “em qualquer domínio, há algo distinto subjacente”¹⁹³. Além disso, a noção de *Um* denota uma realidade que é *homogênea* ao domínio do qual ela é a medida: “entre qualidades, a medida é certa qualidade; entre quantidades, é certa quantidade”¹⁹⁴, e semelhantemente em todas as outras categorias da realidade. Contra a

¹⁹³ Idem, *Metafísica* XIV 6, 1087b 34ss.

¹⁹⁴ Ibidem, 1088a 1ss.

perspectiva platônico-pitagórica, “o Um não é *em si mesmo* uma certa *ousia*”¹⁹⁵, mas “significa aquilo que é medida de *certa* multiplicidade”¹⁹⁶. Todas essas descrições endossam as características que extraímos dos textos citados anteriormente. No entanto, há algo de peculiar nessa passagem, algo que se evidencia a partir da linha 8, em que Aristóteles passa a lidar com alguns exemplos.

Segundo Aristóteles, em todos os casos, a medida sempre deve se atribuir (*hyparchein*) como “algo idêntico” (*to auto ti*)¹⁹⁷. Não se trata, no entanto, de algo idêntico para todos os domínios, como se uma mesma coisa pudesse desempenhar o papel de medida em qualquer categoria de objetos, como ocorria na posição platônico-pitagórica. Ao contrário, a medida é “algo idêntico” em relação aos objetos que ela mede. Isso fica evidente na medida em que Aristóteles exemplifica o seu ponto. Se o número (*arithmos*), a multiplicidade de realidades a ser mensurada¹⁹⁸, consiste em cavalos, então, o *Um*, isto é, a medida correlata para tal multiplicidade, será “cavalo”. Por sua vez, se tal multiplicidade de coisas consistir em homens, o *Um*, a medida primeira, ou ainda, “o princípio daquilo que pode ser conhecido”¹⁹⁹ no domínio em questão, será “homem”. Por fim, se a multiplicidade de realidades assumida como domínio a ser mensurado integra homem, cavalo e deus, então, o *Um*, o princípio de cognoscibilidade dessa multiplicidade, será “animal”.

Portanto, há um tipo de unidade que vincula os objetos integrantes de uma multiplicidade mensurada com a medida que lhes é correlata. Aquilo que é mensurado é subsumido pela medida: cada um dos membros que integram a multiplicidade denominada “cavalos” é subsumido pela medida, ou seja, é cavalo; por sua vez, cada um dos homens da variedade de objetos nomeada “homens” é subsumido pela medida, ou seja, é homem; por fim, homem, cavalo e deus são animais, e, como animais, cada um deles é tal qual a medida, ou seja, cada um deles é animal.

¹⁹⁵ Ibidem, 1088a 3ss.

¹⁹⁶ Ibidem, 1088a 4ss.

¹⁹⁷ Ibidem, 1088a 8ss.

¹⁹⁸ Ibidem, 1088a 5ss.

¹⁹⁹ Idem, *Metafísica* V 6, 1016b 20ss.

Assim, aquilo que é denotado como medida pela noção de *Um* é uma realidade que se atribui a todos os membros da multiplicidade mensurada que lhe é correlata. No entanto, não se trata de qualquer atribuição. É preciso que a medida se atribua como *primeira* (pois é *medida primeira*), bem como princípio de cognoscibilidade dos membros da multiplicidade mensurada. Por isso, nos exemplos citados, Aristóteles introduz como medida sempre o gênero ou a espécie que governa a variedade de objetos que está em jogo. De fato, “cavalo” é espécie de cavalos, “homem” é espécie de homens, “animal” é gênero da multiplicidade formada por homem, cavalo e deus.

Também por isso – isto é, por não se tratar de qualquer atribuição envolvendo a medida e o mensurado – é que Aristóteles nega que, a partir de homem, branco e caminhante se possa estabelecer alguma coisa como medida primeira, pois dessa listagem nem mesmo surge o tal número (*arithmos*) mensurado pelo *Um*, isto é, nem sequer emerge uma multiplicidade “porque todos se atribuem a um item que é o mesmo e um só em número”²⁰⁰. O número desses itens elencados – se é que há tal coisa para eles – é, no máximo, análogo àqueles dos casos anteriores, pois qualquer pretensão *Um* que figurasse como medida desses objetos não captaria nenhuma natureza essencial que governasse os itens elencados. No entanto, como princípio de cognoscibilidade, é preciso que a medida alcance alguma realidade de tal natureza. E, deste feito, apenas os gêneros e a espécies são capazes. De fato, como *classes de primeira ordem*, dotadas de articulação direta com os membros das multiplicidades que lhes são correlatas, os gêneros e as espécies denunciam a *ousia* das coisas que mensuram. Não é sem razão que tais itens protagonizam respostas às perguntas pelo *ti esti*.

III. Questões Residuais

Temos ainda algumas questões residuais que se evidenciam em *Metafísica X 2* e que, ainda que não tenhamos respostas para elas, devemos abordar em nossas investigações. Essas questões dizem respeito ao significado preciso de uma curiosa exortação feita por

²⁰⁰ Idem, *Metafísica XIV 6*, 1088a 12ss.

Aristóteles ao final do capítulo, a de que “entre as *ousiai*, deve-se buscar o próprio *Um* como uma *ousia*”²⁰¹.

Recuando ao primeiro capítulo de *Metafísica X (Iota)*, encontramos algumas notas definitórias para a noção de *Um*, a medida. O *Um* é aquilo que é *indivisível* em um dado domínio, é a medida primeira para cada gênero de realidades²⁰², é “aquele item primeiro pelo qual cada coisa é reconhecida”²⁰³.

De fato, essas características compõem a noção aristotélica de *Um*, conforme temos visto até aqui. No entanto, há uma descrição da medida que, associada aos exemplos que Aristóteles introduz para elucidá-la, pode produzir alguma dúvida sobre o sentido preciso que devemos conferir à noção de *Um*. Trata-se da medida (ou princípio) concebida como aquilo que é *algo uno* e *indivisível*²⁰⁴, “e isto é aquilo que é *simples*”²⁰⁵ em uma dada multiplicidade de realidades. A dificuldade consiste em saber exatamente o que significa ser *simples* nesse contexto.

Os exemplos introduzidos por Aristóteles oscilam entre duas possibilidades. De um lado, ser *simples* parece consistir em ser uma classe de *primeira ordem* (como gêneros e espécies), cuja articulação predicativa com os objetos dos quais ela é medida é a mais direta possível. Esse é o sentido que conferimos à noção de *Um* na seção anterior, ao qual estão associados os exemplos introduzidos por Aristóteles em *Metafísica XIV 1*: para o gênero de realidades composta por homens, a medida é “homem”; por sua vez, para a variedade de entes constituída de cavalos, a medida é “cavalo”; por fim, para a multiplicidade de objetos formada por homem, cavalo e deus, a medida é “animal”.

De outro lado, os exemplos de Aristóteles parecem apontar, não para uma classe que governa a multiplicidade de objetos que está em jogo, mas, sim, para um membro preciso da multiplicidade de realidades em questão, como se ele possuísse alguma primazia sobre os outros membros da multiplicidade mensurada. Em *Metafísica X 2*, afirma Aristóteles

²⁰¹ Ibidem, *Metafísica X 2*, 1054a 12ss.

²⁰² Idem, *Metafísica X 1*, 1052b 14ss.

²⁰³ Ibidem, 1052b 25ss.

²⁰⁴ Ibidem, 1052b 32ss.

²⁰⁵ Ibidem, 1052b 34ss.

que, “no domínio das cores, o *Um* é uma cor, por exemplo, o branco”²⁰⁶. Em outras palavras, aquilo que é *algo uno* e *indivisível* na multiplicidade de realidades constituída de cores, ou ainda, aquilo que é *simples*, é a cor branca, a qual deverá operar como princípio de cognoscibilidade dos outros membros de sua multiplicidade, quais sejam, as outras cores. Por sua vez, no domínio das figuras retilíneas, a medida será uma figura retilínea, o triângulo²⁰⁷. Assim, o triângulo será aquilo que é *algo uno* e *indivisível* na variedade de objetos formada por figuras retilíneas, ou seja, o triângulo será aquilo que é *simples* e que deverá operar como princípio de cognoscibilidade das outras figuras retilíneas.

Cada uma dessas leituras confere à exortação final de Aristóteles um sentido preciso. Os exemplos de *Metafísica* XIV 1 fazem crer que a medida consiste em uma classe de primeira ordem (como descrevemos na seção anterior). Sob essa perspectiva, ao fazer a exigência de que, “tal como, no domínio das cores, deve-se buscar o próprio *Um* como uma cor, assim também entre as *ousiai* se deve buscar o próprio *Um* como uma *ousia*”²⁰⁸, Aristóteles estaria propondo que a classe concebida como medida deva ser da mesma categoria da qual são os membros da multiplicidade que ela mede, diferindo deles apenas quanto ao grau de universalidade.

No entanto, os exemplos de *Metafísica* X 2 parecem apontar em outra direção, sugerindo que a medida seja concebida como um certo membro da multiplicidade, o qual deve possuir primazia sobre os outros membros e operar como princípio através do qual os outros membros dessa multiplicidade serão conhecidos. Neste caso, a exigência de que se deve buscar o *Um* entre as *ousiai* como uma *ousia* parecerá evocar a localização de uma certa *ousia* entre as *ousiai*, a qual será *algo uno*, *indivisível* e *simples*, e que desempenhará o papel de medida e princípio de cognoscibilidade das outras *ousiai*²⁰⁹.

Assim, tal como o branco é a medida das cores, o triângulo, a medida das figuras planas, o semitom, a medida dos intervalos musicais, e assim por diante, haverá uma certa *ousia* que será a medida das *ousiai*. Portanto, uma vez que, em todos os gêneros, cada objeto de uma

²⁰⁶ Idem, *Metafísica* X 2, 1053b 28ss.

²⁰⁷ Ibidem, 1054a 4ss.

²⁰⁸ Ibidem, 1054a 11ss.

²⁰⁹ Idem, *Metafísica* V 6, 1016b 17ss.

dada multiplicidade é reconhecido pela medida que lhe é correlata, isto é, através do princípio primeiro pelo qual cada objeto dessa multiplicidade é mensurado²¹⁰, e essa medida é homogênea aos objetos mensurados²¹¹, então, de maneira análoga, entre as *ousiai*, a medida deverá ser uma *ousia*²¹², a qual será *algo uno, simples e indivisível*, e por meio da qual todas as outras *ousiai* serão mensuradas e reconhecidas. Por conseguinte, deve haver uma *ousia* que é a medida das outras *ousiai*, ou seja, que é o princípio de cognoscibilidade das outras *ousiai*.

Ora, que *ousia*, afinal, seria a medida das outras *ousiai* e por que Aristóteles estaria interessado nela? Haveria, nessa exigência, alguma vaga tentativa de introduzir o *Primeiro Motor* como medida e princípio de cognoscibilidade das outras *ousiai*? Se a resposta for positiva, a opção definitiva de Aristóteles, no que diz respeito à *Décima Primeira Aporia*, seria análoga àquela dos Pluralistas, os quais também concebiam o *Um* como um princípio de movimento – para Anaxágoras, tal princípio era o *nous*, para Empédocles, a *philia*.

Os capítulos subsequentes do Livro X (*Iota*) da *Metafísica* (ao menos à primeira vista) não parecem oferecer respostas para tais questões. Por isso, não é fácil atinar com o horizonte que Aristóteles tem em vista. Assim, só nos resta deixar esses problemas para etapas futuras de nossa pesquisa.

²¹⁰ Ibidem.

²¹¹ Idem, *Metafísica* X 1, 1053a 24ss.

²¹² Idem, *Metafísica* X 2, 1054a 9ss.

BIBLIOGRAFIA

I. Aristóteles (textos e traduções):

ACKRILL, J. (1963). *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford: Clarendon Press.

ANGIONI, L. (2005). *Metafísica de Aristóteles, Livros IX-X*, Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ Unicamp, *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n.º 9.

_____. (2008). *Metafísica de Aristóteles, livros I, II e III*. Campinas: IFCH/Unicamp, col. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n.º 15.

_____. (2005). *Metafísica de Aristóteles, livros XIII e XIV*, mimeo (a aparecer como *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*).

_____. (2007). *Metafísica de Aristóteles, livros IV e VI*. Campinas: IFCH/Unicamp, col. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n.º 14.

_____. (2001). *Metafísica de Aristóteles, Livros VII-VIII*, Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ Unicamp, col. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n.º 11.

_____. (2002). *Segundos Analíticos: Livro II*, Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ Unicamp, *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n.º 4.

_____. (2004). *Segundos Analíticos: livro I*, Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ Unicamp, *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n.º 7.

BARNES, J. (1993). *Aristotle's Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press, 2ª ed.

_____. (ed.). (1984). *The Complete Works of Aristotle* (Oxford Revised Translation), Princeton: Princeton University Press.

MINIO-PALUELLO, L. *Categoriae et Liber De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949.

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

_____. (1984). *Metaphysics*, in Barnes, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle* (Oxford Revised Translation), Princeton: Princeton University Press.

II. Bibliografia secundária:

ALLEN, R. E. "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues". *Philosophical Review* 69: 1960, 147-64.

_____. *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*. New York: Humanities Press, 1970.

_____. "Aristotle". In Anscombe and P. T. Geach, *Three Philosophers*, 1961.

ANGIONI, L. (2008) "As Noções Aristotélicas de Substância e Essência". Campinas: Editora da Unicamp.

_____. (2007) *Aristóteles e a Noção de Sujeito de Predicação (Segundos Analíticos I 22, 83a 1-14)*, in *Philósophos* 12 (2): 107-129.

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

_____. (2000). *Ontologia e Predicação em Aristóteles*, (seleção, tradução e comentários), Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, col. Textos Didáticos, n.º 41.

_____. (1998). "‘Não ser dito de um subjacente’, ‘um isto’ e ‘separado’: o conceito de essência como subjacente e forma (Z-3)", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 8, n.º. especial, p. 69-126.

ANNAS, Julia. "Individuals in Aristotle's 'Categories': Two Queries", *Phronesis* Vol. 19, N.º 2 (1974), pp. 146-152.

ANTON, J. P. (1975). *Aristotle's Theory of Contrariety*, Albany: SUNY Press.

BARNES, Jonathan (ed.). (1995). *The Cambridge Companion to Aristotle*, NY: Cambridge University Press, p. 295-384.

BERTI, Enrico. (1998). *As Razões de Aristóteles*, trad. Dion Davi Macedo, São Paulo: edições Loyola.

BLUCK, R. S. "Forms as Standards". *Phronesis* n.º 2: 1957, 115-27.

- BODEÜS, Richard. *Aristotle: Categories*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- _____. (1979). “Le problème de la substantialité de l’être et de l’un dans la Métaphysique”, in Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d’Aristote*, Actes du VI^o Symposium.
- _____. (2001). “Multiplicity and Unity of Being in Aristotle”, in *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 101, pp. 185-207.
- BOLTON, Robert. “Science and science of substance in Aristotle’s *Metaphysics Z*”, *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 76, n^o 3 e 4 (edição dupla especial), 1995, pp. 419-69.
- BOSTOCK, David. *Aristotle’s Metaphysics – Books Z and H*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- CENTRONE, Bruno (ed.). (2005). *Il libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, Academia Verlag.
- CHEN, Chung-Hwan. On Aristotle’s two Expressions *kath’ hy-pokeimenou legesthai* and *en hypokeimenôi einai*. *Phronesis* 2, p. 148-159, 1957.
- CODE, Alan. “No universal is a substance – Na interpretation of *Metaphysics Z* 13, 1038b 8-15”, *Paideia* (edição especial sobre Aristóteles), 1978, pp. 65-74.
- _____. “Aristotle’s *Metaphysics* as a science of principles”, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 51, n^o 201, 1997, pp. 357-78.
- FREDE, Michael. “Substance in Aristotle’s *Metaphysics*”, in A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on nature and living things*. Pittsburgh; Bristol: Mathesis publications, 1985, pp. 17-26.
- _____. “The title, unity and authenticity of the aristotelian *Categories*”, in *Essays in ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987a, pp. 11-28.
- _____. “Categories in Aristotle”, in *Essays in ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987b, pp. 29-48.
- _____. “Individuals in Aristotle”, in *Essays in ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987c, pp. 49-71.

- GEACH, P. T. "The Third Man Again". *Philosophical Review* n° 65: 1956.
- GILL, Mary Louise. *Aristotle on substance – The paradox of unity*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- _____. "Aristotle's attack on universal", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 20, 2001, pp. 235-60.
- HALPER, E. (1992). "The origin of Aristotle's Metaphysical Aporiae", in Preus and Anton (edd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. V: *Aristotle's Ontology*, Albany: SUNY Press, p. 151-175.
- _____. "One and Many in Aristotle's *Metaphysics: Central Books*". Parmenides Publishing, 2005.
- _____. HALPER, E. "One and Many in Aristotle's *Metaphysics: Books Alpha-Delta*". Parmênides Publishing, 2009.
- HAMLIN, D. W. (1961). "Aristotle on Predication", *Phronesis*, vol. 6, p. 110-126.
- HARTER, Edward D. "Aristotle on primary *ousia*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57, 1975, pp. 1-20.
- HARTMAN, Edwin. *Substance, body and soul*. Princeton: Princeton University press, 1977.
- HEINAMAN, Robert. "Non-substantial Individual in the *Categories*". *Phronesis* n° 26: 1981a, 295-307.
- HUGHES, Gerald. "Universals as potential substances – The interpretation of *Metaphysics Z 13*", in M. Burnyeat (ed.), *Notes on Zeta, Study Aids, Monograph* n° 1. Oxford, Sub-faculty of Philosophy, 1979, pp. 107-26.
- IRWIN, Terence. "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics* 34, 1981, pp 523-44.
- _____. *Aristotle's first principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- KAHN, Charles. (1997). *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Maura Iglésias et alli, Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC- RJ.

KIRWAN, Christopher. (1993). *Metaphysics - Books Gamma, Delta e Epsilon*. Tradução e comentário, Oxford: Clarendon Press, 2ª edição.

LACEY, A. R. “*Ousia and form in Aristotle*”, *Phronesis* 10, 1965, pp. 54-69.

LESHER, J. H. (1971). “Aristotle on Form, Substance and Universals: a Dilemma”, *Phronesis* 16, pp. 169-178.

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

LOUX, Michael. *Primary ousia – An essay on Aristotle’s Metaphysics Z and H*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

MADIGAN, Arthur. (1999). *Aristotle’s Metaphysics, Books B and K 1-2*, Oxford: Clarendon Press.

MANSION, S. (1946). “*La première doctrine de la substance - La substance chez Aristote*”, in J. Follon (ed.), *Études aristotéliciennes*. Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de philosophie, pp. 283-303.

_____. “La doctrine aristotélicienne de la substance et le Traité des Categories”, in J. Follon (ed.), *Études aristotéliciennes*. Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de philosophie, 1984 [1949], pp. 305-8.

_____. (1955). “Les apories de la métaphysique aristotélicienne”, in *Autour d’ Aristote*, p. 141-179.

MATTHEN, Mohan. “The *Categories* and Aristotle’s ontology”, *Dialogue*, vol. 17, n° 2, 1978, pp. 228-43.

MORRISON, Donald. “Χωριστός in Aristotle”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 89 (1985), pp. 89-105.

OWEN, G. E. L. “Inherence”. *Phronesis* n° 10: 1965, 97-105.

_____. “Particular and General”. *Proceedings of the Aristotelian Society* n° 79: 1978, 1-21.

_____. “Logic and Metaphysics and some earlier works of Aristotle”, in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London, Duckworth, 1986.

_____. “The Platonism of Aristotle”, in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London, Duckworth, 1986.

SCALTSAS, T. (1994). *Substance and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca: Cornell University Press.

SPELLMAN, Lynne. *Substance and Separation in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WEDIN, Michael. *Aristotle's theory of substance: The Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WILLIAMS, C. J. F. (1985). “Aristotle's Theory of Descriptions”, *Philosophical Review* 94, n° 1, pp. 63-80.

WHITE, Nicholas. “Aristotle on Sameness and Oneness”. *The Philosophical Review* n° 63: 1971, 177-97.

WOODS, M. J. “Problems in *Metaphysics Z*, chapter 13”, in J. M. E. Movavcsik (ed.), *Aristotle – A collection of critical essays*. New York: Anchor Books, 1967, pp. 215-38.

_____. “Substance and essence in Aristotle”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 75, 1975, pp. 167-80.

_____. “Forms, species and predication in Aristotle”, *Synthese*, vol. 96, n° 3, 1993, pp. 399-416.