

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

AS APORIAS DO LIVRO B DA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES

MARINA DOS SANTOS

Porto Alegre, 2006

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

AS APORIAS DO LIVRO B DA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES

MARINA DOS SANTOS

Dissertação apresentada como
requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre em Filosofia.

PROF. DR. BALTHAZAR BARBOSA FILHO
ORIENTADOR

Porto Alegre, 2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: José Carlos Ferraz Hennemann
Vice-Reitor: Pedro Cezar Dutra Fonseca

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Céli Regina Jardim Pinto
Vice-Diretor: Cesar Augusto Barcellos Guazzelli

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Gerson Luiz Louzado

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

111S237a Santos, Marina dos
As Aporias do Livro B da Metafísica de Aristóteles /
Marina dos Santos; Orientação: Balthazar Barbosa Filho.
– Porto Alegre, 2006.
124 f.
Dissertação de Mestrado.

1. Aristóteles 2. Metafísica 3. Aporias I. Título.

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Avenida Bento Gonçalves, 9.500

Caixa Postal 15.055 CEP 91.501-970 - Bairro Agronomia - Porto Alegre - RS

Fone/Fax: (51) 3316-6616

Endereço eletrônico: ppgfilo@ufrgs.br

Site: www.ufrgs.br/ppgfil

Para Michel

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq pela concessão da bolsa de pesquisa.

Aos professores Marco Antônio Zingano e Balthazar Barbosa Filho, ao primeiro por ter-me introduzido no caminho da leitura de Aristóteles e ao segundo por ter iluminado esse caminho.

Aos colegas Eduardo Isdra Záchia e Priscilla Tesch Spinelli pela paciência com que leram este texto e pelas valiosas observações e sugestões que lhe prestaram.

A Solange Teixeira Germano e a Gilberto Milan Bueno pela amizade que me dedicaram durante todos estes anos da minha formação.

À minha família pelo constante apoio.

“Os que querem investigar com êxito têm de começar por suscitar bem as dificuldades, pois o êxito posterior consiste na solução das dúvidas anteriores e não é possível desatar um nó quando se o desconhece. Mas a dificuldade do pensamento torna evidente o nó em relação ao objeto; pois, enquanto nosso pensamento estiver em dificuldades, ocorre algo semelhante ao que ocorre com os que estão amarrados: em nenhum dos dois casos é possível seguir adiante. Por isso, é necessário considerar bem, antes, todas as dificuldades, pelas razões expostas e porque os que investigam sem ter suscitado antes as dificuldades são semelhantes àqueles que desconhecem aonde devem ir, nem sequer conhecem se alguma vez encontraram ou não o que buscam; pois o fim não é evidente para quem procede assim, mas para aquele que suscitou antes as dificuldades ele é evidente.” ARISTÓTELES, *Metafísica* B 1 995a27-b2.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1 – A FUNDAMENTAÇÃO DO AGRUPAMENTO DAS APORIAS DE B PELO PROJETO DA <i>METAFÍSICA</i>	15
1.1 – <u>O Projeto da <i>Metafísica</i></u>	16
1.2 – <u>A Diaporemática de B</u>	32
1.3 – <u>As Aporias e seu Agrupamento</u>	35
2 – O PRIMEIRO GRUPO DE APORIAS: A POSSIBILIDADE DA FILOSOFIA PRIMEIRA EM SUSPENSO	43
3 – O SEGUNDO GRUPO DE APORIAS: PROBLEMAS ACERCA DO CONTEÚDO DOUTRINÁRIO DA FILOSOFIA PRIMEIRA	77
3.1 – <u>As Aporias do Segundo Grupo</u>	77
3.2 – <u>Sobre as Aporias do Segundo Grupo</u>	107
CONCLUSÃO	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem por objetivo propor um agrupamento para as aporias do Livro B da *Metafísica* de Aristóteles. Para tanto, far-se-á, no primeiro capítulo, uma apresentação do projeto da *Metafísica*, tendo por base a caracterização que o Estagirita opera dessa Ciência buscada em A 1-2 e E 1. Tal apresentação será feita com vistas à formulação e justificação de uma regra para a divisão das aporias em dois grupos. No segundo capítulo, serão apresentadas as aporias pertencentes ao primeiro grupo da divisão proposta e, no terceiro capítulo, as aporias pertencentes ao segundo grupo. A enumeração das aporias segue a ordem em que elas são discutidas em B 2-6.

Para fins de exposição de cada uma das aporias de B, esta dissertação adotará recorrentemente como base explicativa do texto aristotélico os comentários de Alexandre de Afrodísia e Tomás de Aquino e fará esporadicamente uso de comentários e artigos de autores contemporâneos¹.

David Ross (1987, p.161) afirma que “o motivo que inspira toda a *Metafísica* de Aristóteles é o desejo de adquirir aquela forma de conhecimento capaz de merecer em mais alto grau a designação de sabedoria”. No primeiro capítulo desta dissertação tentar-se-á esboçar as razões pelas quais Aristóteles acredita que essa ciência deve ser perseguida. Para isso, é preciso apresentar, em primeiro lugar, os argumentos que sustentam a superioridade absoluta dessa nova ciência que ele almeja construir. Em segundo lugar, as diferentes dimensões em que tal ciência se

¹ As citações de Aristóteles serão feitas através da numeração da edição do texto grego de Immanuel Bekker; o comentário de Tomás de Aquino será citado segundo a divisão do texto latino em parágrafos da edição de M. R. Cathala & R. M. Spiazzi; as citações de Alexandre de Afrodísia serão feitas segundo a numeração da edição do texto grego de Michael Hayduck; as citações dos comentadores contemporâneos serão referenciadas pela indicação do ano e página da obra listada nas ‘referências bibliográficas’ (pp.123-124).

desdobra (aitiologia, ontologia, ousiologia e teologia) e, por último, o modo como os problemas apontados em B estão em jogo no estabelecimento dessas dimensões.

A tentativa de mostrar que os problemas suscitados em B podem servir como programa para a *Metafísica* (e, nessa medida, tal programa pode justificar a regra da divisão das aporias em dois grupos) tem por princípio interpretativo não tomar como dada a falta de unidade investigativa ou filosófica dessa obra, antes pelo contrário. Para que se torne mais compreensível a necessária adoção, por parte deste trabalho, de uma leitura que não prejudique afirmativamente sobre a falta de unidade investigativa da *Metafísica*, far-se-á, nesta introdução, uma enumeração do modo como a estrutura dessa obra é considerada por alguns comentadores contemporâneos e a particular relação de B com essa estrutura. Tal enumeração, contudo, não tem por objetivo expor e muito menos refutar as razões que sustentam as diferentes visões sobre o tema, mas apenas apontá-las.

A fragmentação filosófica (e literária) das diferentes perspectivas em que a Ciência buscada se desdobra foi defendida notadamente a partir de Werner Jaeger:

É absolutamente inadmissível tratar os elementos combinados no *corpus metaphysicum* como se constituíssem uma unidade e tomar, para fins de comparação, o termo médio alcançado, digamos assim, por esses elementos inteiramente heterogêneos. (...) Por nenhum motivo devemos admitir, admitindo-se que [esses elementos] são filosoficamente homogêneos, ocultar os problemas que eles apresentam a cada passo, tanto do ponto de vista do seu conteúdo quanto da sua forma. Devemos rejeitar toda tentativa de fazer um todo literário dos materiais conservados, transpondo ou excluindo alguns dos livros, e condenar a opinião que postula precipitadamente sua unidade filosófica em detrimento de suas peculiaridades individuais. Cada um desses escritos é resultado de décadas de infatigável reflexão sobre as mesmas questões; cada um é um fecundo instante, uma etapa do desenvolvimento intelectual de Aristóteles, uma aproximação da solução, um passo até uma nova formulação. (1995, pp.195, 197-198)

Em relação particularmente ao livro B, Werner Jaeger (1995, pp.225-228) propõe que se trata de um roteiro para uma metafísica de cunho eminentemente platônico, mais interessada no estabelecimento de uma substância não sensível, e

de maturidade inferior em relação à metafísica que Aristóteles constrói em uma fase mais tardia (Z, H, Θ) na qual a substância sensível é o centro de sua investigação.

David Ross afirma (in: ARISTOTLE, 1997, p.xv) que B possui natureza preliminar em relação ao tratado metafísico e aponta alternativas para a função que os problemas de B possuem com referência à estrutura da *Metafísica*:

B pode ser um programa que Aristóteles levou até o fim em leituras posteriores. Pode ser um mero esboço que ele nunca completou. Ou pode ser algo entre esses dois extremos: pode ser que ele tenha discutido alguns daqueles problemas de B explicitamente do modo como eles são suscitados nesse livro, enquanto outros ele discutiu de um novo modo, talvez em novos agrupamentos, e outros ele deixou de lado ou nunca sentiu-se capaz de resolvê-los (*idem*, pp.xv-xvi).

O comentador, após enumerar essas alternativas, decide-se pelo caminho do meio, o qual faz com que ele rejeite a posição de Jaeger que considera B como um roteiro exclusivamente ligado a uma metafísica de inspiração platônica. Sir Ross considera que, de um modo geral, o programa de B pode ser reconhecido ao longo de quase toda a *Metafísica* (com exceção de α , Δ , K e Λ , conforme pp.xxiv-xxix).

Como um todo, então, o programa de B é razoavelmente bem completado, embora muitos problemas não tenham sido tratados da mesma forma com que foram originalmente suscitados. É natural que o modo de Aristóteles conceber os problemas da *Metafísica* seja modificado no curso de seu estudo. Ele deixa seu pensamento seguir 'o fôlego do argumento'; mas ele nunca esquece inteiramente os problemas suscitados em B e ele lembra-nos deles de vez em quando (*ibidem*, p.xxiv).

Arthur Madigan (in: ARISTOTLE, 1999, pp.xxxiii-xxxviii) acredita que, tal como também sugeriu Ross, B não pode ser tomado, sem qualificação, como um programa para a *Metafísica*. Segundo ele, dentre os problemas suscitados em B, alguns são resolvidos por Aristóteles ao longo da *Metafísica* não tendo por base os mesmos argumentos apresentados em B quando da formulação original dos impasses, tendo sido reformulados e referidos de forma não predita no texto de B.

Outros problemas não possuem a mesma importância que possuíam em B, passando a figurar como um aspecto secundário de algum outro problema.

Para mostrar que B não pode ser tomado inadvertidamente como um programa para a *Metafísica*, Madigan propõe ao leitor que opere dois experimentos de pensamento, tendo por base que a *Metafísica* é um único tratado conectado e não uma série de tratados independentes. O primeiro experimento consiste em supor que nós temos B, mas nenhum outro livro da *Metafísica*, e temos de reconstruí-la tão somente a partir desse livro. O segundo experimento consiste em supor que o livro das aporias tenha sido perdido e que nós tenhamos que o reconstruir com base na *Metafísica*. A partir da consideração dessas duas hipóteses, Madigan mostra que tanto o conteúdo da *Metafísica*, no caso da primeira hipótese, quanto o conteúdo de B, no caso da segunda hipótese, estão muito longe de coincidir com o conteúdo da *Metafísica* e do livro B de que dispomos.

Apesar da inteira razoabilidade das ressalvas que Madigan aponta àqueles poderiam vir a tomar B como um programa para a *Metafísica* sem qualificações, as conclusões que ele extrai, a partir desses experimentos de pensamento, parecem ultrapassar as exigências que podem ser feitas em relação ao tipo de documento que configura a *Metafísica* de Aristóteles. Ou seja, é muito razoável concordar com a tese de Madigan que B não pode ser tomado como um programa, sem mais, para a *Metafísica*, mas os argumentos com os quais ele pretende embasar tal tese parecem exigir do texto de Aristóteles características que esse, dada a sua própria natureza, não pode oferecer. As conclusões de Madigan parecem ter por premissa a exigência, não só da unidade filosófico-investigativa da *Metafísica*, mas também da unidade literária dessa obra (unidade rejeitada tanto por Jaeger quanto por Ross). Nesse sentido, a reconstrução imaginária proposta exige que todas as aporias

apresentadas em B sejam respondidas ao longo dos demais livros da *Metafísica* na mesma ordem em que foram suscitadas em B e que o conteúdo argumentativo dessas soluções encontre perfeito eco nas preliminares formulações dos impasses. Dessa forma, quando Madigan convida “o leitor a pensar a *Metafísica* como um único tratado conectado, antes que uma série de tratados relativamente independentes” (p.xxxiv), ele está utilizando o termo ‘único’ aqui não só em sentido investigativo, mas também literário.

Giovanni Reale resume a questão sobre a unidade da *Metafísica* da seguinte maneira:

Hoje em dia não se pode duvidar de (*sic*) que os catorze livros que nos chegaram com o título de *Metafísica* não constituem uma *unidade literária* precisa, isto é, um todo organicamente predisposto e acabado. (...) A *Metafísica* não é uma obra unitária, mas uma coleção de escritos. Estes não nasceram num mesmo bloco de tempo, mas são fruto de um plurianual esforço de pensamento, de novas meditações e repensamentos. Não obstante isso, uma coisa é certa: *existe neles uma unidade especulativa de fundo*. Negando tal unidade, torna-se simplesmente impossível a filosofia dos livros chamados *Metafísica*, tanto em seu conjunto como individualmente. (...) Particularmente hoje, a nosso ver, não se soube ler as obras que nos chegaram de Aristóteles, em particular a *Metafísica*, justamente como cursos e material para lições reservadas aos alunos, ou seja, como obras intra-peripatéticas e, portanto, com finalidade, estrutura e feitio totalmente diferentes dos escritos preparados para a publicação. Repetições, rupturas formais, saltos, resumos, abreviações e rigidez lingüística e estilística são constantes. O leitor que pretendesse ler a *Metafísica* como os livros acabados que hoje se publicam (ou como o próprio Aristóteles compunha as obras que publicava) tomaria a pior via e muito dificilmente chegaria a compreender sua mensagem precisa. (2001, pp.33, 35, 36)

Apesar do modo como Madigan pretende justificar a tese que B não pode ser tomado, sem mais, como um programa para a *Metafísica*, sua interpretação parece não obliterar a possibilidade de uma fundamentação, pelo projeto da obra, da distinção das aporias de B em dois grupos, na medida em que o próprio Madigan admite que, mesmo que o livro B não revele as mais notáveis perspicácias de Aristóteles ou seus mais complexos argumentos, ele nos permite ver aquilo que serviu de motor a essas notáveis formulações levadas a cabo nos livros subseqüentes (cf. p.xxxviii).

Em que pese não seja objeto desta dissertação apontar como e onde Aristóteles responde (se é que responde) a cada uma das aporias apresentadas em B, tal como elas são discutidas na *Metafísica*, parece ser possível propor uma fundamentação do agrupamento das aporias a partir da consideração do estabelecimento de cada uma das diferentes perspectivas nas quais a Ciência buscada se desdobra. Tal possibilidade parece poder ser firmada a partir do fato de tais problemas girarem em torno de um pequeno número de conceitos, os quais, por sua vez, estão em jogo justamente no estabelecimento dessas perspectivas, a saber, os conceitos de causa ou princípio e de ser primeiro ou substância (talvez sejam esses conceitos aquilo que Madigan acredita ter motivado as posteriores formulações de Aristóteles). Se a unidade filosófica da *Metafísica* pode ser sustentada, a razão disso é que a diversidade das dimensões dessa Ciência possui um conceito que lhes serve de base comum, a noção de ser primeiro. Cada uma dessas dimensões almeja desvelar o que é causa e princípio (aitiologia) daquilo que é ser (ontologia) em sentido principal (ousiologia) e como aquilo que é ser, em sentido absolutamente primeiro, é princípio (teologia). A divisão das aporias em dois grupos será guiada pelo duplo modo com que os problemas de B envolvem as noções fundamentais da Filosofia Primeira.

O primeiro modo como as aporias envolvem as noções centrais da Filosofia Primeira diz respeito à intensão do conceito dessa ciência e o segundo modo concerne à sua extensão. Uma parte das aporias de B põe em xeque a possibilidade mesma dessa ciência na medida em que, se não for dada necessariamente uma determinada resposta a cada uma delas, então o conceito de cientificidade em jogo, ciência das primeiras causas e princípios absolutos do ser, é inconsistente. E, se o próprio conceito dessa ciência não for consistente, então não haverá sentido em perguntar a que coisas ele se aplica no mundo. Por essa razão, as aporias relativas

à análise formal ou intensional do conceito de Filosofia Primeira serão ditas fundamentais em relação àquelas que dizem respeito à análise material ou extensional desse conceito, pois tais aporias materiais só podem ser formuladas a partir da pressuposição que a Ciência buscada é possível, isto é, que seu conceito não é inconsistente.

1 – A FUNDAMENTAÇÃO DO AGRUPAMENTO DAS APORIAS DE B PELO PROJETO DA *METAFÍSICA*

Aristóteles, em *Metafísica* A 1-2, apresenta, genericamente, a necessidade da investigação acerca de uma nova ciência, a qual ele chama de a Ciência buscada, através de uma argumentação de base teleológica.

A função própria do homem consiste no uso da razão², de modo que a urgência da dedicação ao estudo dessa ciência é condição necessária para que o homem possa fazer uso teórico de sua razão da maneira mais perfeita. Com vistas a poder fundamentar essa tese, Aristóteles abre sua investigação dizendo que “todos os homens, por natureza, desejam conhecer”. A razão pela qual o estudo dessa ciência pode proporcionar ao homem a realização plena daquilo que determina sua natureza é a primazia absoluta de seu objeto em relação aos objetos pertencentes às demais ciências. Na medida em que o homem puder se dedicar à contemplação daquilo que é maximamente inteligível em si mesmo, ele atualizará, do modo mais pleno, a função teórica de sua faculdade intelectual.

Pretender-se-á mostrar que o primeiro passo que Aristóteles dá em direção à justificação da eminência absoluta do objeto da Ciência buscada é operado em A 1-2 mediante uma caracterização, ainda incipiente, da Ciência buscada como ciências das causas e princípios primeiros. O segundo passo, o qual confere uma razoabilidade maior à superioridade desse objeto, só é dado em E 1.

A apresentação, ainda que sumária, dos principais movimentos argumentativos que Aristóteles opera com vistas a estabelecer a superioridade do objeto da Ciência buscada é realizada, aqui, em última instância, para que se possa

² *Ética Nicomaquéia* I 7 1098a7: “A função do homem é uma atividade da alma acompanhada de razão ou, pelo menos, não sem razão”.

vislumbrar o projeto investigativo dessa ciência que o Estagirita tem em mente e tomá-lo como o fundamento do agrupamento das aporias de B que será proposto por fim.

1.1 – O Projeto da *Metafísica*

A construção da Filosofia Primeira, operada por Aristóteles em sua *Metafísica*, inicia em A e α , caracterizando-a como ciência das primeiras causas e primeiros princípios do ser. Tal caracterização é, nesse primeiro momento, justificada pelo Estagirita mediante a introdução de argumentos que mostram a nobreza do conhecimento científico em geral, a forma hierárquica na qual os tipos de conhecimento científico dispõem-se e como e porque a Ciência buscada ocupa o ápice dessa hierarquia, sendo, portanto, a mais nobre de todas as ciências.

O livro A marca a dimensão aitiológica da Filosofia Primeira que lhe confere caráter de ciência, já que, por definição, todo conhecimento científico é um conhecimento aitiológico³, cabendo à ciência tanto descrever seus objetos quanto explicar sua natureza, respondendo, desse modo, o ‘que’ seus objetos são e ‘porque’ eles são tal como são. No entanto, tal conhecimento científico do ser difere do das outras ciências em função de tratar-se de um conhecimento científico teórico absolutamente primeiro.

Aristóteles aponta, também em A, as razões que garantirão a preeminência desse seu novo empreendimento: a dignidade do conhecimento científico será provada tendo por base considerações de caráter teleológico concernentes à natureza da função própria do homem.

³ Conforme Aristóteles expõe em *Segundos Analíticos* I 2 71b9-16: “ Julgamos conhecer cada coisa, de modo absoluto e não, à maneira sofística, quando julgamos conhecer a causa pela qual a coisa é, que ela é a sua causa e que não pode essa coisa ser de outra maneira.” Cf. tradução de PORCHAT (2000, p.35).

O Filósofo afirma que o desejo de conhecer é próprio, por natureza, a todo homem, e dá três razões intrinsecamente ligadas para justificar essa afirmação. A primeira razão concerne ao fato que todo ser deseja naturalmente a sua perfeição ou a realização plena do seu ser. Dado que a essência do homem é a animalidade racional, a função intelectual da alma humana é o elemento que o distingue de todos os outros animais e que o faz ser exatamente o que é. O homem desejará conhecer ao tender à realização plena da sua natureza específica. Para tanto, far-se-á necessário que o homem busque tal atividade, já que o intelecto, sendo somente em potência todas as coisas, torna-se em ato através do conhecimento, pois ele não possui as formas inteligíveis das coisas antes de pensá-las⁴. A identificação aristotélica entre ato e forma e potência e matéria está na base da explicação dessa tendência natural, pois o intelecto possui a forma inteligível de todas as coisas somente em potência, a qual só pode ser atualizada quando entra em atividade, sendo isto o que ele é por essência⁵.

A segunda razão consiste em todo ser possuir uma tendência natural para a realização de sua função própria e o homem, por sua vez, tenderá naturalmente à sua função própria que é usar a razão e, por conseguinte, inclinar-se-á à busca do conhecimento científico.

A terceira razão consiste no fato que todo ser tende naturalmente a estar em conformidade com o princípio que o determina. A racionalidade é a característica distintiva do homem e que o faz buscar, através da atividade intelectual, conhecer todas as coisas, as quais são princípio e causa da atividade do intelecto. Desse modo, o homem deseja conhecer em função da racionalidade que lhe é imanente e

⁴ *De Anima* III 4 429a22-24: “Por conseguinte, o assim chamado intelecto da alma (entendo por intelecto isto pelo que a alma pensa e concebe) não é em ato nenhuma coisa antes de pensar.”

⁵ *De Anima* III 5 430a18.

que o determina, a qual, por sua vez, é necessariamente determinada pelas formas inteligíveis presentes nas coisas.

O fato de algum homem não se dedicar ao estudo da Ciência Primeira ou a qualquer outra ciência particular não refuta a tese que todo homem deseja conhecer e é justamente isso que Aristóteles pretende mostrar quando aduz o exemplo do amor que dispensamos aos sentidos e, em especial, ao sentido da visão. Mesmo que algum homem não se dedique à ciência, ele necessariamente desejará, enquanto animal, outros fins concernentes, pelo menos, às necessidades da vida prática, aos quais só poderá satisfazer quando conhecer as coisas que deseja e os meios para alcançá-las. O conhecimento dessas coisas está vinculado imediatamente à função sensitiva da alma humana, a qual fornece ao homem o primeiro passo em direção ao conhecimento científico propriamente dito, visto que faz o homem perceber as coisas particulares para que, a partir dessa percepção, a função intelectual da alma possa engendrar conceitos que revelem a quiddidade dessas coisas. Dentre todos os sentidos, a visão possui uma importância privilegiada pelo fato de ela sofrer a menor alteração material, estando, portanto, mais próxima de ser uma operação propriamente anímica, visto que seu órgão, os olhos, sofre uma afecção fisiológica mais tênue do que o dos outros sentidos, pois a visão, quando percebe o vermelho, por exemplo, não é caso que os olhos fiquem realmente vermelhos como ocorre quando o tato percebe o frio ou o quente, quando a gustação (a qual, para Aristóteles, é um tipo de tato) percebe o doce ou o amargo. Outra razão pode ser dada, ainda, em defesa da superioridade da visão, pois é através dela que podemos perceber diferenças entre as coisas. Tais diferenças concernem à apreensão que a visão opera dos sensíveis comuns como movimento, repouso, figura, tamanho, número e unidade⁶.

⁶ *De Anima* III 1 425a15-16.

Tendo mostrado a preeminência do conhecimento científico em geral, através da afirmação de que todo o homem deseja conhecer, Aristóteles passará, então, a um segundo movimento argumentativo: a explicação da hierarquia do saber. Para tanto, o Filósofo irá estabelecer os níveis de conhecimento concernentes a algumas espécies animais, segundo o grau de complexidade anímica que cada uma delas comporta.

Todo o gênero animal possui o poder da sensação, a qual tem como elemento mínimo o tato, pois, segundo Aristóteles, nenhum animal conseguiria sobreviver sem ele⁷. Dentre os animais irracionais, há: i) aqueles que são desprovidos de audição e de memória; ii) aqueles que são providos de audição, mas desprovidos de memória e iii) aqueles que são providos de audição e de memória, a qual possui existência tributária da existência da imaginação, visto que a memória consiste no processo de retenção das re-apresentações das formas sensíveis dos objetos sem a matéria, sem o concurso de uma percepção atual. Essas representações, por sua vez, são projetadas na alma pela imaginação, através de imagens. O grupo *i* diz respeito aos animais que não são nem “inteligentes” nem capazes de aprender, isto é, incapazes de serem disciplinados. O grupo *ii* concerne aos animais que são “inteligentes”, mas não capazes de aprender. O grupo *iii* trata dos animais que são “inteligentes” e capazes de aprender. Essa “inteligência” ou “prudência” dos animais irracionais é apenas um tipo de discriminação sensória que os torna capazes de satisfazer as necessidades para a manutenção de suas vidas e capazes de realizar suas funções próprias. Portanto, os termos “inteligência” e “prudência”, quando atribuídos aos animais irracionais, dizem respeito a uma faculdade discriminativa presente neles, cujo grau de perfeição cognitiva é inferior em relação à faculdade cognitiva humana, à intelecção. Assim, essa “cognição”

⁷ *De Anima* III 13.

sensorial que os animais possuem representa o nível mais baixo na hierarquia do saber.

O texto segue com a análise do saber de que os animais racionais dispõem, o qual também comporta vários níveis, os quais, por sua vez, dispõem-se, da mesma maneira que o “conhecimento” dos animais irracionais, hierarquicamente. O homem possui, além de sensação, a qual, segundo Aristóteles, é condição de possibilidade para todo e qualquer tipo de conhecimento⁸, a experiência, a qual pode pertencer aos animais irracionais num grau muito pequeno, mas só existirá própria e plenamente no homem. Essa última surge a partir da associação de muitas memórias de objetos particulares: a forma sensível do objeto recebida pela alma na sensação é re-apresentada à alma (após o desaparecimento do objeto sensível) por uma imagem, a qual, por sua vez, é retida pela memória e, a partir da retenção e repetição dessa imagem, a alma humana associará as várias memórias de um objeto sensível, sintetizando-as e cristalizando-as em uma experiência. Embora a experiência seja um processo associativo pertencente ao poder cogitativo do homem e encontre-se, portanto, em uma posição privilegiada em relação à sensação e à atividade mnemônica dos animais irracionais, ela está relacionada ao que Tomás de Aquino, em seu comentário (§16), chama de “razão particular”. Essa “razão” concerne somente à associação de coisas particulares, a partir da qual o homem adquire experiência acerca de alguma coisa tomada somente em sua particularidade, tornando-se capaz, por meio dessa experiência, de agir fácil e corretamente. A “razão universal” ou a razão propriamente dita só far-se-á diretamente ligada à arte, enquanto ela encontra-se sob o registro do conhecimento científico.

⁸ *De Anima* III 8 432a7-8: “sem a sensação o homem não pode aprender nem compreender nada”.

A arte, por sua vez, é engendrada a partir da experiência, conforme as palavras de Polo que Aristóteles cita em *Metafísica A 1* 981a4-5: “a experiência faz a arte e a inexperiência o acaso”. Do mesmo modo como a experiência é engendrada pela memória e a cognição experimental por várias memórias de uma coisa, um juízo universal sobre coisas que são semelhantes entre si provém da apreensão de muitas experiências. Configura-se, dessa maneira, uma hipótese geral formulada a partir de casos análogos, depois de numerosas observações da experiência. Portanto, enquanto a experiência concerne a coisas individuais, a arte concerne à compreensão de coisas universais, visto que a arte é todo conhecimento científico prático baseado em regras gerais e em conhecimentos sólidos, ao contrário da mera experiência. No entanto, cabe ressaltar que, sob o ponto de vista prático, a diferença entre experiência-particular e arte-universal desaparece, visto que toda arte é sempre concebida em função de uma prática e, sob esse aspecto, ambas são operações concernentes a coisas singulares. Aristóteles apresenta, em 981a7-9, um exemplo que esclarece essa afirmação: “Pois, ter a noção que para Cálias, afetado por certa doença, foi bom o uso de certo remédio, e que o mesmo ocorreu com Sócrates e a outros muitos considerados individualmente, é próprio da experiência”. Sendo assim, a diferença entre experiência e arte só pode dizer respeito, não ao conhecimento prático, mas sim ao conhecimento teórico. Sob a perspectiva do saber teórico, a arte é eminentemente superior à experiência, pois a experiência revela somente a existência das coisas, mas a arte, enquanto conhecimento, revela as causas, as razões pelas quais as coisas são o que são. Assim, em relação ao exemplo que Aristóteles apresenta, pode-se dizer que aquele que sabe somente *que* o remédio que curou Cálias também é capaz de curar Sócrates ou algum outro indivíduo que apresente os mesmos sintomas, tem somente experiência. Enquanto aquele que sabe *porque* o remédio que curou Cálias também curou Sócrates e pode

curar qualquer outro indivíduo que apresente a mesma doença possui a arte medicinal, ou seja, é médico. Portanto, os que possuem arte são mais sábios do que aqueles que só possuem experiência, como, por exemplo, aquele que possui a arte arquitetônica é mais sábio do que os operários que constroem uma casa apenas conhecendo o trabalho manual que deve ser operado para a construção da obra, pois o primeiro conhece as causas presentes na obra, enquanto os últimos conhecem e exercem apenas as operações ligadas à disposição da matéria de que a casa é feita. Um engenheiro naval, além de conhecer a operação do arranjo da madeira, sabe como tal matéria deve ser configurada para que dela venha a ser um navio, conhecendo, portanto, a operação que introduz a forma do navio bem como a finalidade de seu produto. Dentre as causas presentes em um navio, a mais inferior diz respeito à matéria e a mais elevada concerne ao fim para o qual esse objeto foi construído e é por essa razão que aquele que possui a arte da navegação é superior àquele que possui a arte da construção de navios, pois ao primeiro pertence a realização plena da operação mais nobre do artefato, ou seja, a efetivação plena de sua finalidade. A razão que prova em definitivo a superioridade cognitiva da arte em relação à experiência é o fato da primeira poder ser ensinada e a segunda não. O homem que possui apenas experiência conhece as coisas particulares enquanto particulares. Por isso, ele não é capaz de explicar ou ensinar a outrem as causas que revelam o porquê de as coisas se comportarem de um determinado modo e não de outro. Aquele que é meramente experiente acerca, por exemplo, do nexos existente entre a administração de um remédio a um doente e a sua cura, não dispõe do conhecimento causal que explica porque esse remédio curou esse doente e pode, pela mesma razão, curar outros indivíduos que padeçam da mesma enfermidade.

Aristóteles opera, ainda, a distinção entre artes práticas e teóricas a fim de mostrar que as últimas são sabedoria em maior grau do que as primeiras. Enquanto as artes práticas são desenvolvidas visando à satisfação das necessidades da vida prática, as artes teóricas são buscadas como instrumentos úteis a fins concernentes à própria investigação científica.

O próximo passo aristotélico consistirá em apresentar a distinção entre Filosofia Primeira, ciência e arte. Em *Ética Nicomaquéia* VI 3 1139b 14-15, Aristóteles afirma: “ciência é conhecimento demonstrativo do que é necessário e eterno; a arte é, ao contrário, disposição produtiva acompanhada de razão”. Essa distinção entre ciência e arte decorre do fato de a ciência ser produto do uso teórico do intelecto, o qual é responsável pela apreensão dos princípios supremos e das causas primeiras, enquanto a arte e a prudência estão relacionadas ao uso prático da razão.

Após ter afirmado a Filosofia Primeira como ciência das causas primeiras e dos princípios supremos, caberá, então, precisar quais são essas causas e esses princípios. Para tanto, Aristóteles analisará primeiramente aquilo que caracteriza o conhecimento do sábio para poder extrair, dessa maneira, as características da Ciência buscada. O sábio possui o conhecimento dos universais e conhece só em potência os particulares. Portanto, a Ciência buscada, assim como qualquer ciência, não pode dizer respeito a causas e princípios presentes nas coisas tomadas particularmente, mas, sim, tomadas universalmente⁹. Tal ciência deve tratar das

⁹ Nessa passagem de A 2 982a21-23, Aristóteles parece estar querendo chamar a atenção para o fato que a universalidade é a característica distintiva do sábio, não só porque toda ciência é do universal, cf. *Segundos Analíticos* I 4, mas também na medida em que aquele que conhece as coisas do modo mais universal (na medida em que conhece os princípios absolutamente primeiros de todas as coisas e, por isso, os mais universais) possui conhecimento superior em relação àquele que as conhece de modo menos universal. Nesse sentido, salvaguardado o fato de a Ciência Primeira não ser e não poder ser demonstrativa, Aristóteles afirma em *Segundos Analíticos* I 24 86a21-30: “É evidente que a demonstração universal é mais importante porque, a partir do fato de compreender a primeira das proposições, nós temos como compreender também uma proposição posterior, a qual nós compreendemos potencialmente. Por exemplo, se alguém conhece que todo triângulo tem dois

causas e dos princípios mais universais ou primeiros de todas as coisas, revelando a total necessidade de elas serem conforme determinam esses princípios. Tais princípios supremos conferem à Filosofia Primeira uma superioridade absoluta em relação às demais ciências, pois são os princípios mais fundamentais que se encontram na base da explicação de todas as coisas.

Outro fator que corrobora a afirmação que a Filosofia Primeira é o conhecimento das causas e dos princípios supremos é que ela, assim como qualquer ciência teórica, não visa nenhum fim externo e, principalmente, não possui nenhuma finalidade prática. Tal ciência, segundo Aristóteles, é maximamente especulativa e cognoscível, visto que os princípios e as causas primeiros também são, em si mesmos, supremamente cognoscíveis. Dessa forma, Aristóteles aponta que a Ciência buscada, a qual é chamada ao longo de todo o livro A de “Sabedoria”, é almejada por amor ao próprio conhecimento e que, pelo fato de tratar dos princípios e causas absolutamente primeiros, ela é superior a todas as outras ciências.

Após ter determinado que a Ciência buscada é a ciência das causas primeiras, Aristóteles passa à determinação dos tipos de causas, a saber: i) formal: princípio de determinação que revela aquilo que é ser para uma coisa e a qualifica como algo de certo tipo e não de outro: a causa formal revela a quiddidade da coisa; ii) material: substrato material a partir do qual a coisa é feita, a qual encontra-se presente em todos os seres sensíveis; iii) eficiente: aquilo a partir do que uma coisa vem a ser; iv) final: aquilo para o que a coisa tende, o fim da coisa. (Em α , Aristóteles, para mostrar que as causas são apenas essas, nem mais nem menos,

ângulos retos, em algum sentido ele também sabe potencialmente do isósceles que ele tem dois ângulos retos ainda que ele não saiba atualmente que isósceles é um triângulo. Mas aquele que compreende a proposição posterior não conhece o universal em qualquer sentido, nem potencialmente nem atualmente”.

passa à análise da doutrina aitiológica dos filósofos que o precederam, os quais, segundo o Estagirita, expuseram tais causas, mas ainda de maneira imprecisa.

No entanto, a primazia absoluta dessa ciência teórica que é buscada, enquanto aitiologia, só ganha completa inteligibilidade quando são trazidas à baila as demais dimensões nas quais essa ciência desdobra-se, na medida em que são elas que fornecem seu objeto de investigação, o ser enquanto ser, o qual é, em sentido principal, substância e, sob a perspectiva teológica, a substância absolutamente primeira. Assim, convém apresentar, mesmo que sumariamente, o projeto da *Metafísica* para dar razoabilidade à sua absoluta primazia e universalidade.

Essa nova ciência, que Aristóteles visa a construir, difere das outras na medida em que ela não trata de um gênero específico do ser, mas tem como objeto de investigação todos os seres enquanto eles são, ou seja, ela trata do ser enquanto ser e dos princípios que lhe são concernentes, anunciando-se, dessa forma, a dimensão ontológica da Filosofia Primeira. No entanto, à primeira vista, tal ciência parece impossível, visto que o ser se diz de muitos modos e, por ser necessário ao discurso científico dispor de um modo unitário de fazer referência a seu objeto, o ser seria, então, refratário ao registro científico.

Para resolver esse obstáculo ao estabelecimento da Ciência buscada, Aristóteles traz à baila a noção de “homonímia por referência a um”, a qual soluciona o problema ao postular a substância como o modo principal de ser, ao qual todos os demais modos categoriais fazem referência¹⁰. A substância mostra-se apta a

¹⁰ Pode-se identificar em Aristóteles as homonímias por acaso, por semelhança e a do ser. A primeira consiste num fenômeno puramente lingüístico, no qual coisas que possuem definições radicalmente distintas, têm, contudo, o mesmo nome. A palavra ‘banco’, por exemplo, é um homônimo por acaso, pois pode designar tanto um artefato que serve de assento quanto uma instituição financeira. A segunda homonímia supracitada refere-se àquelas coisas que são chamadas pelo mesmo nome porque mantêm uma relação de semelhança. Esse tipo de homonímia tem como exemplo a semelhança de um retrato de uma pessoa em relação à pessoa, de um homem morto em relação a um homem, de uma mão decepada em relação a uma mão. A homonímia do ser difere das demais na

desempenhar esse papel em função de, entre todos os modos categoriais, ser o único a possuir existência independentemente dos demais modos de ser, ou seja, a substância possui ser “por si”, em contraposição aos demais modos que possuem ser somente por outro, a saber, pela substância e, nessa medida, a ontologia faz-se ousiologia. Com a solução desse problema, é anunciada, pela primeira vez uma das noções fundantes da ousiologia aristotélica a ser desenvolvida em Z, H e Θ , a saber, a noção de “ser por si” em contraposição àquilo que é por outro ou “não por si”. Desse modo, uma ciência única do ser torna-se possível na medida em que há uma referência de tudo que é àquilo que é por si, ao ser primeiro, à substância, a qual é capaz de unificar todas as categorias em que o ser sensível encontra-se disperso. Assim, como ver-se-á pormenorizadamente adiante, a doutrina da “homonímia por referência a um” é o que torna a investigação aristotélica imune à aporia “semântica” que põe em xeque a possibilidade mesma da Ciência buscada.

Em E 1, Aristóteles completa a fundamentação, iniciada em A, da primazia absoluta da Ciência buscada expondo o mapa de sua investigação acerca dessa nova ciência. Para tanto, ele retoma: i) a distinção, traçada em Γ , entre a Filosofia Primeira e as ciências particulares; ii) a distinção entre a Filosofia Primeira e as demais ciências teóricas (a matemática e a física); iii) a derivação da universalidade da Filosofia Primeira em função da sua primazia, sob a perspectiva da passagem da ousiologia à teologia.

No que concerne ao primeiro ponto, Aristóteles estabelece que a Ciência Primeira diferencia-se das ciências particulares porque elas investigam um determinado gênero do ser. A Ciência primeira, por sua vez, não se atém a um

medida em que ela exige uma ligação lógica necessária entre os diversos modos em que o ser sensível é dito em relação à substância. Tal ligação lógica necessária entre esses diversos termos está fundada na relação de dependência ontológica que as demais categorias possuem com respeito à categoria da substância. Ver essa discussão em ZINGANO (1997, pp.20-30).

gênero do ser, mas ao ser em sua totalidade, o ser enquanto ser, o qual não é um gênero. A segunda razão que distingue a Ciência primeira das particulares é o fato de elas assumirem, sem mais, a existência de seus objetos, ou pela *empeiria* ou mediante hipótese, como, por exemplo, acontece com a matemática, a qual pressupõe a existência de seu objeto, mas não se dispõe a investigar se tal objeto existe e como ele existe. Nessa medida, a Filosofia primeira é superior às outras, pois ela vai além delas ao suscitar e resolver o problema acerca da determinação da essência de seu objeto, do princípio da substância (como far-se-á em Z , em relação à substância sensível e, em Λ , em relação à substância imóvel).

O segundo ponto trata da distinção existente entre ciências práticas (ética, política), poiéticas (engenharia, medicina) e teóricas (matemática, física, Filosofia Primeira). Através dessa distinção, Aristóteles pretende mostrar como a Filosofia Primeira distingue-se das demais ciências teóricas e, mediante tal distinção, estabelecer o terceiro ponto: a universalidade e primazia absoluta da Ciência buscada através da consideração dos objetos de cada uma dessas ciências.

Aristóteles afirma que a física é uma ciência teórica em função de seu objeto de estudo ter a origem ou princípio de seu movimento em si mesmo, o que não ocorre nem com as ciências práticas nem com as poiéticas, pois tanto as ações morais, por exemplo, quanto as atividades artísticas tem o princípio de seus movimentos no sujeito que as pratica, diferenciando-se entre si pelo fato de a arte poiética produzir algo além da ação técnica, a obra que resulta dela, enquanto que a atividade prática não, pois as ações morais, por exemplo, possuem tanto o seu início quanto o seu fim na mesma coisa, no agente que as pratica. Assim, a física é uma ciência teórica que trata de objetos capazes de se automoverem e cuja forma não é ontologicamente separada da matéria. Portanto, a forma de que se ocupa a física é sempre a forma das substâncias sensíveis, cuja composição de matéria e forma é

tão irreduzível quanto a distinção entre elas. Desse modo, os objetos de que trata a física são separados ou existem por si no sentido de que sua existência não é tributária da existência de nenhuma outra coisa.

Pode-se notar, então, que os objetos das ciências teóricas são os seguintes: a física trata de objetos separados, isto é, existentes por si, e móveis; a matemática trata de objetos não separados, mas imóveis, pois objetos da matemática não possuem existência independentemente das coisas sensíveis a partir das quais o intelecto humano os abstrai; no entanto, enquanto eles são objetos de pensamento, abstrações, eles são imóveis; já a Filosofia Primeira trata de um objeto imóvel cuja forma é separada num sentido que é estranho aos objetos da física: a forma desse objeto é ontologicamente separada, visto que tal objeto é simples, não sendo, portanto, um composto hilemórfico.

Aristóteles argumenta pela superioridade da Filosofia Primeira em relação às demais ciências teóricas da seguinte maneira: i) é necessário que pelo menos uma causa seja eterna, sob pena de regresso ao infinito; ii) é necessário, particularmente, que o objeto de que trata a Filosofia Primeira seja eterno, dado que é eterno o movimento dos seres do qual ele é causa. Os itens *i* e *ii* pressupõem que aquilo de que a Ciência Primeira trata sejam causas e, de acordo com a natureza desse objeto, causa primeira.

Resta analisar o seguinte trecho de E 1 para que se possa completar o sentido em que a Ciência buscada é absolutamente universal e primeira, a saber: “se não há nenhuma outra substância do que aquelas pelas quais a natureza é formada, a Física será a Ciência Primeira; mas, se há alguma substância imóvel, a ciência dessa substância deverá ser anterior e Filosofia Primeira, e universal precisamente por ser primeira; e a esta cabe considerar o ser enquanto ser, o que ele é e os atributos que lhe pertencem enquanto ser” (1026a28-32). Essa passagem

parece tornar a perspectiva teológica da Filosofia Primeira conflitante em relação às demais perspectivas anteriormente apontadas em função de, à primeira vista, ser difícil compreender como Aristóteles torna compatível a pretensão dessa Ciência em ser absolutamente universal e, ao mesmo tempo, tratar de um objeto em especial, uma substância não sensível, ou seja: como é possível à Ciência buscada ser absolutamente universal, dado que trata de todos os seres enquanto são, bem como do seu principal modo, a substância, e, por isso mesmo, ser primeira, e ter como objeto de investigação um único ser, o primeiro motor. A passagem da ousilogia à teologia é peculiarmente conturbada, pois, ao que tudo indicava, pela passagem da ontologia à ousiologia, a ciência buscada é Filosofia Primeira porque é universal, é primeira porque trata de todos os seres. Sendo assim, como compreender, então, que Aristóteles diga que a teologia é universal *porque* primeira?

A compreensão do tipo peculiar de relação existente entre as noções de universalidade e primordialidade e do modo como cada uma delas opera sob o registro da teologia parece ser a única maneira de dissolver essa aparente incompatibilidade entre a dimensão teológica da Filosofia Primeira e as demais dimensões. Parece evidente que não é possível apelar, com vistas à solução desse problema, ao tipo de relação existente entre a substância, o ser sensível primeiro, e os demais modos categoriais, a saber, a relação de dependência ontológica, pois é ponto pacífico que o deus aristotélico não é, em absoluto, criador. Ou seja, não há homonímia entre o primeiro motor e as coisas sensíveis (ver nota 11). Sendo assim, a relação entre universalidade e primordialidade quanto à teologia não pode ser explicada em termos de dependência ontológica dos seres primeiros sensíveis em relação ao ser absolutamente primeiro, não sensível, ato puro.

Em parte, a primazia da teologia explica-se em função da natureza de seu objeto, o primeiro motor, o qual, conforme Aristóteles discutirá em Λ , é

absolutamente simples por ser ato puro. Sendo assim, tendo em vista a distinção entre ato e potência que será realizada em Θ e a absoluta primazia do ato em relação à potência, o primeiro motor, por ser ato puro, pode ser considerado primeiro em relação a todos os demais seres devido à sua própria constituição, cuja atualidade pura o faz totalmente determinado e impassível a qualquer tipo de potencialidade, ao contrário do que ocorre com todos os demais seres, os quais possuem sempre um princípio de determinação (a forma) e outro de indeterminação (a matéria), possuindo, dessa maneira, uma constituição segunda, porque menos determinada, em relação ao ser primeiro. No entanto, a primazia do primeiro motor em função da sua atualidade pura ainda não explica porque a universalidade da teologia derivaria da primordialidade da natureza do seu objeto, isto é, como a ciência que trata de um objeto, cuja natureza é absolutamente primeira em relação a todos os outros seres, é universal justamente na medida em que é primeira. Isso só é possível se a natureza primeira do primeiro motor imóvel puder responder universalmente por algo que seja essencial à natureza de todos os demais seres, mostrando, desse modo, que a ciência que trata do ser primeiro explica, de algum modo, a natureza de todos os seres. A implicação da universalidade da teologia pela primordialidade de seu objeto dá-se em função do primeiro motor imóvel ser causa (final) do movimento de todos os outros seres. Assim, a natureza absolutamente primeira do primeiro motor explica universalmente uma propriedade essencial a todos os seres, a saber, a causalidade final do movimento que os seres sublunares (os quais podem operar movimentos segundo a substância, o local, a qualidade e a quantidade, de acordo com a complexidade envolvida em suas naturezas) e os seres supralunares (os quais são suscetíveis apenas de movimento circular uniforme) operam segundo o que determina o princípio interno de movimento de cada um deles. Parece, então, que, segundo Aristóteles, a natureza das substâncias

compostas (e, portanto, possuidoras de um princípio de potencialidade, o qual as faz necessariamente móveis) só pode ser explicada mediante a referência a uma natureza não móvel; caso contrário, a causa final do movimento eterno que todas essas substâncias, sub e supralunares, realizam segundo suas naturezas ficaria incompreendida. Fica claro, então, que a primordialidade do objeto da teologia, isto é, a natureza absolutamente primeira da substância imóvel, faz com que a teologia seja capaz de explicar universalmente a natureza das demais substâncias¹¹.

Aitiologia, ontologia, ouologia e teologia são, portanto, quatro ângulos ou dimensões diferentes de uma mesma e única ciência. É preciso notar, no entanto, que há uma assimetria entre a primeira perspectiva e as demais, pois todo e

¹¹ É interpretação corrente entre os comentadores contemporâneos que não há uma solução para a tensão existente entre a ciência do ser enquanto ser e a ciência do ser absolutamente primeiro em E. Owens (1978) afirma que isso se dá em função de ainda não ter sido investigada, no livro E, a substância separada e o modo mediante o qual ela exerce seu papel de princípio. Por isso pareceria, a primeira vista, que uma ciência que trata de uma determinada natureza dificilmente poderia tratar universalmente de outras naturezas. Assim, Owens, num primeiro momento, se contenta em dizer que a única razão, dada por Aristóteles em E, de como uma determinada natureza pode ser universal em relação a todas as coisas é a prioridade desta natureza: “A simples referência à natureza ‘primária’ da Entidade separada é suficiente, neste contexto, para mostrar aos ouvintes que a ciência da Entidade separada deve tratar universalmente de todas as instâncias do ser enquanto ele é ser” (cf. p.299). O comentador pretende avançar na explicação da relação de primazia existente entre a substância absolutamente primeira e as demais substâncias apelando à relação *pròs hen*: “A causalidade final deve ser mostrada como a base da referência *pròs hen* do Ser em todas as outras coisas. A causalidade final dá origem a todas as outras coisas”, cf. p.300. Também nesse sentido, Owens afirma: “assim como a ‘saúde’ estudada em todas as instâncias do ‘saudável’ é a saúde do organismo corporal, assim o *Ser* estudado em algo [que é] de modo absoluto é o Ser das Entidades divinas e separadas” (cf. p. 298).

Ora, viu-se que o fundamento da homonímia por referência a um, em $\Gamma 2$, é a dependência ontológica dos acidentes em relação à substância e, dado o caráter não criador do ser absolutamente primeiro, em Aristóteles, é ilegítimo supor que a relação de primazia existente entre o primeiro motor e as demais substâncias possa ser explicada por uma relação cujo fundamento é a dependência ontológica. As substâncias que povoam o mundo sub e supralunar não são dependentes do primeiro motor no que diz respeito ao seu ser, mas em relação à causalidade final do movimento que cada uma delas, de necessidade, opera segundo sua natureza. A interpretação proposta por Augustin Mansion é a que melhor aponta nessa direção (2005, p.135): “ (...) o apêndice que fecha E 1 tem precisamente por objetivo mostrar que a filosofia primeira, tendo por objeto a substância imutável ou Deus, é, contudo, uma ciência universal, isto é, se estende a todo ser e estuda o ser enquanto tal. Mas o simples fato de Aristóteles suscitar a questão e crer dever provar, ainda que brevemente, a consistência de sua resposta mostra que há ao menos uma nuance que separa sua concepção de filosofia primeira da de ciência do ser enquanto tal, ainda que elas sejam inseparáveis e, em certa medida, coincidam. (...) Mas as breves indicações de Aristóteles, no final de E 1, visam precisamente a mostrar que, sem um conhecimento do Ser primeiro, o conhecimento de todo o ser permanece incompleto: assim, a filosofia primeira deverá ser integrada à ciência do ser enquanto tal, da qual ela formará, de algum modo, o fecho da abóbada. Pois não se pode mais pôr em dúvida que, ao olhos de Aristóteles, este Ser primeiro imutável possui a função de princípio ou causa face a todos os outros seres.”

qualquer conhecimento científico é, por sua própria definição, aitiológico. Desse modo, a Filosofia Primeira trata dos primeiros princípios e causas do ser enquanto ser porque, se há ciência do ser enquanto ser, então, como qualquer ciência, ela deve investigar seus princípios e causas e, ao estabelecer que o principal modo do ser é a substância, então deve investigar os princípios e causas da substância. Como fora visto, para explicar um aspecto essencial a todas as substâncias sensíveis, o movimento, é preciso postular uma substância que seja um primeiro motor não movido, a qual figura como causa final desse movimento que todas as demais substâncias operam conforme a natureza e, em função disso, faz-se necessário investigar os princípios e causas da substância absolutamente primeira, o que Aristóteles fará em Λ .

1.2 – A Diaporemática de B

Entre o estabelecimento da perspectiva aitiológica da Filosofia Primeira, em A e α , a qual lhe confere a característica de ciência, e as demais perspectivas, está o livro B que estabelece as aporias que devem ser resolvidas a fim de que se possa, de fato, operar a construção da Ciência buscada a partir de Γ . Aristóteles passa, então em B, a indicar os pontos concernentes à Filosofia Primeira sobre os quais é possível sustentar diferentes posições, as quais, por sua vez, levarão a conseqüências contraditórias entre si, configurando, assim, aporias. A determinação dos pontos que engendram as aporias será, então, o marco a partir do qual Aristóteles delimita os problemas a serem investigados pela Ciência buscada. Parece, então, que todo avanço subsequente, a solução das aporias ao longo de toda *Metafísica* em direção à Ciência buscada, está vinculado, de alguma maneira, à boa compreensão dos obstáculos que precisam ser superados para alcançá-la.

Os problemas, pois, assim como os nós, não podem ser desatados ou resolvidos quando ignorados: o investigador que desconhece a natureza do seu problema não poderá alcançar a sua solução, pois não sabe como avançar em direção a tal fim, dado que desconhece completamente o caminho que deveria seguir para alcançá-lo, e, mesmo que a solução para seu problema, eventualmente, se apresentasse a tal investigador, ele não saberia reconhecê-la.

Aristóteles oferece ainda outra razão em prol da utilização da diaporemática no debate das questões concernentes à Ciência buscada, a saber, que o investigador que dispõe do conhecimento das razões que sustentam cada uma das posições em litígio, as quais amparam teses divergentes entre si, e das conseqüências envolvidas por cada uma dessas posições, encontra-se em melhores condições de decidir, não apenas a favor de um lado ou de outro, mas, ao pesar as razões que justificam cada uma das posições divergentes, poderá encontrar uma solução ainda melhor que coadune o que há de verdadeiro e exclua o que há de falso nas diferentes posições. Desse modo, o investigador será capaz de formular uma solução que supere as dificuldades e contradições que tais teses apresentam, sendo-lhe possível resolver definitivamente a aporia e estabelecer a verdade sobre os problemas em que a Ciência buscada encontra-se enredada.

Impõe-se a questão de saber qual o tipo de vínculo existente entre a construção da Ciência buscada ao longo de toda *Metafísica* e o método diaporemático de B. Tomar-se-á como base da resposta a essa questão a natureza de um dos grupos em que este trabalho propõe que as aporias de B sejam divididas. Como adiantamento, é possível dizer que o vínculo entre o método diaporemático e a construção da Filosofia Primeira consiste no fato que é a partir dele que se alcança o estabelecimento da possibilidade mesma da Filosofia Primeira. A partir da consideração de certas aporias (as quais serão afirmadas fundamentais, no próximo

capítulo) será possível mostrar, de acordo com a resposta dada a cada uma delas, que o conceito de Filosofia Primeira, ciência dos princípios e causas absolutamente primeiros do ser, pode ser estabelecido, ou seja, que tal Ciência não é incapaz de satisfazer os requisitos do conceito mesmo de cientificidade que está em questão. Dessa maneira, a diaporemática é um método capaz de conduzir ao estabelecimento da possibilidade mesma da Ciência buscada, à não-contraditoriedade de sua definição. Espera-se que a adoção de tal tese não implique a afirmação que a utilização do método diaporemático pela Filosofia Primeira seja necessária, sob pena que, sem ele, a Filosofia Primeira não poderia ser estabelecida de nenhum outro modo. O objetivo deste trabalho é mostrar que o método diaporemático é, antes, um método capaz de tornar legítimo *a priori* o conceito de cientificidade envolvido pela Ciência buscada.

Não é objeto deste trabalho a discussão sobre se o método diaporemático, tal como ele se encontra em B, pode ou não ser identificado ao método dialético e, muito menos, se o método dialético conduz, de necessidade, à obtenção dos primeiros princípios de qualquer ciência particular ou da apreensão dos princípios absolutamente primeiros de que trata a Filosofia Primeira¹².

O único ponto pacífico é que o método demonstrativo, como Aristóteles mostrará em Γ , não pode ser o método da Filosofia Primeira. O método demonstrativo ou apodítico, utilizado pelas ciências particulares, opera por meio de princípios e de deduções feitas a partir deles. Cada ciência particular é constituída por um conjunto de proposições hierarquizadas cujas proposições primeiras, princípios ou axiomas, não podem ser provadas no interior desse conjunto, dado que

¹² Terence Irwin (1992) propõe que a dialética “forte” desempenha um papel necessário na apreensão dos primeiros princípios da ciência (ver sobre o papel do livro B especialmente pp.161-168). Ver também sobre a questão da apreensão dos primeiros princípios a discussão crítica que Marco Zingano (2004) apresenta sobre *Ciência e dialética em Aristóteles* de Oswaldo Porchat Pereira (2000), bem como a réplica de Porchat (2004) a Zingano.

a própria organização desse já depende da sua posição. Assim, os princípios das diversas ciências não devem ser investigados do mesmo modo, caso contrário, a série das demonstrações regressaria ao infinito. Portanto, deve haver uma ciência não demonstrativa (no sentido em que o são as demais ciências) que trate de axiomas absolutamente primeiros e que servem de base a toda e qualquer demonstração das ciências particulares.

1.3 – As Aporias e seu Agrupamento

Seguindo a enumeração feita por Suzanne Mansion (1955, p.146-148), as aporias apresentadas em B 1 e discutidas em B 2-6 são as seguintes:

1. Pertence a uma só ou a várias ciências o estudo de todos os tipos de causas? (B 1 995b4-6; B 2 996a18-b26)
2. Pertence a uma mesma ciência estudar os primeiros princípios da demonstração (princípio de não-contradição, terceiro excluído) e da substância? Caso sejam ciências diferentes, qual delas será filosofia primeira? (B 1 995b6-10; B 2 996b26-997a15)
3. Existe uma ciência única que trata de todas as substâncias ou mais de uma? E, se há várias, de qual substância trata a ciência buscada? (B 1 995b10-13; B 2 997a15-25)
4. A ciência buscada deve tratar somente das substâncias ou também dos seus acidentes próprios? Tal ciência deve tratar dos pares de opostos mesmo-outro, semelhante-dessemeilhante, anterior-posterior? (B 1 995b18-20; B 2 997a25-34)

5. Existem substâncias não-sensíveis? Em caso afirmativo, existe mais de uma espécie delas, tal como aquelas sustentadas pelos postuladores das Formas e dos seres intermediários? (B 1 995b13-17; B 2 997a34-998a19)
6. Os primeiros princípios das coisas são gêneros ou partes intrinsecamente constituintes dessas coisas? (B 1 995b27-29; B 3 998a20-b13)
7. Caso os primeiros princípios sejam classes, eles serão as espécies ínfimas ou os gêneros supremos? (B 1 995b29-31; B 3 998b14-999a23)
8. Existe alguma outra coisa além dos seres particulares materiais? (B 1 995b31-36; B 4 999a24-b24)
9. Os primeiros princípios possuem unidade numérica ou específica? (B 1 996a1-2; B 4 999b24-1000a4)
10. Os princípios das coisas corruptíveis são os mesmos que os das incorruptíveis? Se são diferentes, os princípios das coisas corruptíveis são eles próprios corruptíveis? (B 1 996a2-4; B 4 1000a5-1001a3)
11. O ser e o um são ou não substâncias das coisas? (B 1 996a4-9; B 4 1001a4-b25)
12. Os números, os corpos, as superfícies e os pontos são substâncias ou não? (B 1 996a12-15; B 5 1001b26-1002b10)
13. Por que devemos procurar outras realidades (as Idéias) fora das coisas e dos seres matemáticos intermediários? (Aporia não mencionada em B 1; B 6 1002b12-32)
14. Os princípios são em ato ou em potência? A resposta a essa questão envolve a noção de movimento? (B 1 996a11; B 6 1002b32-1003a5)
15. Os princípios são universais ou são semelhantes àquilo que nós denominamos indivíduos? (B 1 996a9-10; B 6 1003a5-17)

O livro B parece poder ser tomado como uma marca da unidade filosófica da *Metafísica* aristotélica, na medida em que, conforme defende Suzanne Mansion (1955, p.149), “malgrado sua diversidade, há algum princípio *a priori* que preside a sua investigação, sendo possível agrupar os problemas encontrados pelo Estagirita no início da *Metafísica* em torno de um pequeno número de temas”. Esses temas, sobre os quais Mlle. Mansion julga que o livro B concentra-se, são justamente aqueles que figuram no cerne da investigação de cada uma das perspectivas da Ciência buscada, a saber, a unidade dessa ciência e os conceitos de princípio e substância.

Mansion diz que as quatro primeiras aporias supracitadas formam um todo distinto em relação às demais em função de terem como único interesse a determinação de um objeto próprio à *Metafísica*, o qual assegurará a unidade de tal ciência. As onze outras aporias, segundo ela, podem ser divididas em dois grupos, um que trata da natureza dos princípios (aporias 6, 7, 9, 10, 14 e 15) e outro que envolve a natureza das substâncias (aporias 5, 8, 11, 12 e 13).

O primeiro grupo é, na consideração de Mansion, constituído de aporias mais fundamentais, pois, se não for possível responder a elas, o projeto de uma ciência única sobre os princípios absolutamente universais e primeiros do ser torna-se inviável, dado que “a sabedoria deve evidentemente possuir a unidade orgânica de uma verdadeira ciência” (p.150). Em função disso, é tão fundamental determinar como uma mesma ciência poderá se ocupar, a uma só vez, das diversas causas (1ª aporia), das diversas substâncias (3ª aporia), das substâncias e dos princípios comuns às demonstrações (2ª aporia) e das essências e dos atributos próprios das coisas (4ª aporia), pois, se não puder haver uma única ciência sobre todas essas coisas, mas várias, então não será possível saber a qual delas dever-se-á chamar de Filosofia Primeira, nem por quê.

Segundo Mansion, os dois outros grupos que tratam dos princípios e das substâncias são fortemente marcados por aquelas aporias que Aristóteles engendra

tento em vista certas doutrinas específicas, a saber, aquelas sustentadas pelo platonismo. Mansion afirma que não é um fato gratuito que um grande número de aporias tenham em vista refutar Platão e isso pode ser observado ao longo da *Metafísica*: na medida em que Aristóteles vai respondendo e solucionando as aporias em que tal Ciência está enredada e, desse modo, construindo sua Filosofia Primeira, ele vai também fazendo ruir o sistema platônico.

Além da divisão feita por Mansion, parece ser pertinente ao texto de B uma outra divisão, a qual parece ser mais importante para o esclarecimento dos princípios determinantes para a formulação dos problemas a serem enfrentados por aquele que almeja estabelecer a Filosofia Primeira. O objetivo desta dissertação será, então, apresentar e justificar, ainda que de modo incipiente, uma regra para a divisão das aporias em dois grupos. O primeiro passo consistirá em apresentar a regra de distinção e de aglutinação dos grupos e, em segundo lugar, incluir cada aporia em um deles e, finalmente, apresentar a justificativa para a inserção de cada aporia em seu respectivo grupo.

O primeiro grupo no qual pensa-se ser possível enquadrar uma parte das aporias é formado por aquelas questões que põe em xeque a possibilidade mesma da Ciência buscada, isto é, aquelas aporias que, qualquer que seja o conteúdo doutrinário da Filosofia Primeira, ela está *a priori* fadada ao fracasso em função de ser impossível a ela preencher os requisitos do conceito de conhecimento científico em questão, isto é, de ser-lhe impossível possuir qualquer tipo de unidade discursiva acerca dos princípios e causas absolutamente universais e primeiros do ser, do ser primeiro, da substância.

O segundo grupo de aporias expõe as dificuldades que não ferem a possibilidade mesma da *Metafísica*, mas, ao contrário, suscita aquelas questões que se seguem a partir da sua pressuposição, isto é, supondo que tal Ciência seja

possível, seguem-se, então, tais e tais obstáculos que ela também precisa transpor e que, na maioria das vezes, são oriundos da defesa de certas doutrinas específicas.

Pertencem ao primeiro grupo as aporias 1, 2, 3, 4 e 5 e ao segundo, todas as outras (6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 e 15). No que tange ao primeiro grupo, a justificativa para a afirmação que essas aporias ferem a possibilidade mesma da Ciência buscada é que, se Aristóteles não conseguir dar determinadas soluções a elas, então a Filosofia Primeira é inviável.

A primeira aporia concerne à questão de se pertence a uma só ou a várias ciências o estudo de todos os tipos de causas. Se Aristóteles não conseguir estabelecer que é possível haver uma única ciência capaz de tratar de todos os tipos de causalidade presentes na realidade, então o caráter aitiológico da Filosofia Primeira queda obliterado, pois, conforme fora estabelecido por A e α , em consonância com a doutrina dos *Segundos Analíticos*, ter ciência sobre uma coisa em sentido absoluto é conhecer as causas em função das quais essa coisa é e, sendo essas as suas causas, saber que não é possível a essa coisa ser diferente do que é. Assim, se a Filosofia Primeira não puder preencher os requisitos da cientificidade, a saber, constituir um discurso unitário revelador das causas e princípios presentes na realidade, então ela é impossível.

A segunda aporia, a qual questiona se “pertence a uma mesma ciência estudar os primeiros princípios da demonstração (princípio de não-contradição, terceiro excluído) e da substância? Caso sejam ciências diferentes, qual delas será filosofia primeira?”, é respondida por Aristóteles quando do estabelecimento da dimensão ontológica da Filosofia Primeira. Novamente, a possibilidade da Filosofia Primeira é posta em xeque, pois, caso não fosse possível estabelecer que há uma única ciência capaz de tratar ao mesmo tempo dos princípios das demonstrações e dos princípios das substâncias, então o viés ontológico da Ciência buscada não

poderia ser firmado. A ciência do ser enquanto ser é possível na medida em que evidencia a existência de princípios que governam a natureza mesma de todas as coisas e, por essa razão, governam nosso pensamento sobre elas. Se não puder haver uma única ciência sobre tais princípios lógicos porque ontológicos, os requisitos de cientificidade que a Filosofia Primeira precisa preencher restarão mais uma vez irrealizáveis.

A terceira aporia põe em suspenso a existência de uma ciência única que trate de todas as substâncias. Se não se puder dar uma resposta afirmativa a essa questão, então a ciência acerca do principal modo do ser (ao qual todos os demais fazem referência, a substância, a qual fornece a unidade focal necessária ao discurso científico sobre o ser) mostra-se impossível, ou seja, se não puder haver uma única ciência capaz de tratar de todas as substâncias, então a perspectiva ontológica da *Metafísica* não se estabelece.

A quarta aporia torna a Ciência buscada inviável de dois modos. Se a Filosofia Primeira tratar da substância, mas não dos atributos que lhe pertencem enquanto substância, então, em primeiro lugar, a Filosofia Primeira sequer consegue satisfazer o conceito de conhecimento científico, o qual exige que toda ciência trate de seu objeto e dos atributos que pertencem *per se* a tal objeto¹³. O segundo modo em que a quarta aporia impede o estabelecimento da Filosofia Primeira consiste em que, se a essa mesma ciência não couber o estudo da substância, do ser por si, e dos atributos que lhe pertencem enquanto substância, do ser por outro, então será impossível a tal Ciência fazer com que o conceito de seu objeto, o conceito de ser, possa figurar como tal. Para tanto, o conceito de ser, assim como qualquer conceito,

¹³ Aristóteles expõe em *Segundos Analíticos* I 6 (especialmente 74b5-12 e 75a18-31) que os acidentes que pertencem “per se” ao gênero do ser que serve de objeto à uma ciência demonstrativa são condição necessária da demonstração, pois as demonstrações científicas são precisamente sobre eles. No entanto, é preciso lembrar que a Ciência buscada *não* prova o pertencimento dos atributos próprios ao seu objeto mediante demonstração.

deve ser capaz de exercer uma dupla função, a saber, ser capaz de classificar os objetos que constituem sua extensão e ser capaz de diferenciar tais objetos dos demais. Assim, cabe a um conceito constituir a classe dos objetos a que ele se aplica e o conjunto complemento dessa classe. No entanto, o conceito de ser parece não poder cumprir tais funções, pois não há nada que possa figurar como complemento da classe das coisas que são, dado que, como já afirmará Parmênides, o ser é e o não ser não é. Para resolver essa “aporia”, Aristóteles introduz uma distinção no interior do próprio conceito de ser, a saber, a distinção entre ser por si e ser por outro. Assim, aquilo que é por si consegue se diferenciar daquilo que é por outro na medida em que possui ser independentemente da existência de qualquer outra coisa, enquanto o ser por outro possui ser somente graças à relação que mantém com outra coisa que não ele mesmo, isto é, o ser por outro existe na medida em que é no ser por si.

Assim, se não for dada uma resposta afirmativa a essa aporia, a Filosofia Primeira não poderá tratar da distinção entre ser por si e ser por outro, a qual lhe permite identificar o ser por si como o principal modo de ser. De tal identificação, por sua vez, depende a unidade discursiva acerca do ser enquanto ser, a qual garante o estabelecimento da perspectiva ontológica da Ciência buscada.

A quinta aporia oblitera o estabelecimento da perspectiva teológica na medida em que, se não houver pelo menos uma substância de outra natureza do que a das sensíveis, torna-se impossível firmar a anterioridade da Ciência buscada em relação à filosofia da natureza. Além disso, ficaria também inexplicada a causa do movimento final eterno que todos os seres do universo operam segundo sua natureza, pelos motivos que já foram trazidos à baila quando da discussão da passagem da ousiologia para a teologia (cf. pp.28-31 desta dissertação).

A regra da inclusão dessas aporias no grupo que suspende a possibilidade da Ciência buscada está justamente no fato de a irresolução delas impedir de antemão qualquer possibilidade do estabelecimento de cada uma das perspectivas em que essa ciência se desdobra e, conseqüentemente, das passagens que Aristóteles opera entre essas perspectivas. Assim, a apresentação do projeto investigativo da *Metafísica*, na primeira parte desse capítulo, visava justamente a servir de fundamento ao agrupamento das aporias.

As demais aporias tratam de conteúdos específicos de determinados conceitos que estão sob o escopo da Ciência buscada. Mas, para que os problemas envolvidos por essas aporias possam ser discutidos, é necessário supor, mesmo que, por enquanto, de modo puramente hipotético e problemático, que o discurso metafísico é possível, pois, caso contrário, não haveria como estabelecer a verdade sobre noções envolvidas por uma ciência impossível *a priori*, isto é, por uma ciência impossível independentemente de qualquer conteúdo doutrinário que ela venha a tomar como verdadeiro.

2 O PRIMEIRO GRUPO DE APORIAS: A POSSIBILIDADE DA FILOSOFIA PRIMEIRA EM SUSPENSO

Primeira aporia, B 2 996a18-b26:

Examinemos, em primeiro lugar, a questão que suscitamos primeiro, se concerne a uma ou a várias ciências contemplar todos os gêneros de causa. Como pode ser próprio a uma só ciência conhecer os princípios, não sendo esses contrários entre si? Além disso, em muitos dos seres não estão presentes todos os princípios. Como, então, pode ser possível que haja nas coisas imóveis um princípio do movimento ou a natureza do bem, se tudo o que é, por sua própria natureza, um bem é um fim e, portanto, uma causa, dado que em vista dele se fazem e são as demais coisas; dado que o fim ou aquilo em vista do que se faz algo é o fim de alguma ação, todas as ações se executam com movimento? Por conseguinte, não se pode admitir a existência desse princípio nas coisas imóveis nem que haja algum Bem em si. Por isso, nas Matemáticas nada se demonstra através dessas causas nem há demonstração porque algo é melhor ou pior e, de fato, ninguém menciona qualquer coisa desse tipo. Por essa razão, alguns sofistas, como Aristipo, depreciam as Matemáticas. Pois diziam que nas demais artes, inclusive nas servis, como a do carpinteiro ou a do sapateiro, tudo se explica dizendo se algo é melhor ou pior, enquanto que as Matemáticas em nada se ocupam do bom e do mau.

Mas, se são várias as ciências das causas e se cada uma trata de um princípio distinto, qual dessas deverá ser dita a ciência que buscamos ou a quem, dentre aqueles que as possuem, deveremos considerar como o maior conhecedor do tema que nos ocupa? Pois é possível que se apresentem todos os tipos de causas numa mesma coisa; por exemplo, em uma casa, a causa de onde provém o movimento é a arte e o construtor, aquilo em vista do que se faz essa obra, a matéria, terra e pedra, e a forma é a definição. Assim, pois, tendo em vista o que fora exposto para determinar a qual dessas ciências deve-se chamar Sabedoria, é razoável proclamar como tal a cada uma delas. Pois, na medida em que ela é a mais digna de mandar e de dirigir e as outras ciências, enquanto servas, não lhe devem contradizer, a ciência do bem e do fim é da natureza da sabedoria (dado que as outras coisas são em vista do fim e do bem). Mas, na medida em que foi definida como ciência das primeiras causas e do maximamente cognoscível, seria Sabedoria a ciência da substância. Pois, uma vez que se pode saber a natureza de uma coisa de vários modos, dizemos que sabe mais dela aquele que conhece o que é a coisa pelas características que ela tem do que aquele que conhece o que a coisa é pelas características que ela não tem e, dentre aqueles que conhecem o que a coisa é pelas suas características, aquele que sabe o que a coisa é, sabe mais do que aquele que conhece sua quantidade ou qualidade ou o que, por natureza, ela pode fazer ou sofrer. Além disso, em todos os outros casos, inclusive em relação àquelas coisas de que há demonstração, nos só acreditamos que há conhecimento de cada coisa quando nós conhecemos o que ela é (por exemplo, o que é construir um quadrado igual a um retângulo? Fazer uma média; e, assim, nas demais coisas); e nós conhecemos sobre as gerações e as ações e sobre toda mudança quando conhecemos o princípio da mudança. Mas isso é diferente e oposto ao fim; portanto, parece pertencer a distintas ciências investigar a cada uma dessas causas.

Aristóteles discute a primeira aporia introduzindo duas teses opostas sobre a questão se pode haver uma única ciência que trate de todos os tipos de causa. O esquema geral da primeira parte da discussão consiste na apresentação de argumentos contra a tese que há uma ciência de todas as causas, a saber: i) coisas especificamente diferentes são objeto de uma mesma ciência somente se forem contrárias entre si. Ora, as causas são especificamente diferentes, mas não são contrárias entre si; logo, não pertencem a uma mesma ciência; ii) nem todas as coisas possuem todos os tipos de causa, como ocorre, por exemplo, com as substâncias imóveis e os objetos matemáticos (os quais não possuem causa

eficiente nem final). Isso implica que certas ciências possuam conhecimento sobre algumas causas e não sobre outras, conforme os tipos de causalidade pertencentes a seus respectivos objetos. Por isso, não pode haver uma ciência que trate de todas as causas. A segunda parte da discussão consiste em apresentar argumentos em prol da tese que deve haver uma única ciência de todas as causas, a saber: a Ciência buscada não pode ser identificada a nenhuma ciência que se ocupe separadamente de alguma(s) da(s) causa(s), pois seria difícil decidir qual, dentre as ciências que se limitam desse modo, deveria ser considerada Filosofia Primeira.

O primeiro argumento contra uma ciência de todas as causas alega que só pode haver uma ciência uma acerca daquelas coisas que, diferindo em espécie, são contrárias entre si. As causas diferem segundo a espécie, mas não são contrárias, por isso não podem estar sob o escopo de uma mesma ciência. Aristóteles afirma que a ciência trata dos contrários em função de todo conhecimento científico, teórico ou prático, e artístico engendrar-se a partir de conceitos que o intelecto humano forja acerca das coisas que lhe servem de objeto de investigação ou produção. O conceito, enquanto revelador da essência do objeto conhecido, é portador dos contrários em função de explicar tanto o objeto conhecido quanto a sua negação ou privação. Contudo, é causa explicativa em sentido primeiro do objeto e em sentido secundário ou derivado da privação do objeto. Assim, por exemplo, a ciência que trata da temperatura dos corpos tratará em sentido primeiro do quente e subseqüentemente do frio, o qual é ausência ou privação do calor; Do mesmo modo, a medicina é conhecedora e produtora em sentido primeiro da saúde e secundariamente da doença.

Segundo o comentário de Alexandre de Afrodísia, 180,34 – 187,13, o argumento supracitado é válido (se as premissas fossem verdadeiras, a conclusão seguir-se-ia necessariamente). Porém, ele parte de uma premissa falsa, a saber,

coisas de diferentes espécies pertencem a uma mesma ciência se e somente se são contrárias entre si. Segundo Alexandre, é verdade que contrários pertencem à mesma ciência, mas sua contrapositiva é que coisas que não pertencem à mesma ciência não são contrárias, o que, por sua vez, não equivale a dizer (conforme a falsa premissa) que somente coisas contrárias pertencem à mesma ciência. Alexandre de Afrodísia visa a ressaltar que, do fato de contrários pertencerem à mesma ciência, não se segue, sem mais, que somente contrários pertençam à mesma ciência. Isso pode ser ratificado por um exemplo de coisas que não são contrárias entre si e que, no entanto, pertencem à mesma ciência: os objetos da geometria.

Tomás de Aquino, de sua parte, afirma, em seu comentário (§370), que da implicação, “se coisas são contrárias entre si, então elas pertencem à mesma ciência”, não se segue, conforme o que a conclusão do inválido argumento supracitado quer estabelecer, que, se coisas não forem contrárias entre si (negação do antecedente), então elas não pertencem à mesma ciência, pois da negação do antecedente não se segue nada, ou seja, nem que tais coisas não pertençam à mesma ciência nem que pertençam.

O segundo argumento contra uma única ciência de todas as causas afirma que os tipos de causa que devem ser tratados por certa ciência dependem dos tipos de causalidade presentes nos objetos que são próprios a ela e, dado que nem todas as coisas possuem todos os tipos de causa, como, por exemplo, as substâncias não sensíveis e os objetos da matemática não possuem causa eficiente nem final, então não pode haver uma ciência de todas as causas. Portanto, segundo esse argumento que visa a estabelecer a impossibilidade de haver uma única ciência de todas as causas, se há objetos próprios a uma ciência e se tais objetos não possuem todos

os tipos de causalidade, então cada ciência deveria tratar das causas pertencentes aos objetos que lhes são próprios.

Tomás de Aquino (§§ 372-375) afirma que esse segundo argumento tem como premissa maior uma proposição já provada pelo argumento anterior, a saber, é evidente, a partir do caso dos contrários, que coisas especificamente diferentes são tratadas pela mesma ciência. A premissa menor é que nem toda ciência que trata de uma das causas trata de todas. Disso conclui-se que o estudo de todas as causas não pertence a uma única ciência. A premissa menor, segundo o Aquinate, é provada da seguinte maneira: diferentes ciências tratam de diferentes seres e há muitos seres nos quais nem todas as causas estão presentes. Isso é evidente, primeiramente, no caso daquelas coisas que não possuem princípio de movimento, a causa eficiente, como, por exemplo, os números e aquelas coisas postuladas pelos platônicos, as Formas separadas. Portanto, se alguma ciência considera essas coisas, então ela não tratará da causa eficiente. Em segundo lugar, Aristóteles prova que isso também é verdadeiro em relação à causa final, a qual consiste no bem da coisa, pois não parece que nas coisas imóveis, tais como concebidas pelos platônicos, esteja presente um fim que lhes é externo e ao qual tendem, ou seja, elas não são um meio útil para chegar-se à outra coisa, visto que tais coisas são em si mesmas um bem e, em razão de suas próprias naturezas, um fim. Tomás de Aquino dá como exemplo de coisas que não são um bem em si mesmas, mas apenas úteis para alcançar um bem em si, o remédio amargo, o qual é apenas meio para alcançar a saúde. Segundo o Aquinate, Aristóteles apresenta outra razão que deve ser levada em conta para corroborar a tese que as coisas imóveis não possuem causa final, a saber, um outro sentido em que “bem”, o fim da ação, a qual parece sempre envolver movimento, é dito. Em função das acepções em que a causa final ou o bem é dito, parece não ser possível que as coisas imóveis, tais

como as concebera Platão (isto é, subsistentes por si mesmas e separadas da matéria), possam ser consideradas bens em si. O Estagirita torna clara tal afirmação, segundo o comentário de Tomás de Aquino, mediante o seguinte exemplo: nas ciências matemáticas, as quais tratam de seus objetos enquanto separados da matéria e imóveis, nada é provado a partir da causa final, ao contrário do que ocorre na ciência da natureza, cujos objetos, as coisas móveis, têm um de seus atributos essenciais, o movimento, provado mediante o apelo à causa final, ao bem que pertence respectivamente a cada espécie das coisas que povoam a natureza. O Aquinate exemplifica isso dizendo que nós podemos dar como razão de um homem ter mãos o fato que, com elas, ele é mais capaz de executar as coisas que o intelecto concebe. É evidente que nenhuma explicação desse tipo pode ser dada na matemática, pois sequer há sentido em dizer que um atributo de determinado objeto matemático o torna capaz de ser melhor quando tal objeto o possui e pior quando não o possui. Em função disso, não faz sentido dizer que o ângulo no semi-círculo é reto porque é melhor para o semi-círculo que o ângulo seja reto do que agudo ou obtuso. Pelo fato de não haver e não poder haver nas matemáticas qualquer menção à causa final, alguns sofistas, tal como Aristipo, depreciam-nas, pois eles acreditam que até mesmo as artes mais servis, como a do carpinteiro ou a do sapateiro, baseiam suas explicações naquilo que é melhor ou pior em relação a seus objetos, enquanto a supostamente mais exata entre as ciências não faz menção ao bem e ao mal.

Toda a tese que não pode haver uma única ciência de todas as causas em função de nem todos os objetos possuírem todos os tipos de causalidade (conforme expõe Alexandre de Afrodísia em 183,1-8) desenvolve-se em torno de uma falácia, pois, do fato de nem todas as causas pertencerem a todos os objetos de ciência, não se segue que não pertença a uma única ciência o conhecimento de todas elas.

Poder-se-ia, pois, usar esse tipo de raciocínio para provar que, no caso de todas as causas pertencerem aos objetos de uma mesma ciência, então a ela caberá o estudo de todas as causas, o que justamente contradiz o que o argumento falacioso queria mostrar. Um exemplo de ciência cujos objetos possuem todas as causas é a filosofia da natureza.

A segunda parte da discussão da aporia, iniciada em 996b1, começa a partir da consideração da tese positiva da posição analisada acima, isto é, que diferentes tipos de causalidade devem ser tratados por diferentes ciências. A defesa de tal tese engendra as seguintes questões: como saber qual das ciências que tratam separadamente de cada uma das causas é a Ciência buscada? Há um tipo de causalidade que pode ser considerado o mais importante na produção de conhecimento científico? A ciência que trata desse tipo mais importante de causalidade pode ser identificada à Ciência buscada?

No que concerne à questão de como saber qual, dentre as ciências que tratam separadamente de cada uma das causas, é a Ciência buscada, Aristóteles a discute tendo em vista as considerações, realizadas em A, acerca da natureza dos diferentes tipos de causalidade. Isso significa que se deve procurar a Ciência buscada entre aquelas ciências que tratam ou da causa formal ou da final ou da eficiente, ficando de fora a causa material, dado que a matéria é um dos elementos constitutivos da natureza dos seres compostos, o qual é princípio de indeterminação e potencialidade e que só vem a ser algo determinado quando do concurso do princípio de atualidade e determinação do composto hilemórfico, a forma. Dessa maneira, a matéria não é nada de determinado por si mesma, mas somente enquanto mantém relação com a forma. Nota-se que a exclusão da matéria como candidata à causa tratada pela Filosofia Primeira já indica uma tese que perpassa toda a investigação que Aristóteles opera na *Metafísica*, a saber, que ser é, em

sentido principal, ser determinado. Tal tese faz-se presente na eleição da substância como o modo principal de ser e a defesa ontológica do princípio de não contradição em Γ , a eleição da forma como princípio de substancialidade do composto em mais alto grau em Z , a prioridade do ato sobre a potência em Θ e a caracterização do primeiro motor como forma e atualidade puras em Λ .

A seguir, Aristóteles passa a analisar cada uma das ciências que tratam das três causas supracitadas, começando pela final, a qual parece ser mais merecedora do nome de Filosofia Primeira, pois exhibe suas características, a saber, é primeira no que diz respeito à dignidade e a uma maior influência sobre as demais ciências na medida em que todas as coisas existem com vistas a um fim. Desse modo, a ciência que trata da causa final está mais apta a ser chamada de Filosofia Primeira. As artes concernentes ao fim de um artefato são mais importantes do que as outras artes que tratam das demais causas, por exemplo, a arte da navegação é mais nobre do que a da engenharia naval, pois navegar é o fim em vista do qual o navio é construído.

Relativamente à causa formal, Aristóteles argumenta que, tendo em vista que à sabedoria concerne a investigação das causas primeiras e do que é mais cognoscível e mais exato em si mesmo, parece dever ser a substância o objeto de estudo da Ciência buscada. Tal afirmação é feita em razão de o ser primeiro, a substância, ser o único modo de ser, dentre os modos categoriais, que é por si em contraposição ao ser por outro, os acidentes, que só possuem ser de modo parasitário ao ser da substância. Dessa maneira, o ser primeiro, a substância, é, por si mesmo, mais determinado e cognoscível do que os acidentes. O conhecimento científico demonstrativo tem início a partir das definições dos objetos investigados, as quais são expressão lógica da quiddidade deles, aquilo que revela o que é ser para o objeto definido. É nesse sentido que se responde à pergunta “o que é o fazer

quadrado?” dizendo que é “achar a média”. Tomás de Aquino explica esse exemplo, no §380:

Fazer quadrada uma superfície de lados eqüidistantes que não é quadrada, mas que nós dizemos ser quadrada quando encontramos, ao analisar suas linhas, um quadrado igual a ela. Toda superfície retangular de lados eqüidistantes é formada por duas linhas as quais contêm um ângulo reto. Dado que sua superfície total é simplesmente o produto da multiplicação de uma das linhas pela outra, então nós encontramos um quadrado igual a essa superfície quando nós encontramos uma linha que é a média proporcional entre aquelas. Por exemplo, se a linha A é para a linha B tal como a linha B é para a linha C, o quadrado de linha B é igual à superfície contida por C e A, como é provado no livro VI dos *Elementos de Euclides*.

Alexandre de Afrodísia comenta essa mesma passagem de Aristóteles, em 185,32 - 186,1, dizendo que conhecemos o que é a quadratura do retângulo quando encontramos a média proporcional em função do quadrado estar fundado sobre a linha média, a qual é igual em área ao retângulo. O Aquinate prossegue comentando que isso torna-se evidente no caso dos números, pois 6 é a média proporcional entre 9 e 4, pois 9 está para 6 na razão de $1\frac{1}{2}$ para 1 e do mesmo modo 6 está para 4. Já o quadrado de 6 é 36, o que também resulta da multiplicação de 4 por 9. E de modo similar ocorre com todas as outras coisas.

Aristóteles apresenta ainda um argumento em prol da causa eficiente, afirmando que através dela nós conhecemos o processo de geração e ação de tudo o que muda, sendo ela nada mais do que a atualidade de algo móvel produzida por um motor.

Dessa maneira, a tese que defende uma ciência diversa para cada tipo de causalidade torna-se insustentável, visto que as causas formal, final e eficiente, possuem dignidade suficiente para receber o nome de Filosofia Primeira. A tese da multiplicidade de ciências gera também o absurdo que causas de um mesmo objeto, no qual esteja presente mais de um tipo de causalidade, sejam tratadas por ciências diferentes; Assim, por exemplo, cada uma das substâncias naturais, as quais possuem os quatro tipos de causas, seriam objetos de investigação de quatro

ciências diferentes, com o agravante de ser problemático decidir, dentre três delas, qual revela em mais alto grau o que é ser para o objeto investigado.

Na medida em que se torna difícil sustentar que existe uma ciência diferente para cada tipo de causa, a tese que há uma mesma ciência de todas elas tornar-se-á plausível mediante os mesmos argumentos que tornaram problemática a tese da multiplicidade. Dessa maneira, a tese da unidade firma-se pelo fato que cada uma das ciências que tratam separadamente das causas (exceto a material) possuem legitimidade para serem ditas ciência no mais alto grau. Dessa forma, parece que a Filosofia Primeira deve estudar todos os tipos de causalidade, pois, mesmo que ela trate de algum objeto que não possua todas as causas, ela deve conhecer todos os tipos de causalidade possíveis em função de ser ciência em mais alto grau, podendo, dessa forma, dar conta das causalidades presentes em todas as coisas.

Tomás de Aquino, §§384-385, anuncia uma razão, que só será estabelecida em Γ 2, para sustentar a existência de uma mesma ciência que trata de todos os tipos de causalidade: mesmo que as causas, diferindo em espécie, não sejam contrárias entre si, elas podem ser tratadas pela mesma ciência na medida em que pode ser identificado, dentre os quatro tipos de causalidade, um tipo que serve de elemento unificador entre eles, a causa formal. Essa razão mostrar-se-á boa em função da substância ser identificada ao ser primeiro, isto é, ao principal modo de ser dentre as categorias em que o ser sensível encontra-se disperso, o qual é capaz de servir de elemento unificador na medida em que os demais modos categoremáticos possuem existência relativamente a ele. A forma, por sua vez, responderá, em Z , por aquilo que é causa da substancialidade do ser sensível primeiro em mais alto grau.

Desse modo, Aristóteles parece deixar uma indicação ao leitor sobre qual resposta poderia ser dada para resolver os problemas, mesmo que a função da

discussão de cada aporia em B seja somente problematizar ao extremo cada uma das questões que devem ser respondidas para que a possibilidade da Ciência buscada seja estabelecida (no caso das aporias chamadas fundamentais) e para determinar a verdade sobre o conteúdo das teses (no caso das demais aporias) que formarão o corpo dessa ciência.

Para concluir a apresentação da primeira aporia, é necessário notar que fica bem marcado que essa aporia é primeira não só na ordem do texto, mas também porque, se não for possível haver uma única ciência que trate de todos os tipos de causalidade, então a Ciência buscada é impossível *a priori* no sentido de que ela sequer é capaz de possuir as notas características que constituem a própria definição de ciência. Se a dimensão aitiológica não for estabelecida, então essa impossibilidade da Ciência buscada é imediatamente transferida às demais dimensões, as quais nada mais são do que diferentes perspectivas dessa ciência única, na medida em que determinam, sob diferentes aspectos, o ser primeiro.

No entanto, mesmo que o âmbito aitiológico da Ciência buscada seja tornado possível, mediante uma resposta afirmativa à questão se pode haver uma mesma ciência que trate de todas as causas, ele possui sentido incompleto antes de Γ , pois só poder-se-á determinar exatamente o objeto dessa ciência das causas absolutamente primeiras quando ficar acertado que ela investiga as causas absolutamente primeiras do ser enquanto ser. Essa é a razão da assimetria (que já fora afirmada no primeiro capítulo) entre a dimensão aitiológica e as demais dimensões, ontológica, ouiológica e teológica, pois o sentido da primeira é incompleto antes das qualificações ou determinações que as demais exercem sobre ela. Dessa forma, ao longo da *Metafísica*, a Ciência buscada vai desdobrando-se primeiramente como ciência das primeiras causas e princípios do ser enquanto ser. A seguir, o ser enquanto ser passa a ser identificado à substância na medida em

que ela se revela o modo principal do ser, o ser primeiro, e é dessa maneira que a Ciência buscada passa a ser a ciência das primeiras causas da substância. O último desdobramento dessa ciência culmina no âmbito teológico na medida em que torna necessário, aos olhos de Aristóteles, o estabelecimento de um ser absolutamente primeiro, o primeiro motor imóvel.

Segunda aporia, B 2 996b26-997a15:

Por outro lado, também sobre os princípios demonstrativos pode haver dúvida se são objeto de uma só ciência ou de várias (e chamo princípios demonstrativos as opiniões comuns com base nas quais todos demonstram; por exemplo, que tudo tem que ser afirmado ou negado e que é impossível ser e não ser ao mesmo tempo e as demais proposições desse tipo); Há uma só ciência que trata desses princípios e da substância ou há mais de uma? Se são distintas, a qual delas devemos dizer ser a que buscamos agora? Que sejam objeto de uma só não é, certamente, razoável. Por que há de ser mais próprio à Geometria ou a qualquer outra ciência entender desses princípios? Então, se é igualmente próprio a qualquer uma delas, mas não é possível que seja próprio a todas, assim como não é próprio às outras, tampouco é próprio àquela que investiga as substâncias conhecê-los. E, ao mesmo tempo, em que sentido haverá ciência deles? O que é, de fato, cada um desses princípios, pois chegamos a conhecê-los sem mais (ao menos, as outras ciências os usam como conhecidos). E, se há uma ciência demonstrativa deles, será preciso que algum gênero seja objeto e que deles, uns sejam atributos e outros sejam axiomas (pois é impossível que haja demonstração de todas as coisas), visto que a demonstração deve partir de algumas premissas, referir-se a algo e demonstrar algumas coisas. Resulta, pois, que, de todas as coisas que se demonstram, há algum gênero único, pois todas as ciências demonstrativas utilizam os axiomas.

Por outro lado, se são distintas a ciência da substância e a que trata desses princípios, qual dessas duas é naturalmente superior e anterior? Pois os axiomas são universais em grau máximo e princípios de todas as coisas; e, se não corresponde ao filósofo, a qual outro caberá considerar o verdadeiro e o falso sobre deles?

Tal aporia apresenta dois passos argumentativos. O primeiro deles consiste em expor a tese contra uma mesma ciência dos princípios da substância e da demonstração e o segundo passo consiste na defesa da tese a favor da unicidade.

No que concerne ao primeiro passo, segundo Tomás de Aquino (§387), Aristóteles apresenta, em primeiro lugar, um questionamento acerca dos primeiros princípios absolutos da demonstração, a saber, se a investigação de tais princípios pode ser objeto de uma mesma ciência. Em segundo lugar, os caracteriza como crenças comuns, as quais servem de base às demonstrações de todos os homens. Um exemplo desse tipo de crença é o fato de não ser possível negar e afirmar algo de um sujeito ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto (formulação lógica do

princípio de não-contradição). “Outro” exemplo de princípio (ou a formulação ontológica do mesmo princípio de não-contradição) é a proposição que estabelece que nada pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. A questão agora é saber se tais princípios podem ser tratados por uma única ciência ou por muitas e, no caso de pertencerem a uma única, se tal ciência pode também ser ao mesmo tempo ciência dos princípios das substâncias. Caso não possa ser a mesma ciência que trata dos princípios das demonstrações e das substâncias, qual dentre as duas deve ser chamada de Filosofia Primeira?

Aristóteles passa, então, a apresentar dois argumentos a favor da tese que não há uma única ciência de todos os princípios das demonstrações e das substâncias. O primeiro argumento é o seguinte: se todas as ciências demonstrativas usam os mesmos axiomas para demonstrar suas proposições, então não há nenhuma razão para crer que uma dessas ciências, antes que qualquer outra, deva investigá-los. Parece menos razoável ainda que eles sejam tratados por todas elas, porque disso seguir-se-ia que a mesma coisa é tratada por diferentes ciências, o que, por sua vez, tornaria supérfluo o estabelecimento da Filosofia Primeira. E, pelas mesmas razões, também não competiria a nenhuma delas, antes que qualquer outra, considerar a substância.

O segundo argumento é como segue: na ciência há dois métodos mediante os quais o conhecimento é adquirido. Um deles concerne àquilo pelo que a quiddidade de cada coisa é conhecida, o outro concerne ao que é conhecido pela demonstração. Não cabe a nenhuma ciência particular produzir conhecimento dos princípios absolutamente primeiros da demonstração mediante o primeiro método, dado que o conhecimento de tais princípios deve ser anteriormente assumido para que o corpo de conhecimento de qualquer ciência possa ser construído. Assim, tais princípios não se fazem conhecer do mesmo modo como as proposições das demais

ciências, pois eles são condição de toda produção de conhecimento, não sendo, portanto, passíveis de ser conhecidos mediante qualquer um dos métodos cognitivos supracitados. Visto que são condição de possibilidade de todo conhecimento alcançado mediante aqueles métodos, a apreensão de tais princípios por nós deve ser imediata, isto é, compreender o sentido da proposição que os expressa é suficiente para apreender sua verdade. Já no que concerne à questão de saber se esse conhecimento imediato dos princípios absolutamente primeiros da demonstração é produzido pela mesma ciência que trata dos primeiros princípios da substância, parece ser difícil defender uma única ciência para ambas as coisas. A razão disso é que, se nós temos conhecimento científico ou bem por definição ou bem por demonstração e, se existe uma ciência dos axiomas absolutamente primeiros, então tal ciência teria de demonstrar as propriedades essenciais das coisas das quais ela trata. Ora, as propriedades de seus respectivos objetos são imediatamente evidentes a todas as ciências. Portanto, se não é possível sequer afirmar que há ciência dos princípios da demonstração, com menos razão ainda poder-se-ia identificar tal ciência à ciência dos primeiros princípios das substâncias.

Aristóteles prova que o conhecimento de tais princípios não é produzido por qualquer ciência por meio de demonstração. Caso houvesse uma ciência demonstrativa deles, então far-se-iam necessárias a tal ciência as seguintes coisas: um gênero que lhe servisse de objeto de estudo, suas propriedades e seus axiomas. Contudo, não pode haver demonstração de todas as coisas, pois não pode haver demonstração da existência desses objetos (deles só há definição), mas apenas das propriedades que pertencem a eles, pois, para que uma ciência possa ser construída, é necessário supor de antemão que seus objetos são (cf. *Segundo analíticos* I 1 71a12). A explicação disso é que a demonstração deve proceder a partir de certas coisas que servem de princípio a ela, as quais são chamadas de

axiomas, e também de coisas que sirvam de objeto a ela deve demonstrar outras coisas, as propriedades daquelas coisas que lhe servem de objeto. A partir disso, é evidente que os princípios ou axiomas absolutamente primeiros não podem ser demonstrados sob pena de ter de se supor outros axiomas “mais” primeiros que eles, o que é absurdo, pois, se eles são absolutamente primeiros, não pode haver, por definição, nenhum outro que lhes seja anterior. Por isso, não é possível haver demonstração de todas as coisas e, portanto, deve haver axiomas absolutamente primeiros que são, eles mesmos, indemonstráveis por serem condição de possibilidade de toda e qualquer demonstração.

Tendo refutado o argumento dado para mostrar que o método demonstrativo pode levar ao conhecimento dos princípios absolutamente primeiros da demonstração, Aristóteles prossegue reforçando a inviabilidade da tese analisada através de um terceiro argumento, o qual chama a atenção para o fato que, se houvesse ciência demonstrativa desses princípios, seria necessário a eles ter certos atributos essenciais que lhes possibilitariam fazer parte de um gênero, o qual é um elemento necessário à demonstração. Contudo, dada a definição de princípio absolutamente primeiro, não se pode eleger apenas um dentre os gêneros do ser para servir de objeto à ciência que investiga esses princípios; caso contrário, eles não poderiam servir de base a absolutamente todas as ciências, já que os gêneros do ser que servem de objeto a elas diferem uns dos outros. Dessa forma, não pode haver demonstração dos axiomas absolutamente primeiros por não pertencerem a nenhum gênero em particular.

Pela mesma razão, os princípios da demonstração não pertenceriam à ciência dos princípios da substância porque toda ciência demonstra as propriedades essenciais de seus objetos específicos e, nessa medida, as diferentes ciências possuem diferentes coisas para provar e é isso que torna impossível os axiomas

figurarem entre os objetos de demonstração de todas as várias ciências. Portanto, a ciência dos princípios da demonstração não pode ser a mesma dos princípios da substância, visto que, segundo essa visão, elas tratam de coisas diferentes.

No que concerne ao segundo movimento argumentativo dessa aporia, Aristóteles diz que, se ciências diversas tratam dos princípios da demonstração e dos princípios das substâncias, então fica difícil decidir qual das duas deve ser considerada Filosofia Primeira. Pois, se, de um lado, os axiomas absolutamente primeiros são o que há de mais universal na medida em que são capazes de embasar as demonstrações de toda e qualquer ciência, de outro, a substância é ser primeiro, isto é, o principal modo de ser e, dessa perspectiva, é evidente que a Filosofia Primeira tem de ser ciência da substância. No entanto, se não é a mesma ciência que trata das substâncias e dos axiomas absolutamente primeiros, então não se compreende à qual outra ciência, que não a da substância, cabe estabelecer a verdade sobre tais axiomas.

Tomás de Aquino indica (§392) que Aristóteles responderá, em Γ , que a mesma ciência trata tanto dos princípios absolutamente primeiros da demonstração quanto dos princípios das substâncias na medida em que pertence à Filosofia Primeira considerar o ser em geral, o ser enquanto ser, do qual esses princípios são princípios e, nessa exata medida, são ditos primeiros, ou seja, é porque são princípios do ser enquanto ser que eles são princípios do discurso acerca do ser. Tomás de Aquino diz que isso é particularmente evidente no caso do princípio de não-contradição: nenhuma coisa pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Assim, enquanto as demais ciências tratam de uma junção específica da realidade, a Filosofia Primeira trata do ser em geral, do ser enquanto ser. Dado que a Ciência buscada deve ser absolutamente universal, ela não pode ser identificada a nenhuma ciência particular, a qual tem por objeto de estudo um

domínio específico do ser, mas só pode ser identificada a uma ciência que trate de todos os seres enquanto eles são, transformando-se, dessa maneira na ciência do ser enquanto ser.

O estabelecimento do viés ontológico da Filosofia Primeira depende da solução dessa aporia. O único modo pelo qual isso pode ocorrer é se for afirmativa a resposta à questão se pode haver uma única ciência que trate dos princípios absolutamente primeiros da demonstração e da substância.

O primeiro passo que deve ser dado para que se possa alcançar uma resposta afirmativa à questão suscitada pela segunda aporia é transpor o obstáculo da multiplicidade dos modos em que o ser é dito. Tal obstáculo, como já foi afirmado, é transposto através do estabelecimento da 'homonímia por referência a um', a qual mostra que a substância é o modo principal do ser ao qual todas as outras categorias em que o ser sensível encontra-se disperso fazem referência. Nesse sentido, Owen (1986, p.183) afirma que "o objetivo primeiro dessa metafísica geral é o de mitigar a ambigüidade das palavras que têm diferentes usos nas diferentes categorias, mostrando que todos os seus sentidos possuem um foco, um elemento comum".

Outra premissa que permitirá a Aristóteles responder afirmativamente à questão é a prioridade do ontológico sobre o lógico, do ser sobre o verdadeiro: os princípios absolutamente primeiros da demonstração são verdadeiros do pensamento acerca das coisas porque eles são verdadeiros das coisas. A defesa ontológica do princípio de não-contradição (PNC), operada em Γ 5-6, fará claro que as razões que embasam a ciência do ser enquanto ser são fundantes em relação às razões que embasam a validade dos princípios que regem os raciocínios demonstrativos. A afirmação da negação desse princípio não pode cumprir a função lógica de um juízo, pois negar o PNC está fora da natureza da proposição na medida

em que, para dizer algo de algo, para proferir um enunciado veritativo, isto é, um enunciado portador não só de sentido¹⁴, mas também de valor de verdade, é necessário admitir sua vigência. Dessa maneira, o par de proposições contraditórias bipartem e saturam, por assim dizer, o espaço lógico e, sendo assim, só é possível a alguém dizer algo de algo quando exclusivamente afirma ou nega cada uma das proposições contraditórias.

Se o negador do PNC o nega por ignorar a natureza mesma do enunciado veritativo é porque, em última análise, ignora a natureza do ser e do ser primeiro. É preciso trazer à baila, então, outra tese, a qual já foi afirmada, por ocasião da discussão final da primeira aporia, perpassar todo o desenvolvimento da Filosofia Primeira, a saber, a tese que ser é, em sentido principal, ser determinado. Desse modo, Aristóteles mostra que é impossível negar o PNC porque o fundamento ontológico da sua verdade, as coisas elas mesmas, é determinado.

A conjunção das teses da identificação do principal modo de ser à substância, em Γ 2, mediante o estabelecimento da noção de 'homonímia por referência a um', da prioridade do ser sobre o verdadeiro e da determinação do ser, é o motor da defesa ontológica do PNC, a qual fará possível o estabelecimento da Filosofia Primeira como a ciência que trata dos princípios absolutamente primeiros da demonstração porque trata do fundamento ontológico da verdade deles, ou seja porque trata das substâncias, dos seres primeiros.

Terceira aporia, B 2 997a15-25:

Em geral, a ciência de todas as substâncias é uma só ou são várias? Pois, se não é uma só, de que tipo de substância deve-se dizer que é essa ciência? E que uma só seja ciência de todas não é razoável.

¹⁴ As condições de significação do discurso são o motor da defesa da validade lógica do PNC, realizada em Γ 4. Nessa defesa, basta que o negador do PNC diga algo e que este algo tenha um sentido delimitado para que o negador seja forçado a aceitar sua validade. As condições de verdade só estarão em jogo quando da defesa da validade ontológica do PNC, pois a verdade do discurso depende da sua adequação ao estado de coisas pelo qual ele está.

Uma só seria então demonstrativa de todos os acidentes, visto que toda ciência demonstrativa considera, em relação a algum objeto, seus acidentes próprios, partindo das opiniões comuns. Portanto, investigar os acidentes próprios de um objeto, partindo de um conjunto de crenças, concerne a uma só ciência. Pois aquilo de que se trata é objeto de uma só ciência e as opiniões de que se parte são próprias de uma só, seja a mesma seja outra; de modo que também os acidentes serão investigados ou por uma dessas ciências ou por alguma outra derivada delas.

Essa aporia é discutida em duas etapas argumentativas. A primeira apresenta argumentos a favor da tese que há uma única ciência que trata de todas as substâncias e a segunda etapa apresenta argumentos contra essa unidade.

Em relação à primeira etapa, Aristóteles diz que deve haver uma única ciência de todas as substâncias, pois, caso contrário, será muito difícil sustentar que a Ciência buscada exerça de fato aquilo que seu conceito exige, isto é, tratar dos primeiros princípios do ser primeiro, da substância. Desse modo, se não puder haver uma ciência una de todas as substâncias, então tornar-se-á muito difícil eleger, mediante boas razões, alguma ciência, a qual tratará apenas de uma certa espécie de substâncias, como Filosofia Primeira em detrimento de qualquer uma das outras ciências que tratam das demais substâncias. Assim, a própria definição de Filosofia Primeira exige que ela trate de todas as substâncias na medida em que cabe a ela o estudo desse principal modo do ser.

Em relação à segunda etapa da aporia, Aristóteles argumenta que não é razoável defender que uma única ciência trata de todas as substâncias, pois, se assim fosse, também ficaria a cargo dela demonstrar os acidentes próprios de todas elas. Isso se explica em função de toda ciência demonstrativa considerar, tendo por base seus primeiros princípios demonstrativos, os acidentes próprios daquele determinado gênero de coisas que lhe serve de objeto de investigação. Portanto, dado que uma ciência demonstrativa só pode considerar os acidentes próprios de um domínio particular do ser, segue-se, então, que o estudo de um determinado gênero de coisas só pode ser objeto da mesma ciência que estuda seus acidentes

próprios e vice-versa, desde que todas as suas demonstrações procedam tendo por base os mesmos princípios.

Na seqüência, Aristóteles volta a argumentar a favor da existência de uma mesma ciência de todas as substâncias mediante a refutação do argumento que sustenta que toda ciência deve demonstrar tanto as propriedades de seus objetos quanto os princípios que embasam tal demonstração. Tomás de Aquino explica esse passo, no §396, chamando a atenção para a distinção existente entre demonstrar, a partir de certos princípios, o que uma coisa é e demonstrar os princípios a partir dos quais é demonstrado o que essa coisa é. Às vezes ocorre de a mesma ciência demonstrar ambas as coisas e às vezes ocorre de ciências distintas as demonstrarem. Um exemplo de ciência à qual compete ambos os tipos de demonstração é a geometria, pois ela demonstra não só que um triângulo tem três ângulos iguais a dois retos, mas também demonstra a proposição que serve de princípio a essa demonstração, que um ângulo externo de um triângulo é igual a dois ângulos internos opostos a ele. Já quanto ao caso dessas demonstrações pertencerem a ciências diferentes, Tomás de Aquino dá o seguinte exemplo: a música, ciência capaz de provar que um tom não pode ser dividido em dois semitons iguais, não prova o princípio que embasa essa demonstração, o qual só é demonstrado pela geometria, pois é pelo fato de uma razão, tal como a de 9 para 8, não poder ser dividida em duas partes iguais que a música pode provar que o tom não pode ser dividido em dois semitons iguais.

Se essa distinção entre os princípios que operam em cada um dos tipos de demonstração supracitados não for considerada, então também não se pode diferenciar a ciência que trata dos primeiros princípios da substância e daqueles atributos que lhe pertencem enquanto tal das outras ciências que devem tratar dos acidentes próprios de uma junção específica do ser que serve de objeto a cada uma

delas. A Ciência buscada deve, antes, ser identificada àquela ciência que trata dos princípios que servem de base às demonstrações das ciências particulares, cabendo às últimas a demonstração dos acidentes próprios de seus objetos de estudo. Sendo assim, o argumento apresentado em prol da impossibilidade de uma mesma ciência tratar de todas as substâncias não é bom. Portanto, caso não se assuma esse tipo de distinção entre os sentidos em que algo pode ser dito “princípio” de demonstração, também não será possível estabelecer a possibilidade da Filosofia Primeira na medida em que ela não poderia se diferenciar das demais ciências e, por isso mesmo, não poderia ser anterior em relação a elas.

Quarta aporia, B 2 997a25-34:

Além disso, essa investigação é só sobre as substâncias ou também sobre os acidentes delas? Por exemplo, se o sólido é uma substância e se também o são as linhas e as superfícies, é próprio da mesma ciência investigar essas coisas e os acidentes de cada gênero, acerca dos quais as Matemáticas fazem suas demonstrações, ou é próprio de outra ciência? Pois, se é próprio da mesma, será também a ciência da substância uma ciência demonstrativa; mas geralmente se admite que não há demonstração da quiddidade. E, se corresponde a outra, qual será aquela que considera os acidentes das substâncias? Explicar isso é muito difícil.

Aristóteles opera a discussão dessa aporia a partir da consideração do seguinte exemplo: se o sólido é uma substância e se também o são as linhas e as superfícies, tal como alguns sustentam, é próprio à mesma ciência investigar os acidentes de cada gênero, acerca dos quais as matemáticas fazem suas demonstrações, ou outra ciência deve tratar deles? Tendo isso em vista, o Estagirita inicia a primeira parte da discussão, a qual apresenta argumentos que aparentemente inviabilizam a unidade entre a ciência da substância e de seus atributos próprios. O primeiro deles consiste em afirmar que, se pertence à mesma ciência considerar acidentes e substâncias, então, dado que uma ciência que trata de acidentes próprios os demonstra, essa única ciência que trata da substância e de seus acidentes próprios também tem de demonstrá-la. No entanto, isso é impossível,

pois da substância só pode haver definição, expressão lógica de sua quiddidade, a qual, por sua vez, não é demonstrável porque é o princípio a partir do qual a demonstração procede, já que, caso assim não fosse, a cadeia demonstrativa regressaria ao infinito. Nesse sentido é que os geômetras demonstram certos atributos essenciais de seus objetos, mas não demonstram as definições de seus objetos, pois elas servem de princípio às demonstrações operadas.

Por outro lado, defender que diferentes ciências tratam da substância e dos atributos que lhe são próprios acarreta o problema de determinar qual dentre todas as ciências deverá, então, tratar dos acidentes próprios da substância, pois cada ciência trata dos acidentes próprios de seus objetos.

Em Γ 2 1004a32-34 e 1005a13-18, Aristóteles dá uma resposta afirmativa a essa questão dizendo que a ciência do ser enquanto ser deve tratar também dos acidentes necessários que pertencem ao ser enquanto tal. Só a ciência que trata do ser enquanto ser pode estudar seus acidentes próprios, pois só é possível ter conhecimento deles na medida em que se conhece a substância, pois os acidentes possuem ser dependente em relação ao ser da substância. Desse modo, para que possa haver qualquer conhecimento dos acidentes que pertencem necessariamente à substância, é preciso fazer referência ao ser do qual a existência deles depende, a substância.

Se essa aporia ficasse sem uma resposta afirmativa, a Ciência buscada tornar-se-ia impossível, pois, em primeiro lugar, sem a noção de acidentes necessários a Filosofia Primeira sequer consegue satisfazer o conceito de conhecimento científico, o qual exige que toda ciência trate dos atributos que pertencem *per se* ao objeto que ela considera (cf. nota '13' do primeiro capítulo, p.40). Em segundo lugar, não seria possível operar aquela distinção interna ao conceito de ser, ser por si e ser por outro, a qual torna possível que o conceito de

ser possa figurar como objeto da ontologia na medida em que o ser por si, a substância, passa a figurar como o principal modo de ser, servindo de unidade focal em relação à qual todos os demais modos do ser sensível são ditos.

Quinta aporia, B 2 997a34-998a19:

Além disso, deve-se admitir que só existem as substâncias sensíveis ou também outras além delas? E, se é um só ou vários os gêneros das substâncias, como afirmam os defensores das Formas e dos seres intermediários, sobre os quais dizem que tratam as ciências matemáticas? Em que sentido dizemos que as Formas são causas e substâncias por si mesmas, foi exposto nas primeiras discussões sobre elas. Embora essa doutrina tenha dificuldades em muitos sentidos, nada é mais absurdo que afirmar que há certas naturezas além das que vemos no céu e dizer que estas se identificam com as sensíveis, exceto pelo fato de serem eternas e as sensíveis, corruptíveis. Dizem que existe o Homem em si, o Cavalo em si, a Saúde em si, sem ulterior qualificação, tal como fazem aqueles que dizem que há deuses, mas de forma humana. Pois estes não faziam outra coisa que homens eternos e aqueles, ao criarem as Idéias, não faziam mais que criar coisas sensíveis eternas. E, se alguém postula, além das Formas e dos seres sensíveis, os seres intermediários, terá muitas dificuldades. Pois é evidente que também haverá linhas intermediárias além das Linhas em si e das sensíveis e o mesmo para cada um dos gêneros de coisas. Assim, dado que a Astronomia é uma das ciências matemáticas, haverá também um Céu além do céu sensível e um Sol e uma Lua e o mesmo em relação aos demais corpos celestes. Mas como é possível acreditar nessas coisas? Não é razoável que elas sejam imóveis; mas que sejam móveis também é totalmente impossível. E o mesmo deve-se dizer das coisas das quais a Ótica e a Harmonia matemáticas tratam. É impossível que essas coisas existam separadamente das sensíveis, pelas mesmas causas. Pois, se há coisas sensíveis intermediárias e sensação, é evidente que haverá animais intermediários entre os Animais em si e os animais corruptíveis.

Também alguém poderia perguntar sobre quais seres tais ciência devem investigar. Pois, se a geometria difere da Geodésia apenas porque a última trata das coisas sensíveis e a primeira das não-sensíveis, é evidente que haverá, além da Medicina e além de cada uma das outras ciências, outra ciência entre a Medicina em si e a Medicina sensível. Mas como isso é possível? Em tal caso, haveria também outras coisas saudáveis além das sensíveis e da Saúde em si. E, ao mesmo tempo, tampouco é verdade que a Geodésia trata das magnitudes sensíveis e corruptíveis; pois ela se destruiria quando tais coisas se destruíssem.

Por outro lado, tampouco a Astronomia pode tratar das magnitudes sensíveis nem do céu que vemos. Pois nem as linhas são como as descrevem o geômetra (já que nenhuma das coisas sensíveis é tão reta nem tão redonda; o círculo não toca a tangente só em um ponto, a não ser como dizia Protágoras, refutando aos geômetras) nem os movimentos e as revoluções do céu são tais como a Astronomia os calcula, nem os signos têm a mesma natureza que os astros. Mas há alguns que admitem a existência dessas coisas chamadas intermediárias entre as Formas e as coisas sensíveis, não, certamente, fora das coisas sensíveis, senão nelas. Examinar todos os absurdos que isso implica exigirá maior espaço e, além disso, basta considerar o seguinte. Não é razoável que seja assim só no que se refere a tais coisas, senão que, evidentemente, também seria possível que as Formas também estivessem nas coisas sensíveis (pois a mesma razão haveria para umas e para outras). Além disso, dois sólidos estariam necessariamente no mesmo lugar. E não seriam imóveis, estando nas coisas sensíveis, que se movem. Em suma, que sentido haveria em afirmar que existem, mas que existem nas coisas sensíveis? Seguir-se-iam os mesmos absurdos já mencionados; pois haveria outro céu além do céu, só que não separado dele, mas no mesmo lugar; o que é ainda mais impossível.

Essa aporia questiona se há outro tipo de substância que não a sensível e, em caso afirmativo, se há mais de uma espécie de tal substância. Aristóteles examina essa aporia mediante a apresentação de argumentos a favor e contra teses oriundas do platonismo. Tais teses sustentam a existência de duas espécies de substâncias não-sensíveis: as Formas e os Entes Intermediários.

A discussão sobre a natureza dessas substâncias postuladas pelos platônicos foi realizada em A 6 e 9. Por isso, Aristóteles afirma agora, em B 2 997b4, que “os sentidos em que as Formas são causas e substâncias por si mesmas foram expostos nas primeiras discussões sobre elas”.

Segundo Tomás de Aquino, §405, o ponto que sustenta a postulação das Formas e dos Entes Intermediários é o processo de abstração operado pelo intelecto. Do fato de o intelecto abstrair o universal a partir do particular, eles postularam as Formas separadas e subsistentes por si mesmas. Do fato de o intelecto abstrair, a partir da matéria sensível, certas formas, em cujas definições a matéria sensível não figura, eles postularam a existência separada dos objetos matemáticos, os quais encontram-se entre as Formas e as coisas sensíveis. Um exemplo disso é quando se abstrai a figura geométrica ‘círculo’ deste objeto circular.

A justificação para o fato de os objetos matemáticos ocuparem essa posição intermediária reside no elemento comum que ele possuem tanto em relação às Formas quanto em relação às coisas sensíveis; Com as Formas, eles partilham a característica de serem separados da matéria sensível e, com as coisas sensíveis, o fato de serem “muitos” subsumidos a uma classe, tal como muitos círculos e muitas linhas estão sob as classes do círculo e da linha.

Platão responde à pergunta sobre aquilo que “no passado, no presente e sempre tem sido investigado e sempre tem sido objeto de dúvida, a saber, o que é o ser?” (cf. a formulação aristotélica da pergunta capital da Filosofia Primeira apresentada em Z 1 1028b2-4) afirmando que tão somente através da razão é possível alcançar a verdade acerca de tal questão. O mundo sensível, como afirmavam os fisicalistas, está sempre em constante fluxo e, portanto, impossibilitado de oferecer a estabilidade necessária para que dele possa haver conhecimento. Nessas circunstâncias, Platão é atraído pela resposta dos monistas e dos

matemáticos acerca da natureza dos seres: deve-se explicar a natureza dos seres sensíveis a partir das exigências da razão, mesmo que isso implique caracterizar como ilusório tudo o que lhes diga respeito, enquanto seres sensíveis, por ser conflitante com os raciocínios absolutamente exatos e estáveis como aqueles que os objetos da matemática comportam. No entanto, Platão adota por regra metodológica de investigação o “salvar as aparências”, ou seja, a qualquer filósofo que pretenda sustentar que as coisas não são tais como elas nos aparecem cabe o ônus de provar porque elas não são assim e porque, não sendo assim, elas nos aparecem assim. Com o intuito de encontrar uma base sólida para que a ciência seja um empreendimento viável e, ao mesmo tempo, para salvar os fenômenos, Platão afirma a existência de dois mundos, um puramente inteligível, o qual figura como fonte inabalável de conhecimento, e que é causa de as coisas que povoam o outro mundo, o mundo sensível, aparecerem como nos aparecem.

Nesse sentido, Zingano (2002, p.57) afirma que, “para alçar-se ao mundo das Idéias, é preciso inicialmente abandonar o que as sensações nos fornecem, e que nos parece ser o mais real, em proveito de sua expressão matemática, que é o primeiro nível inteligível no qual a razão enfim pode exprimir-se”. A partir das verdades matemáticas, Platão postula o mundo das Formas e é justamente tendo em vista respeitar e tornar inteligível a relação de identidade no tocante às coisas sensíveis, tal qual ela se apresenta na matemática, isto é, transitivamente, que Platão necessita postulá-lo. Se a é F , b é F , c é F , então, pela transitividade da relação de identidade, a , b e c são idênticos. Assim, se Maria é um ser humano, João é um ser humano e José é um ser humano, então, Maria, João e José são idênticos. Platão tentou solucionar esse problema tornando F irreduzível em relação a a , b , c , ou seja, tornou F um ser distinto e ontologicamente separado do ser de a , b , c . Dessa maneira, o mestre de Aristóteles sustentou que as coisas sensíveis

particulares são indeterminadas por si mesmas, só podendo ser determinadas dependentemente da Forma universal de que participam e da qual são mera imitação e cópia imperfeita.

Diante da posição platônica, o primeiro momento da discussão da aporia consiste em mostrar a insustentabilidade da existência separada das Formas através da exposição dos vários problemas implicados por tal tese. O primeiro deles consiste na afirmação da existência de certas naturezas distintas daquelas que compõem o céu.

Aristóteles esclarece, em *De Caelo* I 9 278b10-18, os três sentidos em que a palavra “céu” é usada por ele. O primeiro sentido concerne à substância da circunferência externa do todo, ou seja, o corpo natural que está no limite de todo o universo. A caracterização do céu como aquilo que funciona como o limite mais alto do mundo natural encontra eco no modo como o senso comum usa a palavra céu, pois a maioria das pessoas acredita que o céu é aquilo que há de mais superior no mundo. Há, também, um outro sentido que o senso comum dá à palavra “céu”, o lugar de todas as coisas divinas. O segundo sentido em que Aristóteles utiliza o termo “céu” diz respeito não só ao corpo natural que está no limite de todo o universo, mas também aos corpos contínuos em relação à extrema circunferência, as esferas de corpos celestes nas quais encontram-se a lua, o sol e as estrelas fixas. O terceiro sentido admitido pelo Filósofo concerne a todo corpo contido pela extrema circunferência, ou seja, o mundo natural em sua totalidade e aquilo que lhe serve de limite, a extrema circunferência¹⁵.

Em *De Caelo* I 8, Aristóteles argumentou a favor da tese de que o céu é um só e, a partir de I 9, ele passa a mostrar que é impossível que haja vários céus. Para chegar à impossibilidade da existência de vários céus, o Filósofo analisa um

¹⁵ Conforme exposição feita por Tomás de Aquino em seu comentário ao *De Caelo*, §198.

argumento que parece justificar a tese contrária. Tal argumento tem por base a consideração das coisas que vêm a ser por natureza ou por arte. A partir da análise da constituição delas, distinguem-se as noções de matéria, forma e composto hilemórfico, das quais extrair-se-ão as conseqüências que dão razoabilidade à tese da existência de vários céus. Tais noções, por sua vez, emergem da investigação da natureza do sujeito ou substrato e, para esclarecê-las, Aristóteles as exemplifica fazendo referência a um artefato, uma estátua – que, mesmo não podendo ser considerada substância em sentido próprio, dado que toda forma ou figura impressa numa matéria por um artesão não é essencial a esta matéria tal como o é no caso daquilo que é substância em sentido próprio, serve como exemplo explicativo enquanto mantém uma certa semelhança com aquilo que, de fato, será considerado substância, tal como, por exemplo, os corpos naturais – dizendo, então, que ele considera o bronze como a matéria da estátua, a forma como a figura da estátua e o composto de matéria e forma como o conjunto total da estátua (cf. *Metafísica Z* 3 1029a2-7).

Aristóteles chama a atenção para o fato que, em todas as coisas geradas por natureza ou arte, há diferença entre considerar a forma em si mesma, ou seja, considerá-la separadamente da matéria mediante um processo de abstração operado pelo intelecto, e considerá-la em sua relação com a matéria. Um exemplo disso é quando se considera um objeto matemático, em cuja definição a matéria sensível não figura. No entanto, parece ser difícil que, nas coisas naturais, a forma possa ser compreendida ou definida sem a matéria sensível (já que, de nenhum modo, uma forma natural pode *existir* sem matéria sensível), assim como ‘ser ximbé’ não pode ser compreendida sem ‘nariz’. Contudo, é necessário notar que tais coisas naturais não podem ser compreendidas sem serem consideradas como possuidoras de uma matéria sensível comum, mas podem ser compreendidas sem uma matéria

sensível tomada singularmente, a qual é princípio de individualização dessa coisa. Desse modo, 'pé' não pode ser compreendido sem carne e ossos, mas pode ser compreendido sem esta carne e estes ossos. Deve-se notar, então, que as coisas naturais não podem ser compreendidas sem nenhum tipo de referência à matéria sensível, como, ao contrário, ocorre com os objetos matemáticos. Portanto, não é o mesmo considerar em si mesma a forma de uma coisa que vem a ser por natureza ou arte e considerá-la na sua relação com a matéria sensível.

O céu é uma coisa sensível e, por isso mesmo, tem de estar entre as coisas singulares, dado que todas as coisas sensíveis possuem existência na matéria, pois é ela que lhes fornece todas as suas qualidades sensíveis. Conseqüentemente, o céu tomado singularmente é distinto do céu tomado genericamente e esta última acepção deve ser como a espécie ou a forma tomada abstratamente, ao passo que a primeira acepção deve ser a forma na sua relação com a matéria. Nesse sentido, é perfeitamente possível que haja vários céus na medida em que *este* céu é *uma* forma *numa* matéria, de modo que nada impede que possa haver muitos outros céus que possuam a forma 'céu' tomada universalmente, ou seja, nada impede que *este* céu seja apenas um dos indivíduos pertencentes à espécie 'céu'.

Essa linha de raciocínio está em consonância com as teses platônicas: para todas as coisas sensíveis, há uma Forma ou Espécie, mas tais coisas, elas mesmas, não são a Forma, mas apenas a possuem enquanto participam dela. Assim, as coisas sensíveis são muitos (ou podem ser muitos) indivíduos de uma mesma Espécie. Mas as coisas que são, elas mesmas, Formas são substâncias separadas e subsistentes por si mesmas e absolutamente únicas em sua espécie. Sendo assim, este céu, enquanto substância sensível, pode ser somente um dentre vários céus que podem existir.

Após expor o argumento que parece dar sustentabilidade à afirmação da existência de vários mundos, Aristóteles passa a mostrar, em 278b23-279a11, que essa conclusão fora extraída de modo impróprio das afirmações verdadeiras que a antecedem. Segundo o Estagirita, é verdade que há distinção entre a consideração da forma separadamente da matéria e sua consideração na matéria, mas disso não se segue a pluralidade nem a possibilidade da pluralidade de céus. Isso é assim em função de o céu (conforme a terceira acepção do termo 'céu' dada acima) conter todas as coisas materiais, ou seja, ele não é apenas uma substância sensível (a extrema circunferência) ao lado de outras tantas que o compõem nem uma grandeza descontínua em relação a elas, mas é responsável pelo fato de todas as coisas naturais que povoam o mundo sensível formarem uma unidade. Nessa acepção, as palavras 'céu', 'mundo' e 'universo' passam a estar pela mesma coisa. Assim, a afirmação que as coisas que possuem uma forma na matéria são ou podem ser numericamente muitas dentro de uma espécie só é verdadeira em relação a coisas que não são constituídas por toda matéria.

O mundo é uma coisa particular e material e, se ele não é composto de uma parte de matéria, mas de toda a matéria, então, embora haja uma distinção conceitual entre 'mundo' e 'este mundo', não há e não pode haver outros mundos porque toda a matéria existente já está contida nele, ou seja, toda a matéria do céu está contida neste céu.

São essas as razões que levam Aristóteles a afirmar, contra Platão, em *Metafísica B 2* 997b6-8, que "nada é mais absurdo que afirmar que há certas naturezas além daquelas que vemos no céu e dizer que elas se identificam com as sensíveis, exceto pelo fato delas serem eternas e as outras corruptíveis". Desse modo, ao afirmarem a existência das Idéias, os platônicos comprometem-se com a existência de uma realidade além da sensível, mas precisam, ao mesmo tempo,

considerá-la de algum modo semelhante à sensível com a ressalva que as Idéias são eternas e a realidade sensível é corruptível. Portanto, as Idéias não seriam nada mais do que uma duplicação infundada da realidade sensível na busca de torná-la eterna. Essa eternidade pretende ser provida pelos platônicos mediante a introdução da palavra “em si”, tal como em o Homem em si, o Cavalo em si e a Saúde em si, o que faz essas coisas serem tais quais as sensíveis são, com a diferença de serem eternas.

Em 997b12-33, Aristóteles argumenta contra a existência de seres intermediários separados das coisas sensíveis, mostrando as dificuldades que se seguem da postulação dessas entidades mediante três argumentos. O primeiro consiste em mostrar que, sob a perspectiva daqueles que consideram que os objetos tratados pelas ciências matemáticas são seres ontologicamente separados e existentes entre os seres sensíveis e as Formas, é necessário aceitar, por exemplo, no caso da linha, a existência de uma outra linha distinta da sensível e da Idéia de linha, uma linha matemática da qual os geômetras tratam. A partir disso, também passa a ser necessária a aceitação de vários outros entes matemáticos, visto que cada uma das ciências matemáticas deverá ter certas naturezas intermediárias para considerar. A astronomia é uma das ciências matemáticas, a qual trata do céu, do sol, da lua e de outras estrelas. Assim, cada uma das coisas da qual o astrônomo fala deve ter um ser intermediário entre aquilo que pertence ao mundo sensível e aquilo que pertence ao mundo das Idéias. No entanto, isso parece acarretar o seguinte problema: como pode haver um sol matemático que não se mova? E o mesmo se aplica às estrelas e ao mundo: tendo em vista que os platônicos defendem que tais entidades intermediárias são imóveis, como essas coisas podem ser considerados seres matemáticos se uma de suas características principais é o movimento? Essa questão não pode ser respondida fazendo apelo a algo mais

irracional do que dizer que o mundo e sol são imóveis, a saber, que o movimento deles não é sensível, mas matemático. Isso é absurdo porque não pode haver movimento sem matéria, a qual é o princípio responsável pelas características sensíveis das coisas.

Aquilo que se aplica à astronomia serve também para os objetos que a ótica e a harmonia tratam. Contudo, surge o seguinte problema: como seria possível aos objetos da ótica serem visíveis se, enquanto seres intermediários, eles não são sensíveis? O mesmo ocorre com os objetos da harmonia: como eles podem ser audíveis se não são sensíveis? Tal problema parece insolúvel na medida em que a definição de ente intermediário colide com a definição dessas ciências; No caso da ótica, tratar das coisas visíveis e, no caso da harmonia, tratar das proporções ou razões existentes entre as coisas audíveis, os sons. Se os entes intermediários tratados pela ótica e pela harmonia não podem ser sensíveis tais como aquelas coisas que são dadas à nossa faculdade sensitiva, é forçoso supor, então, para que se possa compatibilizar a noção de ente intermediário, ser não sensível, com a noção de ciência ótica, que trata dos entes visíveis, e da ciência harmônica, que trata dos entes audíveis, que esses Entes são sensíveis de um modo diferente do que o são os sensíveis que habitualmente apreendemos. Contudo, se os Entes intermediários são sensíveis em algum sentido, então também dever-se-ia admitir a existência de um Animal intermediário entre os animais sensíveis e o Animal em si (a Forma de Animal) que pudesse apreender tais entes intermediários sensíveis, pois os animais seriam os únicos capazes de perceber tais coisas, já que eles são os únicos seres dotados de faculdade perceptiva.

O segundo argumento trata de mostrar a impossibilidade dos objetos tratados pelas ciências matemáticas constituírem uma classe de seres intermediários ontologicamente separados das coisas sensíveis da seguinte

maneira. Se, dentre as classes das coisas tratadas pelas ciências matemáticas, estão as classes das coisas sensíveis, das Formas e dos Entes intermediários, então a estrutura inteligível de todas as coisas sensíveis, de todas as Formas e de todos os intermediários parece ser a mesma. E disso segue-se que parece haver seres intermediários entre toda coisa sensível e sua Forma. Sendo assim, se uma ciência matemática como a geometria difere da geodésia, ciência que trata da mensuração de coisas sensíveis, na medida em que trata dos intermediários, os quais não são coisas sensíveis, então deve haver, em adição a todas as ciências que tratam das coisas sensíveis, outras ciências matemáticas, as quais, por sua vez, darão conta dos entes intermediários correspondentes a elas. Desse modo, se a medicina trata de certos corpos sensíveis, deve haver, em adição a ela (e a qualquer ciência como ela), uma outra ciência que trate dos intermediários correspondentes aos seus objetos, ou seja, deve haver uma ciência médica intermediária entre a medicina que trata dos corpos sensíveis e a medicina que trata das Formas. Isso, por sua vez, leva a outro absurdo: se a medicina trata de coisas relativas à saúde, então deve haver uma saúde intermediária entre a saúde presente nas coisas sensíveis e a Saúde em si.

Aristóteles apresenta ainda um terceiro argumento, em 997b32-34. Segundo os defensores dos seres intermediários, geometria e geodésia se distinguem porque a primeira trata de coisas não sensíveis e a segunda de coisas sensíveis e, por essa razão, afirmam que, se há uma ciência que trata de grandezas contínuas sensíveis, então deve haver outra ciência que trata das grandezas contínuas (não sensíveis). Disso se segue que deve haver grandezas contínuas intermediárias, as quais servirão de objeto a tal ciência. Para Aristóteles, esse argumento é infundado porque, segundo ele, não é verdade que a geodésia trate de coisas sensíveis, pois, caso contrário, ela não poderia satisfazer a definição mesma

de ciência, conhecimento daquilo que é necessário e incorruptível, visto que tal ciência deixaria de existir quando as quantidades contínuas sensíveis, tratadas por ela, se corrompessem.

Tomás de Aquino (§§415-416) identifica, em 997b34-998a6, um argumento que poderia ser dado a favor da tese dos intermediários. Esse argumento tem por base as premissas utilizadas pelo argumento anterior, o qual fora dado contra a postulação dos intermediários separados, a saber, o fato de a ciência da mensuração da terra, superfícies e volumes (Geodésia) não ter como objeto as grandezas sensíveis, pois, caso contrário, tal ciência corromper-se-ia quando as coisas sensíveis de que trata se corrompessem. Tendo isso em vista, Aristóteles avança em sua argumentação afirmando que a astronomia também não pode tratar das magnitudes sensíveis nem do céu que vemos, pois as linhas sensíveis não são como as descreve o geômetra, os movimentos e as revoluções do céu não são como os calcula a astronomia nem os signos que os astrônomos utilizam para representar os astros têm a mesma natureza dos próprios astros. Dado isso, torna-se plausível a existência dos intermediários para que eles figurem então como objeto dessas ciências.

No entanto, não se pode tomar tais seres como imanentes aos seres sensíveis, como alguns pensadores o fazem, pois, caso contrário, isso originaria conseqüências que iriam de encontro às teses platônicas, a saber, que as Formas não são entidades ontologicamente separadas das sensíveis, mas imanentes a elas. A razão disso é que, se a postulação dos intermediários e das Formas tem a mesma origem, isto é, a abstração que o intelecto humano é capaz de operar a partir da consideração das coisas sensíveis (conforme foi exposto anteriormente), então parece não haver razão suficiente para não atribuir imanência também às Formas.

É necessário, para aqueles que aceitam a tese que os seres intermediários são seres distintos dos sensíveis, mas imanentes a eles, admitir o absurdo que dois objetos sólidos (portanto, dotados de dimensões), o corpo sensível sólido móvel e o sólido geométrico intermediário imóvel, ocupassem simultaneamente o mesmo lugar no espaço.

Os defensores dos intermediários imanentes são também obrigados a reconhecer o seguinte problema: quando algo é movido, tudo que é nele é movido também; portanto, dado que os seres sensíveis são móveis e os seres Intermediários são imanentes a eles, então tais objetos matemáticos mover-se-iam com eles. No entanto, isso vai de encontro à tese que os entes matemáticos são imateriais, pois a matéria é condição de possibilidade do movimento.

O último escolho implicado pela defesa de seres intermediários imanentes, apontado por Aristóteles no final de B 2, consiste em não haver benefícios na sustentação dessa tese, pois todos os problemas que afetam a teoria que sustenta que esses entes intermediários existem de modo não imanente aos seres sensíveis também recaem sobre a doutrina da imanência, gerando-se, desse modo, a consequência que haveria outro céu em adição ao céu sensível, contudo não separado dele e, sim, no mesmo lugar dele e assim por diante.

Com a argumentação da quinta aporia, Aristóteles mostrou que a dimensão teológica da Filosofia Primeira não pode ser estabelecida mediante as espécies de naturezas não sensíveis postuladas pelos platônicos. Diante disso, a possibilidade da Filosofia Primeira continua em suspenso, pois é necessário que haja pelo menos uma substância não sensível que seja capaz de explicar a causalidade final do movimento que move todas as substâncias naturais segundo seu princípio interno de movimento, o qual é determinado por suas essências. Caso contrário, não

haveria razão para afirmar a primazia da Ciência buscada em relação à Física, Filosofia segunda, a qual trata de todas as substâncias sensíveis enquanto móveis.

Notadamente, os argumentos com que Aristóteles discute essa aporia, em B, são muito diferentes em relação àqueles que ele apresenta em Λ , quando ele a solucionada. No entanto, a questão respondida (afirmativamente) no antepenúltimo livro da *Metafísica* é a mesma de B: existem substâncias não-sensíveis?

3 O SEGUNDO GRUPO DE APORIAS: PROBLEMAS ACERCA DO CONTEÚDO DOUtrinário DA FILOSOFIA PRIMEIRA

Em B 3-6, Aristóteles apresenta as aporias que foram ditas concernentes à análise material ou extensional do conceito de Filosofia Primeira. Assim, esses impasses são relativos ao conteúdo das teses envolvidas pela Ciência buscada, visando a discutir ao que no mundo podem corresponder os conceitos centrais da Filosofia Primeira.

Tais aporias podem ser subdivididas entre, de um lado, problemas acerca da natureza da substância e, de outro, concernentes à natureza dos princípios ou causas das substâncias. Ao subgrupo relativo aos problemas acerca da substância pertencem as aporias 8, 11, 12 e 13 e ao subgrupo relativo aos princípios e causas das substâncias pertencem as aporias 6, 7, 9, 10, 14 e 15.

3.1 – As Aporias do Segundo Grupo

Sexta aporia, B 3 998a20-b13:

Assim, pois, é muito difícil resolver como é preciso proceder para alcançar a verdade e, sobre os princípios, se é preciso tomar os gêneros como elementos e princípios ou as primeiras partes constitutivas de cada indivíduo, do mesmo modo que os elementos e princípios da voz parecem ser aquelas primeiras partes de que se compõem as vozes, mas não o comum, isto é, a voz; chamamos elementos das proposições geométricas aquelas coisas cujas demonstrações estão nas demonstrações das outras, de todas ou da maioria. Assim, tanto os que dizem que são vários os elementos dos corpos quanto os que dizem que é um, sustentam que são princípios aquelas partes de que se compõem e consistem. Empédocles, por exemplo, afirma que o fogo, a água e as coisas desse tipo são elementos constitutivos das coisas; mas não os menciona como gêneros das coisas. Além disso, se se quer investigar a natureza das demais coisas, por exemplo, de uma cama, investiga-se de que partes ela se constitui e como elas se encontram dispostas e, então, se chega a conhecer sua natureza.

Assim, pois, segundo esses raciocínios, não parecem ser os primeiros os gêneros das coisas. Mas, se conhecemos cada coisa pela definição e os gêneros são princípios das definições, os gêneros serão também necessariamente princípios das coisas definidas. Se adquirir ciência das coisas é adquirir ciência das espécies segundo as quais as coisas se dizem, certamente os gêneros são princípios das espécies. E também os que dizem que são elementos das coisas o Um e o Ser ou o Grande e o Pequeno sem dúvida os consideram como gêneros. Por outro lado, tampouco é possível falar dos princípios em ambos os sentidos. Pois a definição da substância é uma; mas a definição pelo gênero será diferente daquela que se embasa nas partes constitutivas.

Nessa aporia, Aristóteles discute se os princípios e elementos das coisas são aqueles gêneros predicados de muitos ou se são seus elementos intrinsecamente constitutivos.

Em primeiro lugar, o Filósofo apresenta argumentos de caráter indutivo a favor da tese que os princípios das coisas são os elementos que as constituem intrinsecamente, os quais podem ser identificados àquelas coisas últimas em que podem ser decompostas. O primeiro deles consiste na apresentação de dois exemplos que, segundo Aristóteles, tornam essa tese evidente. São eles: os elementos constitutivos de todas as palavras, as letras, são delas princípios e elementos, assim como as descrições demonstrativas dos princípios geométricos, os diagramas, nas quais apoiam-se as demonstrações de todos os outros teoremas geométricos, são os princípios ou elementos constitutivos de qualquer demonstração geométrica e é por essa razão que a obra de Euclides, que trata deles, é chamada de *Elementos*.

O segundo argumento apresenta uma consideração sobre os corpos naturais: os princípios e os elementos dos corpos são aquelas coisas das quais eles são compostos e que os constituem intrinsecamente. Fisicalistas, tais como Empédocles, dizem que esses elementos constituintes dos corpos naturais são água, fogo, ar e terra.

O terceiro argumento apresenta um aspecto dos artefatos: as coisas feitas pela arte também são conhecidas pela consideração das suas partes constituintes. Pois, quando se quer conhecer a natureza de tais coisas, tal como a natureza de uma cama, por exemplo, chega-se a ter conhecimento sobre elas quando se conhece as partes a partir das quais elas vêm a ser e de que maneira é feito o arranjo entre elas. Tendo em vista esses três argumentos, Aristóteles conclui que os

gêneros não são os princípios das coisas, mas, sim, aqueles elementos que as constituem intrinsecamente.

A seguir, Aristóteles apresenta três argumentos em prol da tese que diverge da supracitada ao sustentar que os princípios das coisas são os gêneros. O primeiro deles consiste em afirmar que cada coisa é conhecida através da sua definição. Portanto, se um princípio do ser é idêntico a um princípio do conhecer, então um princípio que define a coisa também será um princípio da coisa definida. Sendo os gêneros princípios das definições (ao lado das diferenças específicas), conclui-se que os gêneros são os princípios das coisas definidas.

O segundo argumento concerne à afirmação que o conhecimento científico de uma coisa dá-se mediante a compreensão da espécie a que esta coisa pertence, ou seja, conhecer *o que é ser* para Sócrates é compreender que ele é homem. Sendo os gêneros princípios das espécies e dado que as espécies são compostas do gênero e da diferença específica, conclui-se que os gêneros são princípios das coisas.

O terceiro argumento, embasado na autoridade de Platão, afirma que o Um e o Ser, o Grande e o Pequeno são os gêneros e os princípios das coisas em razão de serem predicados de todas as coisas individuais. Alexandre de Afrodísia (203,26-204,7) explica que os platônicos acreditam que Um e Ser são princípios de todas as coisas individuais na medida em que são predicados de todas as Formas de que as coisas particulares participam. Já o Grande e o Pequeno são predicados de todas as coisas particulares e, nessa medida, são considerados princípios de todas elas, em razão delas serem suscetíveis de fluxo e de mudança contínuos.

Aristóteles mostra, em 998b11-13, que essas duas teses acerca da natureza dos princípios são incompatíveis, pois é impossível que os elementos que constituem intrinsecamente cada coisa e os gêneros sejam ambos os princípios das

coisas, o que se teria de aceitar em função de ter-se razões para sustentar qualquer uma das teses supracitadas. A incompatibilidade entre as teses é provada pelo seguinte argumento: cada coisa possui um conceito ou definição que é a expressão lógica da sua substância ou quiddidade. Dado que o conceito que exprime o gênero da coisa não é o mesmo que expressa as partes de que a coisa é composta, então não pode ser verdadeiro que ambos indiquem a substância ou quiddidade da coisa, pois a definição que expressa a quiddidade da coisa é uma só (cf. expõe Alexandre de Afrodísia em 204,9-23).

Sétima aporia, B 3 998b14-999a23:

No caso dos gêneros serem princípios em mais alto grau, devemos considerar princípios os gêneros supremos ou aqueles que são predicados diretamente dos indivíduos? Isso também é discutível. Pois, se sempre as coisas universais são princípios em mais alto grau, é evidente que os gêneros supremos serão os princípios; e estes se dizem de todas as coisas. Assim, pois, os princípios das coisas serão tantos quantos forem os gêneros supremos. De modo que o Ser e o Um serão princípios e substâncias, pois estes são os que mais se dizem de todas as coisas. Mas não é possível que sejam um gênero dos seres o Um nem o Ser; é necessário que existam as diferenças de cada gênero e que cada uma seja uma e é impossível que se prediquem das diferenças próprias as espécies do gênero e o gênero sem suas espécies, de modo que, se são gêneros o Um e o Ser, nenhuma diferença será ser nem um. Mas se Ser e Um não são gêneros, tampouco serão princípios, se é que os gêneros são princípios.

Além disso, também os seres intermediários tomados juntamente com as diferenças serão gêneros até chegar aos indivíduos (mas agora uns parecem sê-los e outros não). Além disso, as diferenças serão princípios em mais alto grau do que os gêneros. Mas, se também essas são princípios, os princípios serão, por assim dizer, infinitos; sobretudo se se põe o primeiro gênero como princípio.

Por outro lado, se o Um tem maior caráter de princípio e se o Um é indivisível e se todo o indivisível é ou segundo a quantidade ou segundo a espécie e se é anterior o que é indivisível segundo a espécie e se os gêneros são divisíveis segundo a espécie, também será uno em maior grau o último predicado. O homem não é o gênero dos distintos homens. Além disso, nas coisas em que há anterior e posterior, não é possível que o que está nelas exista fora delas (por exemplo, se a Díade é o primeiro dos números, não haverá nenhum número fora das espécies dos números. E, dessa forma, não haverá nenhum número fora das espécies das figuras. E, se não há gêneros dessas coisas, dificilmente haverá das demais coisas fora das espécies; pois, sobretudo dessas coisas, parece haver gêneros). Mas nos indivíduos não há o anterior nem o posterior. Onde há melhor e pior, sempre o melhor é anterior; assim, tampouco dessas coisas haverá gênero. Segundo isso, mais parecem ser princípios os predicados dos indivíduos que os gêneros (supremos).

Também não é fácil dizer como se deve conceber esses princípios. É preciso que o princípio ou a causa esteja fora das coisas de que é princípio e que possa estar separado delas. Mas por que se poderia supor que há algo desse tipo fora do singular, a não ser porque se predica universalmente e de todos? Mas, se é por isso, ter-se-á que admitir que o que é mais universal é também mais princípio; por conseguinte, serão princípios os gêneros supremos.

A discussão dessa aporia parte da suposição que os gêneros são os princípios das coisas e questiona, a partir disso, se a tais princípios corresponderão os gêneros supremos ou as espécies ínfimas.

O primeiro passo argumentativo consiste na análise da tese que os princípios das coisas são os gêneros mais universais, os gêneros supremos, aqueles que são predicados de todas as coisas, sendo os mais comuns. As coisas comuns em mais alto grau são o Ser e o Um em função de serem predicados de todas as coisas. No entanto, é impossível que Ser e Um sejam gêneros de todas as coisas, pois eles são os princípios dos próprios gêneros.

Aristóteles prossegue provando a impossibilidade do Ser e do Um corresponderem aos gêneros que são princípios das coisas (porque eles não podem ser gêneros) mediante o seguinte argumento: dado que uma diferença acrescentada a um gênero constitui uma espécie (racional+animal=homem), a espécie não pode ser predicada da diferença sem seu respectivo gênero ('o racional é homem', em vez de 'animal racional é homem') ou do gênero sem a diferença ('animal é homem', em vez de 'animal racional é homem'). Tal impossibilidade é evidente por duas razões: i) porque a diferença aplica-se a mais coisas do que a espécie; ii) visto que a diferença é dada na definição da espécie, a espécie pode ser predicada essencialmente da diferença somente se a diferença for tomada como o objeto da espécie, ou seja, se todas as coisas a que tal diferença pertence estão contidas no conjunto da espécie constituída por essa diferença, tal como o número é objeto da paridade, na definição da qual ele é dado. Assim, a diferença específica 'par' pode ser tomada como objeto da espécie 'número' porque não há algo que seja par e não seja número. Entretanto, a espécie só é predicada da diferença de forma imprópria ou acidental (par é número), dado que a diferença é o princípio formal da espécie. Do mesmo modo, nenhum gênero pode, tomado em si mesmo, ser predicado essencialmente da diferença (racional é animal), pois o gênero não pode ser dado pela definição da diferença. O gênero só pode ser predicado daquelas coisas que possuem a diferença, isto é, das espécies (homem é animal). No entanto, não há diferença que

possa ser concebida sem que unidade e ser sejam seus predicados, dado que qualquer diferença de um gênero é uma unidade e um ser, pois, caso contrário, não se poderia constituir nenhuma espécie de ser. Desse modo, é impossível que unidade e ser sejam gêneros. Se a unidade e o ser não são gêneros, então eles não são os princípios das coisas, tendo em vista que se assumiu que os gêneros são princípios das coisas (conforme expõe Tomás de Aquino §433).

Em 998b28-999a1, Aristóteles apresenta argumentos contra a tese que Um e Ser são os gêneros supremos das coisas, mostrando que sua adoção conduz a embaraços na medida em que implica uma infinidade de princípios. O escolho da infinidade de princípios é esclarecido da seguinte maneira: se Um e Ser são ditos princípios das coisas por serem aquilo que se predica de todas elas, então também seria legítimo considerar os Seres intermediários como princípios das coisas, visto que eles também são predicados de muitos. No entanto, caso os Seres intermediários fossem considerados gêneros das coisas, então ter-se-ia a seguinte conclusão indesejável: uma vasta gama de princípios teria de ser assumida, pois há seres intermediários correspondentes não só a gêneros supremos, mas também a cada uma das espécies ínfimas (supondo-se que não há razão que pudesse sustentar a consideração de apenas alguns Seres intermediários como princípios em detrimento de outros). Assim, se a suposição que os gêneros supremos são princípios das coisas tinha por objetivo explicar a multiplicidade das coisas através de sua remissão a uma unidade, a qual é predicada dela, então esse objetivo fracassa frente à consideração dos Seres intermediários.

A seguir, Aristóteles apresenta a tese que as diferenças específicas ou espécies ínfimas são os princípios das coisas. Se os gêneros são princípios porque nos dão a conhecer as espécies, então, as diferenças específicas são os princípios das coisas em mais alto grau, pois elas são os princípios formais das espécies, visto

que a forma é princípio de inteligibilidade das coisas. Contudo, isso é impossível em função das diferenças contidas sob um gênero serem inúmeras, o que acarretaria a aceitação de um número indeterminado de princípios.

Contra a tese que afirma que é impossível às espécies ínfimas figurarem como princípios das coisas, Aristóteles dá três argumentos. O primeiro alega que, de acordo com os platônicos, a unidade de um ser caracteriza-se pela sua indivisibilidade e uma coisa é indivisível em dois sentidos, a saber: i) em quantidade, assim como o ponto e a unidade são indivisíveis; ii) em espécie, pois a espécie não se divide em outras. Sendo a espécie mais indivisível em quantidade do que o gênero (dado que este se divide quantitativamente em muitas espécies), a espécie ínfima é mais indivisível porque não ocorre a ela nenhuma divisão ulterior. Portanto, pelo critério da indivisibilidade, as espécies ínfimas podem ser ditas princípios das coisas em maior grau do que os gêneros supremos.

O segundo argumento afirma que, de acordo com Platão, há alguma coisa que é predicada de muitas, uma unidade separada e anterior em relação às coisas das quais é predicada, como, por exemplo, uma seqüência de números é separada da Idéia de número, da qual os números dessa seqüência participam e lhe são posteriores. Essa primeira entidade separada é comum a muitas coisas, assim como os gêneros. Se tal entidade separada for idêntica a um gênero, então ter-se-á de admitir que os gêneros são separados das espécies. No entanto, se considerarmos os indivíduos de uma espécie, não há entre eles a relação de anterioridade e de posterioridade sob a perspectiva da natureza, mas somente sob a perspectiva do tempo. Por isso, não sendo as espécies separadas dos indivíduos que as constituem, elas são princípios das coisas em maior grau do que os gêneros (concebidos como separados).

O terceiro argumento consiste na consideração que, em todos os casos em que uma coisa é melhor em relação a outras, ela é sempre primeira do ponto de vista da natureza. Mas disso não se segue que um gênero, pelo simples fato de ser comum a muitas coisas, exista primeiro em relação a elas, ou seja, não se segue, sem mais, que ele deva ser tomado como algo melhor em relação às outras coisas que participam dele em função de ser dito de todas elas. Assim, não há razão para crer que os gêneros sejam princípios das coisas antes que as espécies ínfimas.

Em 999a15, Aristóteles passa a argumentar contra a tese que as espécies ínfimas sejam princípios das coisas em razão daquilo que serve de princípio ou causa ser distinto das coisas das quais é princípio e causa e de ser capaz de existir separado delas. Os princípios que podem existir separados são aquelas coisas mais comuns e universalmente predicadas de todas as coisas. Sendo assim, aquilo que é mais universal é mais separado e deve, mais propriamente, ser sustentado como princípio. Os gêneros supremos são mais universais, portanto, eles são princípios das coisas em mais alto grau.

Oitava aporia, B 4 999a24-b24:

Há uma dificuldade próxima a essas, a mais árdua de todas e a que mais é necessário considerar, sobre a qual impõe-se tratar agora. Pois, se não há nada fora dos singulares e os singulares são infinitos, como é possível, então, haver ciência de sua infinidade? Todas as coisas que conhecemos, as conhecemos enquanto possuem uma certa unidade e identidade e certo caráter universal. Mas, se isso é necessário e, se é preciso que haja algo fora dos singulares, será necessário que ou bem os gêneros supremos ou bem os próximos estejam fora dos singulares. Mas acabamos de ver, ao expor as dificuldades, porque isso é impossível.

Além disso, se há algo fora do todo concreto principalmente quando algo se predica da matéria, é preciso que, nesse caso, isso se encontre fora de todas as coisas, de algumas ou de nenhuma? Se não há nada fora dos singulares, nada será inteligível, visto que todas as coisas serão sensíveis e não haverá ciência de nada, a menos que alguém diga que a sensação é ciência. Tampouco haverá algo eterno e imóvel (pois todas as coisas sensíveis se corrompem e estão em movimento). No entanto, se não há nada eterno, não é possível que haja geração. É necessário que haja algo que é gerado e algo a partir do qual se gera e que este último seja não gerado, dado que toda série tem um limite e é impossível que algo se gere a partir do não ser. E, se há geração e movimento, é necessário que haja também um fim (pois não há movimento infinito, mas todo movimento possui um fim e não pode gerar-se aquilo que é impossível que seja gerado); e é necessário que o foi gerado exista a partir do momento em que foi gerado). Além disso, se a matéria existe por ser não gerada, muito mais razoável ainda será que exista a substância, que é o que aquela torna-se ao fim. Pois, se não existe nem esta nem aquela, nada existirá em absoluto e, se isso é impossível, necessariamente haverá algo fora do todo concreto e isso será a figura e a forma.

Mas, se alguém admite isso, é difícil dizer em que casos deve-se admiti-lo e em que casos não. Pois é evidente que, em todos os casos, não é possível admiti-lo; não afirmaremos que há alguma casa fora das casas concretas. Além disso, será uma a substância de todas as coisas, por exemplo, a dos homens? Mas isso é absurdo, pois são uma todas as coisas cuja substância é uma. Serão, então, muitas e diferentes? Mas também isso não é razoável. E, ao mesmo tempo, como a matéria torna-se cada uma dessas coisas e como o todo concreto é essas duas coisas?

Aristóteles inicia a discussão dessa aporia, afirmando-a como a mais difícil de ser resolvida e a mais necessária a se considerar em relação às duas aporias precedentes (6 e 7). Alexandre de Afrodísia (210,25-35) diz que tal aporia questiona se aqueles elementos comuns a muitas coisas, os quais são chamados de gêneros ou espécies, existem como algo separado e distinto das coisas particulares ou não. Aristóteles argumenta em dois sentidos: mostra primeiramente os absurdos que se seguem da tese que sustenta que eles não possuem tal existência e, em segundo lugar, mostra a dificuldade da tese que postula tais entidades. Desse modo, essa aporia questiona se os princípios das coisas são substância em um sentido estranho àquele em que as substâncias sensíveis o são.

No que concerne ao primeiro argumento, 999a26-29, ele afirma a existência de algo ontologicamente separado e distinto das coisas particulares, alegando que, se não há nada além dos seres particulares, então o conhecimento científico passa a ser inviável, pois os particulares são inúmeros e é impossível haver ciência de uma multiplicidade sem que haja uma unidade capaz de responder como princípio de sua cognoscibilidade, mesmo que essa pluralidade de particulares seja finita, conforme Madigan aponta em seu comentário (in: ARISTOTLE, 1999, p.81). O conhecimento parece ser sempre guiado por algo uno e idêntico que está presente em todas as coisas na medida em que é predicado delas universalmente e, se tal elemento comum não existe, não pode haver ciência.

Contra a existência de algo distinto dos particulares, é trazido à baila um argumento que já fora mencionado na sétima aporia (999a17-23), a saber, que é necessário que o princípio seja algo distinto daquilo de que é princípio e que seja

ontologicamente separado dele, pois, do fato de algo ser predicado de muitas coisas, não se segue que ele seja distinto nem que seja ontologicamente separado. Isso pode ser comprovado fazendo referência ao caso das figuras e dos números na medida em que entre eles há a relação de anterioridade e posterioridade sem que isso implique, contudo, a existência separada daquilo que é princípio (anterior segundo a natureza).

Aristóteles passa a apresentar, em 999a32-b16, a questão de se é necessário admitir a existência de algo além dos 'todos concretos', os compostos hilemórficos, quando algo é predicado da matéria e, nesse caso, se essa coisa predicada é distinta e ontologicamente separada de todos os particulares, de alguns ou de nenhum. Tomás de Aquino explica (§447) o sentido em que Aristóteles diz que se tem de considerar principalmente "se há algo fora do todo concreto quando algo se predica da matéria" dizendo que o Estagirita tem em mente aquilo que Platão sustenta, a saber, que a matéria sensível participa dos universais separados e, por essa razão, esses universais são predicados da matéria e, conseqüentemente, das coisas singulares, enquanto essas são constituídas de matéria.

Considerando a alternativa que sustenta que aquilo que é predicado universalmente dos particulares não existe independentemente de nenhum deles, o problema da impossibilidade da ciência volta a impor-se, pois, se não existirem objetos inteligíveis à parte dos sensíveis, tudo o que poderia haver é sensação, dado que do particular só há sensação e que a sensação é sempre do particular. Ora, só pode existir ciência do universal.

Outro problema decorrente da suposição que não há nenhum elemento universal que exista à parte das coisas compostas consiste em ser forçoso admitir, nessa suposição, que não há nada eterno e imóvel, pois todas as coisas sensíveis são corruptíveis e móveis. Segundo Alexandre (212,10-20), Aristóteles está

argumentando a partir da visão platônica, pois, mesmo concordando que todas as coisas sensíveis são móveis, é somente Platão que considera todas as coisas sensíveis perecíveis, pois, segundo o Estagirita, há coisas sensíveis que são absolutamente não geradas e incorruptíveis, tais como os corpos supralunares cuja matéria é o éter e que possuem movimento circular uniforme.

Se não há nada eterno, então outra consequência absurda segue-se da tese em questão, a saber, que nada pode vir a ser, pois faz-se necessária, para que algo venha a ser, a existência de algo último que seja ele próprio não gerado e que possa servir de elemento garantidor das coisas geradas, visto que é impossível que algo possa vir a ser a partir do não ser. Se não há vir a ser, então não há coisas geradas. Isso, no entanto, vai de encontro à própria tese a ser defendida, a saber, que só há coisas sensíveis particulares, pois, se não há coisas geradas, então nem sequer há coisas sensíveis, dado que, por definição, todas elas são geradas. Alexandre afirma que, para provar que, se não há nada de eterno, então nada pode vir a ser, Aristóteles argumenta da seguinte maneira: se algo vem a ser, então é necessário que haja algo que esteja vindo a ser, ou seja, que este algo que está vindo a ser possua uma causa em função da qual tal processo ocorre e, além disso, que a coisa e a causa responsável pelo seu processo de vir a ser sejam distintas. Por exemplo, se um homem está vindo a ser, então é necessário que ele exista potencialmente e, para tanto, duas condições precisam ser satisfeitas, a saber: que um homem já exista em ato e que aquilo a partir do que um homem vem a ser, o seu substrato, a matéria, seja diferente dele. A matéria, por sua vez, distingue-se em próxima e remota e é necessário supor que a matéria remota ou última seja eterna. Aristóteles prova essa necessidade dizendo que, se não houver um substrato último eterno, o qual sirva de ponto de partida do processo de vir a ser, então ou bem o processo em que uma coisa vem a ser a partir de outra regressará ao infinito ou bem

o ser virá a ser a partir do não ser. Ora, ambas as alternativas são impossíveis. Desse modo, a tese que sustenta que não há coisas de outra natureza que as sensíveis implica que nada é eterno e que nada vem a ser.

Em 999b8, Aristóteles afirma que, se há vir a ser e movimento, então é necessário que haja também um término. Tal afirmação é feita com vistas a mostrar que há um princípio do vir a ser e que ele é um substrato primeiro e não gerado que impede que o processo de geração regresse ao infinito, dado que, se existe um término para cada movimento e para cada vir a ser, então eles possuem um princípio, pois é necessário que tudo aquilo que tem um término também tenha um princípio, caso contrário, a regressão ao infinito volta a impor-se. No entanto, toda geração e todo movimento possuem, de necessidade, um fim e nunca regressam ao infinito, dado que todo movimento é movimento de algo até algo e é porque algo tem um princípio que ele pode tender a um fim. Tomás de Aquino (§451) aponta que parece haver um contra-exemplo a essa afirmação, a saber, a continuidade do movimento circular dos astros é infinita na medida em que um movimento circular é sempre seguido de outro. Alexandre de Afrodísia (214,17-19) explica que a regressão ao infinito do movimento circular é apenas aparente em função dele ter, sim, um limite, pois o princípio e o fim de seu movimento é sempre o mesmo, não operando diferentes movimentos em diferentes instantes do tempo.

Tendo mostrado que se deve supor a existência de um substrato último eterno que possa dar inteligibilidade ao processo de geração ao impedi-lo de regressar ao infinito, Aristóteles passa a mostrar, em 999b12-16, que não só a matéria deve ser eterna, mas também a forma. Isso deve ser assim porque é impossível à matéria ser separável e determinada por si mesma, visto que toda determinação que ela pode comportar advém-lhe da relação que mantém com a forma do composto do qual faz parte, podendo existir somente enquanto parte de

um composto. A forma do composto, por sua vez, também não pode existir separadamente do composto do qual ele é forma, por isso, pelo menos no âmbito das substâncias sensíveis, a forma não pode existir sem a matéria. Assim, é necessário, para que o processo de geração possa ser explicado, que forma e matéria sejam eternas, sendo a primeira o princípio responsável pelo composto vir a ser o que é e a segunda aquilo que serve de substrato a essa mudança substancial. Caso contrário, nada poderia ser gerado, dado que a preexistência da matéria e da forma é condição de possibilidade da geração de todas as coisas concretas.

Em 999b17-24, Aristóteles finaliza a discussão da oitava aporia apresentando as dificuldades que se seguem da visão daqueles que consideram a matéria e a forma não como princípios da substancialidade, mas como coisas que possuem substancialidade por si mesmas, ou seja, o Estagirita traz à baila as dificuldades que se seguem do ato de sustentar que os princípios das coisas são distintos e separados das coisas de que são princípio e causa.

Alexandre de Afrodísia (215,18-29) explica que a primeira dificuldade consiste em saber se a forma eterna existe separadamente de todas as coisas ou não. O primeiro argumento apresentado por Aristóteles mostra que é impossível que haja uma forma eterna (ontologicamente separada) de todas as coisas, pois há pelo menos um conjunto de coisas em que a eternidade da forma não pode ser o caso, a saber, os objetos que vêm a ser por arte, visto que é absurdo supor que a forma de um artefato, que vem a ser numa matéria através da agência do artesão, seja considerada preexistente e eterna.

A segunda dificuldade consiste em saber, considerando a existência da forma eterna separada, se a forma ou quiddidade de todos os homens, por exemplo, é numericamente uma ou muitas, tais como são muitos os homens particulares. Se alguém postula que há numericamente uma forma, então apenas um homem deve

vir a ser a partir da matéria que receber esta forma única. Contudo, isso não é razoável porque se pode observar a existência de muitas formas em muitos homens particulares, o que torna difícil explicar como essas formas de homem, tomadas separadamente da matéria, podem diferir uma da outra, dado que aquilo que é princípio de individuação de seres particulares pertencentes a uma mesma espécie é a matéria (cf. expõe Alexandre, 215,30-216,4).

A terceira dificuldade consiste em saber como a matéria recebe essa forma preexistente, ou seja, de que natureza deve ser essa composição das coisas particulares se supõe-se que as formas são coisas substanciais que preexistem independentemente das coisas compostas de que fazem parte. Se matéria e forma forem tomadas dessa maneira, então o modo como matéria e forma compõem um ser sensível particular passa a ser accidental a elas, dado que elas poderiam existir substancialmente independentemente de fazerem parte desse composto. Tal tese vai de encontro àquilo que fora anteriormente estabelecido acerca da natureza da matéria e da forma e que garante a inteligibilidade das noções de geração e movimento.

Nona aporia, B 4 999b24-1000a4:

Acerca dos princípios, pode suscitar-se ainda outra dificuldade: se são um especificamente, nada será uno numericamente, nem o Um em si nem o Ser em si. E como será possível o saber se não há alguma unidade comum a uma totalidade? Por outro lado, se cada um dos princípios é numericamente um e único e não são, como nas coisas sensíveis, distintos para cada uma (por exemplo, desta sílaba que é especificamente a mesma, também os princípios são especificamente os mesmos, mas são diferentes em número); se, de fato, não é assim, mas os princípios das coisas são numericamente um, não haverá nenhuma outra coisa fora dos elementos. Pois em nada se diferencia o dizer 'numericamente um' ou 'singular'. Chamamos 'singular' ao que é numericamente um e 'universal' ao que se afirma dos singulares. Do mesmo modo que, se os elementos da voz fossem numericamente determinados, seria necessário que a totalidade das letras fosse igual ao número dos elementos, visto que elas não poderiam repetir-se nem uma nem várias vezes.

Essa aporia é considerada como conseqüência da anterior pelos comentadores Tomás de Aquino (§460) e Alexandre de Afrodísia (216,15-19). Ela

consiste em saber se os primeiros princípios das coisas possuem unidade numérica ou específica, ou seja, se a forma, enquanto princípio das coisas, é somente uma para toda a espécie, mas numericamente múltipla em função de estar em muitos indivíduos, ou se tal forma é numericamente uma.

No primeiro momento argumentativo da aporia, Aristóteles apresenta as dificuldades em sustentar a unidade específica dos princípios afirmando que, se cada um deles possui unidade apenas segundo a espécie, então nada poderia ser numericamente um entre os princípios das coisas que vêm a ser. E, se nenhum dos princípios é numericamente uno, então nenhuma das coisas geradas a partir deles podem ser numericamente unas, pois coisas que são compostas a partir do que é numericamente múltiplo (e uno somente segundo a espécie) não podem possuir unidade numérica.

Se isso for o caso, então uma segunda dificuldade segue-se, pois sequer o Um em si e o Ser em si poderão possuir unidade numérica. E, se o Um em si não for numericamente um, então toda as coisas que são unas na medida em que participam dessa Idéia também não poderão ser unas numericamente. Pois, se as coisas são semelhantes àquilo que é uno exclusivamente segundo a forma (Ser e Um), então elas só poderão ter esse mesmo tipo de unidade. Desse modo, não poderá haver nada que seja numericamente um (cf. expõe Alexandre de Afrodísia em 216,29-35).

Uma terceira dificuldade implicada pela hipótese que os princípios possuem somente unidade específica consiste no fato que não poderia haver ciência nenhuma, caso não houvesse nada numericamente uno. Arthur Madigan (in: ARISTOTLE, 1999, p. 93-94) explica essa passagem de 999b26-27 da seguinte maneira: se os princípios das coisas de um determinado gênero ou espécie são diferentes em número, então não há nada numericamente uno comum a um

conjunto de particulares e, portanto, não pode haver conhecimento. Essa hipótese assume, assim, que conhecer envolve subsumir uma pluralidade de coisas sob um princípio (numericamente) único distinto de cada membro da pluralidade que é compartilhado por todos esses membros (cf. oitava aporia, 999a26-29). Se os princípios das coisas de um determinado gênero ou espécie são unos somente segundo a forma, o requisito “um sobre muitos” deixa de poder ser satisfeito pelas espécies ou gêneros.

Em 999b27-1000a4, Aristóteles passa a argumentar do outro lado da questão apresentando as dificuldades da hipótese que sustenta que os princípios possuem unidade numérica. Alexandre de Afrodísia (217,30) observa que este argumento tem como base a consideração daqueles princípios chamados ‘elementos’, a partir do quais são produzidas coisas por combinação, como ocorre com as letras. Nesse sentido, Aristóteles afirma que, se esses elementos são numericamente um, então seria forçoso admitir que as coisas das quais eles são princípio não seriam em maior número que eles próprios. Contudo, pode-se notar que uma sílaba (ou letra), por exemplo, é numericamente distinta, ou seja, pode ser escrita ou pronunciada muitas vezes, mas é especificamente a mesma: ela representa sempre o mesmo fonema que pode vir a figurar em muitas combinações na fala ou na escrita. Se é verdade que os elementos são numericamente unos, então tornar-se-ia impossível que uma mesma sílaba pudesse ocorrer mais de uma vez, pois, se se admite que um princípio é um segundo o número, então é necessário admitir que não existe nada além dele, pois aquilo que é numericamente um é algo singular. Desse modo, seria necessário negar que a letra ‘a’, por exemplo, pudesse ocorrer em mais de uma sílaba como em ‘ba’ e ‘da’ e assim sucessivamente em relação às demais letras. Essa consequência pode ser aplicada a todas as demais coisas, pois, na medida em que todos os outros seres possuem

princípios numericamente unos, então não será possível admitir a existência de nada além dos próprios princípios. Essa conclusão é insustentável em função de conflitar com a natureza mesma da noção de princípio, pois, para que algo possa ser dito princípio, ele necessita manter alguma espécie de relação de anterioridade com outra coisa, com aquilo de que ele é princípio.

Décima aporia, B 4 1000a5-1001a3:

Mas uma dificuldade, não menor do que as outras, foi deixada de lado pelos filósofos contemporâneos e pelos anteriores: se os princípios das coisas corruptíveis e os princípios das coisas incorruptíveis são os mesmos ou diferentes. Pois, se são os mesmos, como umas coisas são corruptíveis e outras incorruptíveis e por que causa? Os contemporâneos de Hesíodo e todos os teólogos só se preocuparam com o que podia convencer a eles próprios e não se preocuparam com o que podia convencer a nós (pois, fazendo os princípios deuses e atribuindo-lhes origem divina, dizem que os que não experimentaram do néctar nem da ambrosia são mortais, empregando, evidentemente, nomes que lhes eram familiares; mas, em relação à aplicação mesma dessas causas, falaram de maneira incompreensível para nós. Se os imortais os experimentam por prazer, o néctar e a ambrosia não são, em absoluto, causas do ser e, se tomam em vista do ser, como serão eternos se necessitam de alimento?). Mas sobre as invenções míticas não vale a pena refletir com diligência. Em troca, devemos aprender a partir daqueles que raciocinam por demonstração, perguntando-lhes porque, se procedem dos mesmos princípios, umas coisas são eternas por natureza e outras se corrompem. Dado que esses filósofos não mencionam a causa e não sendo razoável que as coisas sejam como eles dizem, evidentemente os princípios e as causas das coisas não podem ser os mesmos. E aquele homem que alguém poderia supor que fala mais consistentemente – Empédocles – incorre no mesmo erro. Pois ele sustenta um princípio, o Ódio, como causa da corrupção e, contudo, este parece gerar todas as coisas exceto o Um; pois todas as demais procedem do Ódio, exceto o Deus. Ele diz: “dos quais procedem todas as coisas que foram, são e serão / e germinaram árvores e homens e mulheres / e feras e aves e peixes que se nutrem de água / e inclusive deuses de longa vida”. A implicação é evidente a partir dessas palavras. Pois, se o Ódio não estivesse nas coisas, todas seriam uma, segundo disse Empédocles. Quando se unem, então, “surgiu o Ódio em último lugar”. Por isso também ocorre que, segundo ele, Deus, que é o mais feliz, é menos sábio que os demais seres, pois não conhece todas as coisas, já que não tem em si o Ódio e o conhecimento é do semelhante pelo semelhante. “Pela terra – disse Empédocles – conhecemos a terra e pela água a água / e pelo éter o divino éter e pelo fogo o fogo destruidor / e o amor pelo amor e o ódio pelo lutuoso ódio”.

Mas, voltando a nosso ponto de partida, isto ao menos é claro: para ele, o Ódio não é em maior grau causa da corrupção do que o ser. De modo semelhante, tampouco o Amor é causa do ser, pois, ao unir-se ao Um, corrompe as demais coisas. Ao mesmo tempo, não aduz nenhuma causa da própria mudança, mas diz que ela é por natureza: “Mas, quando o Ódio cresceu nos membros (da Esfera), erguendo-se às honras, quando se cumpriu o tempo / que lhes cabe (ao Amor e ao Ódio) alternadamente, estipulado por um longo juramento”. Dando a entender que é necessário mudar, mas não indica nenhuma causa da necessidade. No entanto, é o único que diz tudo isso sem contradição, pois não faz algumas coisas corruptíveis e outras incorruptíveis, mas todas corruptíveis, exceto os elementos. Mas a dificuldade a qual nos referimos agora é porque algumas coisas são perecíveis e outras não, dado que elas procedem dos mesmos princípios.

Dessa maneira, para demonstrar que não podem ser os mesmos princípios, basta o que foi dito. Mas, se são diferentes, surge a seguinte dificuldade: se eles também serão incorruptíveis ou corruptíveis? Pois, se são corruptíveis, é evidente que também esses procederam necessariamente de outros (pois todas as coisas se corrompem decompondo-se naquelas de que procederam), donde resulta que há outros princípios, o que é impossível, tanto se há um fim quanto se se regressa ao infinito. Além disso, como poderiam existir coisas corruptíveis se os princípios se corrompem? Se são incorruptíveis, por que, procedendo deles, as coisas seriam corruptíveis? Isso não é razoável, mas, se não for impossível, é, pelo menos, muito obscuro. Ademais, ninguém tentou provar a existência de princípios diferentes, mas dizem que os princípios de todas as coisas são os mesmos. Eles se limitam a morder nosso primeiro problema como se tomassem-no por algo insignificante.

Tal aporia questiona se os princípios das coisas corruptíveis são os mesmos que os das incorruptíveis e, caso forem diferentes, se os princípios das coisas corruptíveis são eles próprios corruptíveis.

O primeiro momento da discussão consiste na apresentação de argumentos contra a tese que os princípios das coisas corruptíveis e das incorruptíveis são os mesmos. Aristóteles inicia esse exame afirmando que, se os princípios são os mesmos, então é difícil saber qual é a causa do fato de coisas que derivam dos mesmos princípios sejam umas corruptíveis e outras incorruptíveis. O Estagirita diz que, em relação a essa questão, Hesíodo e os mitólogos ou poetas teológicos supuseram que os princípios são os mesmos para ambos os tipos de coisas, mas negligenciaram a exposição da razão pela qual algumas coisas vêm a ser incorruptíveis e outras não. Aristóteles acusa a visão de Hesíodo e seus contemporâneos de desprezar a verdade por não se preocuparem em dar uma explicação racional que, assim, poderia ser compreendida por todos, mas só ativeram-se a empregar termos familiares a eles próprios, tais como o néctar e a ambrosia, e identificá-los aos princípios, afirmando que aquelas coisas que não possuíam inclinação a alimentar-se dessas coisas eram mortais e as que se nutriam delas eram imortais. Aristóteles prossegue afirmando que, se a causa de os seres imortais tomarem a ambrosia e o néctar é em vista de obter prazer, então é impossível compreender em que sentido tais princípios poderiam explicar sua existência e imortalidade. Aristóteles encerra a discussão da suposição dos mitólogos dizendo que não vale a pena refletir com afincos sobre ela devido à falta de racionalidade de suas asserções e passa, então, a analisar a opinião de Empédocles.

Aristóteles escolhe avaliar a opinião de Empédocles por ser um pensador que busca explicar a causa pela qual os mesmos princípios dão origem a coisas

corruptíveis e incorruptíveis através de raciocínios demonstrativos, os quais são considerados, por Aristóteles, o modo paradigmático de alcance da verdade. Entretanto, o Estagirita diz que Empédocles, apesar de, entre todos os fisicalistas, argumentar de modo mais coerente, também não escapa da aporia por não conseguir explicar o que faz com que os mesmos princípios dêem origem ora a coisas corruptíveis ora a coisas incorruptíveis.

Empédocles introduz um princípio como causa do vir a ser e da existência, o Amor, e outro como causa do perecer das coisas, o Ódio. O Amor é princípio do vir a ser de todas as coisas, das corruptíveis e das incorruptíveis, e o Ódio é princípio apenas das corruptíveis na medida em que é causa da corrupção delas. Contudo, conforme aponta Alexandre de Afrodísia (219,18), isso não revela aquilo que Empédocles, de fato, defende, pois, em muitos casos, o Ódio parece ser a causa do vir a ser e o Amor do perecer, o que mostra a hesitação de Empédocles acerca da função dos princípios que postulou e acaba com a aparente sustentabilidade da hipótese que todas as coisas, perecíveis e eternas, poderiam ter um único e mesmo princípio, o Amor, pois o Ódio parece intervir no processo de geração de todas as coisas com uma única exceção, aquilo que Empédocles chama de Deus, a Esfera ou o Uno. Tal incoerência de Empédocles é atestada pelo texto que Aristóteles cita: “Pois deles [do Amor e do Ódio] provêm todas as coisas que eram, que são e que serão, e germinam árvores e homens e mulheres e feras e aves e peixes nutridos pela água e inclusive deuses de longa vida (...)” (fragmento 21).

Aristóteles prossegue, em 1000b1-9, reforçando a impossibilidade de uma boa explicação que revele a causa de os mesmos princípios gerarem coisas corruptíveis e incorruptíveis mediante a apresentação de mais uma razão que Empédocles teria para supor que o Ódio, de fato, intervém no processo de geração das coisas, a saber: se o Ódio, princípio de desagregação, não estivesse presente

nas coisas do mundo, então todas elas seriam uma só e, desse modo, o concurso do Ódio é a causa do fato de elas se distinguirem.

Tendo em vista que Deus é a única exceção à regra de que todas as coisas vêm a ser pelo Ódio porque vem a ser somente a partir do Amor, é forçoso supor que o Deus postulado por Empédocles seja o menos conhecedor das coisas. Dado, pois, que todo conhecimento engendra-se a partir da consideração daquilo que é semelhante, ou seja, só se pode conhecer a terra pela terra, a água pela água, só pela afecção do amor conhece-se o amor e pela afecção do ódio, o ódio, Deus não poderia conhecer nenhuma das coisas, visto que elas são geradas a partir do Ódio, nem a si mesmo, pois se o Ódio é princípio, mas tal Deus não é constituído por ele, então o princípio desconhece o próprio princípio.

A partir de 1000b9, Aristóteles chama a atenção para o fato que tampouco o Amor é causa somente da geração de todas as coisas, pois, ao entrar em contato com o Ódio, que, como viu-se, é causa de todas as coisas que povoam o mundo, também é causa da corrupção delas. Isso dá-se porque Empédocles sugere que tem de haver uma alternância dos princípios no mundo, de maneira que ora haja o predomínio do Amor ora do Ódio e assim sucessivamente.

Contudo, Aristóteles acusa Empédocles de hesitar quanto à função dos princípios sem oferecer nenhuma causa para a alternância entre eles nem provar a necessidade dela. Mesmo assim, o Estagirita afirma que Empédocles foi o único entre os fisicalistas que defendeu sua doutrina sem se contradizer, pois defendeu que todas as coisas que provêm dos princípios Amor e Ódio são corruptíveis, menos os quatro elementos, água, terra, fogo e ar. Desse modo, a visão de Empédocles não traz nenhuma contribuição para resolver o problema inicial, isto é, explicar como, a partir dos mesmos princípios, Amor e Ódio, como ele supunha, podem gerar-se coisas corruptíveis e incorruptíveis.

A partir de 1000b21, Aristóteles passa a apresentar as dificuldades de supor que os princípios das coisas corruptíveis diferem dos princípios das incorruptíveis. O problema que surge a partir da consideração dessa suposição reside em saber se os princípios das coisas corruptíveis serão eles próprios corruptíveis ou não. O primeiro movimento da discussão desse problema apresenta as dificuldades da afirmação de que os princípios das coisas corruptíveis são corruptíveis. Contra essa posição, Aristóteles aduz dois argumentos, sendo que o primeiro consiste na afirmação que, se os princípios das coisas corruptíveis são eles próprios corruptíveis, então será forçoso admitir que há outros princípios que sejam causas deles e assim sucessivamente. Isso é insustentável em vista da regressão ao infinito que isso implicaria.

O segundo argumento aduzido por Aristóteles consiste em afirmar que, se os princípios das coisas são corruptíveis, então eles vêm a ser corrompidos em ato, mas, se eles se corrompem, não podem ser princípios, pois aquilo que não existe não pode causar nada. Desse modo, não é razoável sustentar que os princípios das coisas corruptíveis sejam eles próprios corruptíveis.

Assim sendo, se os princípios das coisas perecíveis devem ser incorruptíveis, com mais razão ainda os das coisas incorruptíveis devem sê-lo. Isso parece ser uma razão para crer que os princípios de todas as coisas devem ser incorruptíveis, mas, se for assim, o problema inicial volta a vigorar, pois, como já foi visto, não é possível esclarecer qual a causa de princípios incorruptíveis gerarem ora coisas perecíveis ora eternas.

Aristóteles encerra a discussão da décima aporia chamando a atenção para o fato que todas as dificuldades supracitadas acerca da hipótese em questão (a crença que os princípios de todas as coisas, perecíveis e eternas, são os mesmos) são escamoteadas pela maioria dos homens, pois ninguém sequer tentou provar

que tais princípios sejam distintos, estando a crença que os princípios são os mesmos para todas as coisas muito bem arraigada no senso comum.

Décima primeira aporia, B 4 1001a4-b25:

Mas a questão mais difícil de compreender e a mais necessária para conhecer a verdade consiste em saber se o Ser e o Um são substâncias das coisas e se o um é Um e o outro é Ser sem que cada um deles seja outra coisa ou se devemos perguntar o que é em definitivo o Ser e o Um, convencidos que subjaz a ambos outra natureza. Pois uns crêem que eles têm natureza do primeiro modo e outros, do segundo modo. Platão e os pitagóricos pensam que nem o Ser nem o Um são algo diferente, mas que a natureza de ambos é essa, supondo que sua substância é Um e Ser. Mas os que trataram da natureza pensam diferentemente. Empédocles, por exemplo, disse que é o Um, como se o reduzisse a algo mais conhecido; parece dizer que esse é o Amor (pois essa é, ao menos, a causa da unidade de todas as coisas). Outros dizem que o Um e o ser, de que as coisas consistem e foram engendradas, é o fogo e outros afirmam que é o ar. O mesmo ensinam aqueles que admitem uma pluralidade de elementos; pois necessariamente têm que contar o Um e o Ser tantas vezes quantas dizem que são os princípios. Mas, se alguém não admite que o Ser e o Um sejam tal tipo de substância, resulta que tampouco o será nenhum dos outros universais (pois eles são os mais universais de todos e, se não há um Um em si nem um Ser em si, dificilmente haverá alguma das outras coisas fora dos chamados singulares). Além disso, se o Um não é uma substância, tampouco, evidentemente, existirá um número como uma natureza separada das coisas (pois, o número consiste numa unidade e a unidade é precisamente uma classe do Um). Mas, se existe o Um em si e um Ser em si, sua substância será necessariamente o Um e o Ser, pois nenhuma outra coisa se predica universalmente a não ser essas.

Por outro lado, se existe um Ser em si e um Um em si, será muito difícil compreender como poderá existir fora dessas coisas algo distinto delas, ou seja, como as coisas serão mais de uma. Pois o que é distinto do ser não é; de modo que, segundo disse Parmênides, sucederá necessariamente que todos os seres serão Um e que esse será o Ser. Mas ambos os modos são difíceis. Pois tanto se o Um não é substância quanto se existe o Um em si, é impossível que o Número seja uma substância. Se não é, a razão já fora dada anteriormente. Se é, há uma dificuldade relativa ao Ser. Pois de onde procederá outro Um fora do Um em si? Seria necessário que não fosse Um. Mas todos os seres são um ou vários, cada um dos quais é um. Além disso, se o Um em si é indivisível, segundo Zenão, não será nada, (pois Zenão nega que o que não é somado nem subtraído, não fazendo nada nem maior nem menor, seja um ser, tomando como dado que o ser é uma magnitude; se é uma magnitude, é corpóreo, pois a magnitude tem ser em todas as dimensões. As demais magnitudes, quando acrescentadas de um certo modo, fazem algo maior, mas, quando acrescentadas de outro modo, não o fazem maior, por exemplo, um plano e uma linha quando acrescentados a algo o fazem maior, enquanto o ponto e a unidade não fazem, em sentido algum, nada maior. Embora Zenão considere o assunto de modo muito grosseiro, é preciso que haja algo indivisível de modo que se possa replicar a Zenão (pois, acrescentando-se o indivisível, não haverá nada maior, mas, sim, mais algo mais numeroso, aquilo ao que se acrescenta. Mas como a partir de tal Um ou de vários resultará uma magnitude? Seria como dizer que também a linha se compõe de pontos. Mas, inclusive se se supõe que o Número, segundo dizem alguns, gera-se do Um em si e de algum outro elemento não uno, ter-se-á que investigar porque e como o que é gerado será umas vezes número e outras vezes magnitude. Sendo assim, que o Não-um era a Desigualdade e sua própria natureza. Não está claro como do Um e dessa ou como de algum número e dessa podem gerar-se as magnitudes.

Essa aporia discute se o Um e o Ser são ou não substâncias das coisas.

Alexandre de Afrodísia, 223,7-14, afirma que o que Aristóteles deseja examinar é se Um e Ser são princípios pelo simples fato de serem o que são (sem estarem presentes em algumas outras coisas e sem se manifestarem na natureza das coisas de que são predicados) ou se há alguma outra natureza subjacente a eles, a qual

seria princípio e substância das coisas. Neste último caso, deve-se perguntar se no fogo, no ar ou nalguma outra coisa ou em várias outras coisas estão presentes o Um e o Ser enquanto seres subjacentes.

O Estagirita crê que a discussão dessa aporia é de extrema importância porque concerne ao Ser, porque da sua resolução depende a possibilidade ou não dos números serem princípios e elementos das coisas e porque, finalmente, tange também à questão do conhecimento dos inteligíveis e das primeiras causas dos seres, sobre o que é sempre muito difícil de se estabelecer a verdade.

Se Ser e Um estão entre as coisas, então há duas alternativas: ou eles existem como substância ou existem como um atributo da substância. Aristóteles passa então a discutir as diferenças entre as opiniões daqueles que sustentam que Ser e Um são coisas que existem por si mesmas, isto é, são ontologicamente separadas das coisas sensíveis. Platão e os Pitagóricos afirmam que Ser e Um não estão presentes nas coisas como algo subjacente, mas, antes, os consideram como a substância ou a essência de muitas coisas.

Por outro lado, os fysicalistas, entre os quais está Empédocles, supõem que há algo subjacente ao Ser e ao Um que está presente neles. Empédocles afirma que o que subjaz ao Uno é o Amor e o predica do Uno, tornando o Amor a causa de tudo aquilo que é uma coisa. Outros fysicalistas, tal como Heráclito, postularam o fogo como o elemento que subjaz ao Ser e ao Um, outros postularam o ar, tal como Anaxímenes.

Após apresentar as diferentes visões sustentadas acerca da natureza do Ser e do Um, Aristóteles passa propriamente à discussão da aporia, aduzindo, em primeiro lugar, argumentos que poderiam sustentar a tese que Um e Ser são substâncias ontologicamente separadas. O primeiro argumento consiste em alegar que, se Ser e Um são os predicados universais em mais alto grau em função de

serem predicados de absolutamente todas as coisas e se eles não forem substância, então será forçoso admitir que nenhum dos outros universais (os quais se aplicam a um conjunto mais reduzido de coisas) poderá existir.

Segundo Alexandre, 224,31-37, Aristóteles passa a considerar, em 1001a24, que, se o Ser não é substância, então torna-se inviável que o Número em si o seja. Pois um número é a combinação de unidades e a unidade é a mesma coisa que o Um; portanto, se o Um não é substância, então nenhuma unidade o será e, assim sendo, nenhuma substância será número. Dessa maneira, só restará ao Um ser um acidente dela.

Em 1001a30, Aristóteles inicia a argumentação contra a postulação do Um e do Ser como substâncias separadas. Ele afirma, primeiramente, que, se tais coisas são por si mesmas substâncias, então será muito difícil compreender como pode haver outras coisas distintas delas, pois, conforme Parmênides afirma, não há nada fora do Ser e, assim sendo, aquilo que é distinto do Ser não é, tendo-se de admitir necessariamente que todos os seres serão o Um e que este será o Ser. E o mesmo problema deve se impor no caso da aceitação da existência do Um em si, pois também não poderia haver uma outra unidade distinta do Um em si e, sendo assim, as muitas coisas que podem ser observadas não podem ter unidade e, portanto, não podem existir. Contudo, se se admite a existência de algo distinto do Um em si, outra dificuldade apresenta-se, a saber, que deve haver algum outro elemento material distinto da unidade e, conseqüentemente, distinto do ser. Dessa maneira, tem de se aceitar que há uma multidão de coisas dessa unidade (o elemento material) distinta do Um em si, porque todas as coisas devem ser unas, mas, se tal elemento material é distinto do Ser e do Um, então as coisas constituídas a partir dele não podem ser nem unas nem seres.

Em 1001b7, Aristóteles visa a criticar a posição de Zenão de Eléia sobre o Um, suscitando a questão de como pode o Um ser indivisível sob todos os aspectos, ou seja, não ser uma grandeza ou magnitude e, ao mesmo tempo, ser princípio da magnitude.

Segundo Zenão, o Um é indivisível (sem magnitude) e, sendo assim, ele não é nada, pois aquilo que, quando adicionado a uma grandeza contínua, não é capaz de torná-la maior e, quando subtraído dela, não é capaz de diminuí-la não pode ser considerado algo existente. Aristóteles pretende mostrar que o erro de Zenão consiste em considerar que, do fato do Um em si não ser uma grandeza contínua, não ser um corpo, segue-se que o Um em si não seja nada. Entretanto, Aristóteles diz que ele pode ser considerado algo no sentido em que, acrescido a um número, ele torna este número maior, sendo necessário notar que números não são corpos. Desse modo, a visão de Zenão não é capaz de explicar como o Um em si pode ser princípio das grandezas contínuas.

Tomás de Aquino, §499, diz que Aristóteles apresenta, em 1001b17-19, uma dificuldade que permanece diante da posição defendida pelos platônicos, pois eles afirmam que o Um, sendo indivisível, é causa não só do número, o qual é uma pluralidade, mas também da quantidade contínua. Portanto, se isso é mais certo do que considerar que o um, quando acrescentado a uma coisa, teria de fazê-la maior, tal como é o caso quando acrescentado aos números, então torna-se difícil saber como é possível para uma quantidade contínua poder ter como princípio uma Unidade indivisível desse tipo.

Aristóteles encerra a décima primeira aporia suscitando a dificuldade concernente à postulação que o número tem como princípio a combinação do Um indivisível com algo que não é um, mas que participa do um sendo um certo tipo de natureza material. Desse ponto de vista, persiste a dificuldade de saber como aquilo

que vem a ser a partir da união do Um e de um elemento material ora pode causar um número, ora uma quantidade contínua. Tal dificuldade pode tornar-se ainda mais aguda se essa natureza material que não é o Um for identificada à Desigualdade em si, a qual é assim considerada pelos platônicos em função de ser implicada pela extensão contínua, pois seria muito mais difícil explicar como da combinação dela com o Um em si poder-se-ia gerar, além de quantidades contínuas, também números, já que a hipótese que números e grandezas contínuas sejam provenientes dos mesmos princípios não parece sustentável.

Décima segunda aporia, B 5 1001b26-1002b10:

Uma questão conectada a essas é se os números, os corpos, os planos e os pontos são ou não substância. Pois, se não são, não se consegue ver o que é o Ser e quais são as substâncias das coisas. Pois afecções, movimentos, relações, disposições e proporções não parecem significar a substância de nada (pois sempre se dizem de algum sujeito e nunca são algo determinado). Em relação às coisas que principalmente pareciam significar uma substância – a água, a terra, o fogo e o ar, dos quais os corpos compostos consistem – seu calor ou frio e as demais propriedades semelhantes são afecções, não substância, e só o corpo que sofreu essas coisas subsiste como um ser real e uma substância. Mas o corpo é, sem dúvida, menos substância que o plano e este menos que a linha e esta menos que a unidade e o ponto; pois por essas coisas se define o corpo e elas parecem poder existir sem o corpo, mas é impossível que o corpo exista sem elas. Por isso, a maioria dos filósofos e, dentre esses, os mais antigos, acreditavam que a substância e o Ser eram o corpo e que as demais coisas eram afecções dele, de modo que os princípios dos corpos eram também princípios dos seres. Mas os posteriores e considerados mais sábios que aqueles acreditavam que eram números. Assim, pois, segundo dissemos, se não são substância essas coisas (pois é impossível que existam nos sensíveis), não haverá nenhuma substância. Além disso, todas essas coisas são indubitavelmente divisões do corpo; uma, segundo a latitude, outra, segundo a profundidade e outra, segundo a longitude. Além disso, no sólido está igualmente presente qualquer figura. De modo que, se não há um Hermes na pedra, tampouco haverá no cubo a metade de um cubo como algo determinado. Por conseguinte, tampouco haverá plano (pois, se houvesse um qualquer, haveria também um que delimite a metade do cubo; e o mesmo pode dizer-se da linha, do ponto e da unidade, de modo que, se o corpo é substância em mais alto grau e essas coisas são mais que ele, mas não existem nem são substância, não conseguimos ver o que é o Ser e qual é a substância dos seres. Pois, além das coisas ditas, também o que é relativo à geração e à corrupção resulta irracional. Admite-se, geralmente, que, se a substância que antes não existia, mas agora existe e a que existia antes deixa de existir depois, elas sofrem essas mudanças com a geração e a corrupção. Mas os pontos, as linhas e os planos, que umas vezes são e outras não, não podem gerarem-se nem se corromperem. Quando os corpos se unem ou se separam simultaneamente produz-se, algumas vezes, um só plano, outras vezes, dois, respectivamente. De tal forma que, depois de ter-se unido, já não existe, mas se corrompeu e, depois de divididos, existem os que não existiam antes (pois, certamente, o ponto, que é indivisível, não se dividiu em dois). Se se geram e se corrompem, a partir do que se geram? Mas sucede quase o mesmo que com o instante presente no tempo. Pois tampouco esse pode gerar-se nem se corromper e, contudo, sempre parece ser outro, não sendo nenhuma substância. É evidente que ocorre o mesmo com os pontos, as linhas e os planos; pois o mesmo argumento se aplica, pois todos são igualmente ou limites ou divisões.

Tal aporia questiona se os números e as grandezas contínuas, tais como os corpos, as superfícies, as linhas e os pontos são substância.

Tal aporia divide-se em dois passos argumentativos. No primeiro, Aristóteles apresenta argumentos a favor da tese que os números e as grandezas contínuas são substância e, no segundo passo, ele apresenta argumentos contra essa tese. O primeiro passo, 1001b29-1002a14, é iniciado pelo seguinte argumento: se essas coisas não são substâncias, então é um problema saber que coisas o são, pois é evidente que as afecções, os movimentos, as relações e as disposições não parecem ser a substância de coisa alguma, tendo em vista que elas parecem ser predicadas de um substrato pertencente ao gênero da quantidade e não parecem significar uma coisa particular, isto é, algo subsistente por si mesmo, dado que sua natureza parece consistir numa espécie de relação. Já fogo, terra, água e ar, elementos dos quais muitos corpos são constituídos, parecem ser substâncias. Em tais corpos são encontradas certas disposições, a saber, o quente e o frio e outras afecções e qualidades desse tipo, as quais, como foi dito, não são substância. Portanto, somente o corpo tomado isoladamente destas qualidades poderia ser dito substância.

Segundo Tomás de Aquino (§§504-505), Aristóteles prossegue examinando aquelas coisas que parecem ser substância em maior grau do que corpo, a saber, a superfície, a linha e o ponto. Tais grandezas parecem ser substância em sentido mais pleno do que o corpo em função de duas razões. A primeira delas consiste em afirmar que aquilo pelo qual a coisa é definida parece ser substância, visto que a definição expressa a substância. Dado que o corpo é definido por uma superfície, tal superfície por uma linha e tal linha por um ponto, então, a superfície é a substância ou quiddidade do corpo e subseqüentemente das demais. A segunda razão afirma que, se a substância é o modo principal do ser em função da sua primordialidade e a superfície é naturalmente primeira em relação ao corpo, dado que ela pode existir

sem ele, mas ele não pode existir sem ela, então a superfície pode ser considerada substância em mais alto grau do que o corpo.

Aristóteles, em 1002a15-b10, desenvolve o segundo momento da discussão da aporia apresentando quatro argumentos contra a tese que os números e as grandezas contínuas sejam substância. O primeiro deles consiste em alegar que, se alguém admitir que a extensão e os pontos são substâncias em maior grau do que os corpos, então estará supondo que coisas deste tipo (do tipo das grandezas contínuas) não são substâncias, dado que os pontos, as linhas e as superfícies existem enquanto delimitam um certo corpo e nele existem somente em potência e não em ato.

O segundo argumento consiste em considerar que todas as coisas mencionadas acima parecem ser certas dimensões de corpos, cada uma do mesmo modo que a extensão é a dimensão da superfície, a profundidade do sólido, o comprimento da linha. Mas, dado que as dimensões de um corpo não são substâncias, tais coisas não são substâncias.

O terceiro argumento afirma que qualquer figura pode ser apreendida a partir de um corpo sólido de acordo com a dimensão presente potencialmente neste corpo. Portanto, não é o caso que os números e as grandezas contínuas encontrem-se atualmente presentes nos corpos, mas, sim, em potência, e, também por esta razão, tais coisas não são as substâncias dos corpos.

O Filósofo prossegue afirmando a impossibilidade dos números e das grandezas contínuas serem substâncias, visto que não é razoável atribuir a eles as características inelimináveis das substâncias sensíveis que são a geração e a corrupção, pois tais coisas não possuem matéria (a qual é condição necessária da mudança) como as substâncias compostas possuem, dado que elas são simples. Portanto, os números e as grandezas não são substâncias.

Décima terceira aporia, B 6 1002b12-32:

Em geral, pode suscitar-se a questão de por qual razão se deve postular outras coisas fora das sensíveis e os seres intermediários, por exemplo, as Formas que afirmamos. Pois se é porque as coisas matemáticas diferem das coisas aqui de baixo por alguma outra razão, mas, por serem muitas da mesma espécie, em nada diferem, de modo que seus princípios não serão determinados em número (como tampouco os princípios de todas as letras atuais são numericamente determinados, mas, sim, especificamente, a menos que alguém considere as desta sílaba particular ou esta voz determinada, cujos princípios serão determinados também numericamente – e o mesmo ocorrerá nos seres intermediários, pois também aqui são infinitas as coisas da mesma espécie), de modo que, se não há, além dos seres sensíveis e dos matemáticos, outros seres, os quais são chamados por alguns de Formas, não haverá substância uma em número, mas apenas em espécie.

Se isso se segue necessariamente, também será necessário, por causa disso, admitir que há Formas. Mesmo que não articulem bem seus partidários, é isso o que querem dizer e necessariamente terão de admitir isso: que cada uma das Formas é uma substância e nenhuma é por acidente. Mas se afirmamos que há Formas e que os princípios são um em número e não em espécie, já dissemos os absurdos que necessariamente se seguem.

Essa aporia questiona por que se deve postular outras realidades (as Idéias) fora das coisas sensíveis e dos Seres intermediários. Na primeira parte da aporia, o Filósofo apresenta argumentos a favor da necessidade da postulação das Formas separadas e, na segunda parte, argumentos contra tal necessidade.

No que concerne à primeira parte, 1002b14-25, o seguinte argumento é exposto: os objetos matemáticos diferem das coisas sensíveis, visto que eles são abstraídos da matéria sensível. No entanto, eles se assemelham às coisas sensíveis por serem, assim como aquelas que pertencem a uma mesma espécie, especificamente idênticos, mas numericamente distintos. E, se é verdade que os princípios das coisas sensíveis não são limitados segundo o número, mas somente segundo a espécie, então, o mesmo dar-se-á para os Seres intermediários. Ora, se é necessário que os princípios das coisas sejam absolutamente determinados, isto é, eles devem ser, ao mesmo tempo, específica e numericamente determinados, então faz-se necessário admitir Formas separadas, as quais, por sua vez, satisfazem essas duas determinações.

Aristóteles opera o segundo momento da discussão da aporia em 1002b25-30, afirmando que sustentar a existência de Formas separadas implica a admissão que os princípios das coisas sensíveis não são um apenas segundo a espécie, mas

também segundo o número, o que, por sua vez, como mostrou a discussão da oitava aporia, é insustentável.

Décima quarta aporia, B 6 1002b32-1003a5:

Em estreita relação com as anteriores está a questão de se os elementos existem em potência ou de alguma outra maneira. Pois, se existem de algum outro modo, haverá alguma coisa anterior aos princípios (pois a potência é anterior àquela causa e o que está em potência nem sempre chega a existir necessariamente daquele modo). Mas, se os elementos estão em potência, pode ocorrer que nenhum dos seres exista; pois, está em potência para existir inclusive o que ainda não existe, pois se gera aquilo que não é, mas não se gera nenhuma das coisas que não estão em potência para ser.

Essa aporia questiona se primeiros princípios existem em ato ou em potência. No primeiro momento da discussão, Aristóteles argumenta contra a hipótese que os princípios sejam em ato. Em relação a isso, ele alega que, admitindo-se que os princípios sejam em ato, então é forçoso admitir que há uma coisa anterior, dado que a potencialidade é um estágio necessariamente anterior em relação ao ato. Pois, se uma coisa existe em ato é porque, em primeiro lugar, ela pode existir, isto é, ela tem, em primeiro lugar, a potência de existir, mas disso não se segue que, se uma coisa é possível, ela tenha, necessariamente, que existir em ato. Portanto, é impossível a um primeiro princípio ser de outro modo que não em potência.

O segundo momento da aporia, exposto em 1003a2-5 argumenta contra a hipótese que os princípios sejam em potência, afirmando que, se eles fossem em potência, então nada existiria em ato, pois aquilo que ainda não existe em ato não pode ser causa e princípio de nada, a menos que o não ser fosse capaz de gerar o ser, o que é impossível. Portanto, se os princípios só existem potencialmente, não haveria nenhum ser em ato, dado que, se os princípios não existem em ato, eles não podem ser causa de nada.

Décima quinta aporia, B 6 1003a5-17:

Além dessas dificuldades, é necessário que se suscite outra dificuldade acerca dos princípios: se são universais ou como o que chamamos de singulares. Pois, se são universais, não serão substâncias, dado que nenhuma das coisas comuns significa 'um isto', mas um 'tal', mas a substância é 'um isto'. Mas, se for possível sustentar que o que é predicado em comum é 'um isto' e uma coisa, então Sócrates será muitos animais: ele mesmo, o homem, e o animal, dado que cada um deles indica 'um isto' e uma coisa. Então, se os princípios são universais, essas são as conseqüências.

Por outro lado, se tais princípios não são universais, mas singulares, não serão cognoscíveis (pois a ciência de todas as coisas é universal); de modo que deverá haver outros princípios, anteriores a eles: aqueles que se predicarem universalmente, se é que há conhecimento dos princípios.

Essa aporia questiona se os princípios são universais ou são semelhantes às coisas singulares. Em primeiro lugar, em 1003a8-12, Aristóteles argumenta contra a hipótese que os princípios são universais, alegando que não há predicado comum a muitas coisas que signifique uma coisa particular e determinada, subsistente por si mesma, sendo tal predicado atribuído de modo não essencial às coisas que podem subsistir por si mesmas. Aquilo que existe por si mesmo não pode ser algo que exista em muitos como é próprio das noções comuns, dos universais. Portanto, fica claro que uma coisa particular determinada e subsistente em si mesma não pode indicar um universal.

Aristóteles finaliza a discussão da última aporia, em 1003a12-17, afirmando que, se todas as ciências tratam dos universais e a elas não concerne o particular, então os princípios que não são universais não serão cognoscíveis em si mesmos. Portanto, é necessário que os princípios sejam universais para que possa haver conhecimento científico das coisas, já que eles são condição da cognoscibilidade delas.

3.2 – Sobre as Aporias do Segundo Grupo

Pode-se observar que as aporias que Aristóteles apresentou em B 3-6 são relativas a problemas acerca do conteúdo doutrinário da Ciência buscada, as quais são dificuldades que se seguem caso se suponha que a Filosofia Primeira seja

possível. Tais aporias não põem em xeque a possibilidade mesma da Ciência buscada, ao contrário das que foram chamadas de fundamentais, às quais, se não for dada uma determinada resposta que exclua, de necessidade, qualquer outra alternativa, então é impossível de antemão que tal ciência possa vir a ser estabelecida. A irresolução dessas dificuldades fundamentais impedem-na de satisfazer os requisitos do conceito de cientificidade em questão, a saber, uma Ciência Primeira na medida em que trata dos princípios e causas absolutamente primeiros e universais do ser enquanto ser, do ser primeiro, da substância.

Partindo da suposição que a ciência buscada é possível, as aporias do segundo grupo discutem o que, no mundo, pode vir a responder por tais conceitos fundamentais. O caminho através do qual isso é operado é a consideração de doutrinas específicas, as quais possuiriam maior ou menor plausibilidade de vir a preencher “materialmente” os conceitos fundantes da Filosofia Primeira, as noções de princípio e substância.

Nas aporias 6, 7 e 8, Aristóteles suscita as questões centrais da sua doutrina da substância realizada em Z e H (Θ estará em jogo explicitamente na aporia 14, em que pese a consideração da forma como princípio de substancialidade em mais alto grau do composto só ganhar inteligibilidade plena quando da identificação entre forma e ato, de um lado, e matéria e potência, de outro. Desse modo, a resposta aristotélica à pergunta o que é ser primeiro em sentido principal só far-se-á totalmente inteligível com a distinção entre ato e potência e a identificação, em Θ , desses princípios à forma e à matéria, respectivamente).

Ao longo desses livros, o Estagirita aponta que os elementos ou as partes materiais que constituem as coisas não são substância nem princípio de substancialidade (conforme Z 16-17 e H 1-2). Em Z 13, Aristóteles rejeita tanto a tese que os universais ou os gêneros supremos sejam substância (aporia 8) quanto

a que eles sejam princípio de substancialidade (aporias 6 e 7), rechaçando, dessa maneira, a tese platônica que as Formas são universais ontologicamente subsistentes e que eles respondam pelo princípio de substancialidade em mais alto grau das substâncias sensíveis. Dessa maneira, Aristóteles também rechaça a possibilidade de as coisas que Platão julga os princípios mais universais e subsistentes por si mesmas, o Um e o Ser (aporia 11), serem substâncias, assim como qualquer uma das Formas (aporia 13), negando que tais coisas possam ser substâncias.

Traçando um índice da resposta aristotélica sobre o que é substância e sobre o que é princípio de substancialidade em Z, pode-se dizer que Z 1 mostrou que a investigação acerca do ser enquanto ser é a investigação acerca da substância, ou seja, que a ontologia é ousiologia, em função da substância ser o modo principal do ser. Z 2 operou o mapeamento das opiniões sustentadas pelo senso comum ou por filósofos que precederam Aristóteles em resposta à questão o que é o ser, o que é a substância. Z 3 passou a expor um dos sentidos em que o ser substancial é dito, a saber, como 'sujeito' e, durante a análise deste sentido, na qual Aristóteles distinguiu a noção de substrato em matéria, forma e composto hilemórfico, a forma foi considerada como o princípio de substancialidade em mais alto grau do composto, renunciando-se já, assim, parte importante da doutrina aristotélica da substância.

A primeira parte de Z 3 caracteriza o substrato como sujeito último de predicação, aquilo de que tudo é predicado, não sendo ele próprio predicado de nada. A segunda parte do capítulo, iniciada em 1029a2, distingue a noção de sujeito em matéria, forma e o composto de ambas.

A partir dessas acepções, Aristóteles mostrará que: i) a forma é substancial em mais alto grau do que a matéria; ii) a forma é substancial em mais alto grau do

que o composto; iii) alguns afirmam que a matéria é ser substancial em mais alto grau; iv) a forma e o composto são substanciais em mais alto grau do que a matéria.

Aristóteles explica a superioridade da forma em relação à matéria e ao composto de matéria e forma argumentando, conforme expõe Tomás de Aquino em seu comentário (§1278), do seguinte modo: “o princípio especificador”, a forma, é primeiro em relação à matéria porque esta é um ser em potência cujo princípio de atualidade é a forma, ou seja, a matéria só é algo determinado quando enformada, isto é, a matéria só vem a ser um ser atual por meio da forma e, sendo assim, ela (a matéria) é substância num sentido derivado, pois dependente da forma, fazendo claro, dessa maneira, porque a forma é substância em mais alto grau do que a matéria. Já a forma é substância em mais alto grau do que o composto em função da constituição desse necessariamente envolver a matéria, o que já o torna refratário a uma determinação completa.

Aristóteles discute a seguir a tese daqueles que afirmam que a matéria é ser substancial em mais alto grau para mostrar que a caracterização do ser substancial como sujeito último de predicação não é uma condição suficiente (em que pese seja condição necessária). Mediante apenas essa cláusula <lógica>, não é possível estabelecer de modo completo o que seja o ser substancial, visto que essa cláusula, tomada separadamente, pode levar a equívocos tais como aqueles cometidos pelos que afirmam que a matéria é substancial no sentido mais verdadeiro do termo, pois, quando se opera a “retirada” ou abstração de tudo aquilo que é predicado de uma coisa, o que permanece, aparentemente, é a matéria. Todavia, já foram expostos acima os motivos pelos quais a matéria não pode ser substância e, assim sendo, cabe então estabelecer quais as outras cláusulas ou requisitos devem ser preenchidos para que algo possa ser considerado ser substancial, dado que, somente pelo requisito já trazido à baila, parece não restar

nada além da matéria. Dito isso, Aristóteles prossegue por análise e eliminação daquilo que constitui aquelas coisas que são consensualmente consideradas substância, os corpos naturais. Desse modo, o Estagirita segue afirmando que certas afecções dos corpos, tais como 'frio', 'quente' e coisas semelhantes evidentemente não são substâncias, assim como certas atividades tais como geração, corrupção (movimentos substanciais) e os demais tipos de movimentos (qualitativo, quantitativo, local), bem como os princípios desses movimentos tampouco são substância. Também as dimensões dos corpos sensíveis, largura, profundidade, comprimento não são substância, mas, sim, quantidades referentes ao sujeito e, por isso, não podem ser tomadas absolutamente, isto é, não podem ser consideradas subtraindo o fato que a existência delas depende do sujeito que possui tais dimensões, pois, caso contrário, isto é, se forem tomadas absolutamente e julgadas como podendo ser subtraídas, realmente, do sujeito e não apenas por um exercício de abstração, então chegar-se-á à conclusão, já mostrada impossível, que a substância é o que resta dessa subtração, a matéria.

Aristóteles dá continuidade à sua argumentação afirmando que os filósofos que o precederam incorreram em erros como os supracitados por desconhecerem a natureza da forma, por ignorarem sua natureza distinta da natureza da matéria. O Estagirita vai mais longe e afirma que eles não ignoram somente a natureza da forma, mas também da própria matéria, visto que toda matéria encontra-se sempre determinada por uma forma, já que, para Aristóteles, o mundo não dispõe de uma matéria prima amorfa e, conseqüentemente, ignorando a natureza da forma não há como ser conhecedor da natureza da matéria, pois nas coisas mesmas (nos corpos sensíveis) matéria e forma estão conjugadas de modo indissociável só sendo separadas quando tais coisas deixam de ser o que são, quando elas se corrompem. Dado que os filósofos que o precederam ignoram, segundo Aristóteles, o que seja a

matéria, faz-se necessário, então, estabelecer qual é a sua natureza. Sendo assim, a partir de 1029a20, o Filósofo diz, de acordo com a sua doutrina, o que, de fato, a matéria é.

A caracterização da matéria, operada adiante, a torna completamente inapta ao título de ser substancial em sentido primeiro: ela é incapaz de existir por si mesma separada da forma que a determina, assim como, conforme Aristóteles expôs em E 2-3, um acidente não pode existir separadamente da substância, mas ela pode existir sem ele. No entanto, deve-se observar uma segunda característica da matéria, a de poder existir somente enquanto parte de um composto e, desse modo, também é imprescindível notar que a forma do composto, por sua vez, não pode existir separadamente do composto do qual ele é forma. Por isso, pelo menos no âmbito das substâncias sensíveis, a forma não pode existir sem a matéria no mesmo sentido em que a substância sensível pode existir sem este ou aquele acidente, sem, no entanto, poder existir sem nenhum acidente.

Fica claro, pelos argumentos listados acima, que é impossível à matéria ser separável e determinada por si mesma, visto que toda determinação que ela pode comportar lhe advém em função da forma do composto de que ela faz parte. Dessa maneira, até aqui, os requisitos que uma coisa deve preencher para ser considerada substância são: i) não ser predicada de nenhuma outra coisa, mas as outras coisas serem predicadas dela (ser sujeito último de predicação); ii) ser algo determinado; iii) ser separável no sentido de poder existir por si e não por outro. Aquilo que preenche tais requisitos para o posto de ser substancial é o composto de matéria e forma, mas, dado que a forma tem primazia sobre ele em função das razões já formuladas na primeira parte de Z 3, ela é ser substancial em sentido primeiro.

Aristóteles afirma que a investigação sobre a natureza da forma é a mais complexa de todas e deve ser operada ainda mais porque a investigação acerca das

substâncias compostas pertence ao âmbito da Física. O Estagirita crê que uma investigação mais acurada da forma responderá se poderá haver (e deverá haver) uma substância outra do que aquelas tratadas pela Física. Essa investigação acerca da forma abrirá caminho para a substância não sensível, a qual é condição de possibilidade da *Metafísica*, pois sem a postulação de tal substância a Física daria conta de todo o real, nesse caso, o mundo povoado pelas substâncias sensíveis.

Z 4-6 dedicam-se à análise do primeiro candidato a ser substancial em sentido principal, reputado na abertura de Z 3, a *quiddidade*, de um ponto de vista lógico. Esses capítulos tratam de estabelecer as condições lógicas necessárias para a expressão da essência a partir da análise do que ela é e a que coisas pertence, chegando à conclusão que somente as substâncias possuem, em sentido próprio, essência: assim, do ponto de vista das predicções essenciais, o ser primeiro, a substância é (idêntica) a sua *quiddidade*. Z 6 mostrou que *quiddidade* ou o princípio de determinação e inteligibilidade das coisas não é e não pode ser distinto das coisas de que é princípio de determinação, ao contrário do que queria Platão. O ser primeiro é aquilo que é separado no sentido em que para ser não depende da existência de nenhuma outra coisa, ou seja, tem ser por si em contraposição ao ser segundo, o acidente, que não possui ser por si mesmo, possuindo seu ser de maneira dependente e parasitária em relação ao ser de outro, à substância, ao ser primeiro. Essa característica de 'ser separado' do ser primeiro não implica e não pode implicar, segundo a concepção aristotélica, a não-identidade entre a coisa e seu princípio de determinação, entre a coisa e sua *quiddidade*, sua essência. Já Platão, como mostraram os argumentos de Z 6, faz a característica da separação daquilo que é princípio de determinação e inteligibilidade das coisas, as Essências, implicar a não-identidade entre a Essência universal e as coisas particulares que imitam imperfeitamente essa Essência. Aos olhos de Platão, há motivos para admitir

a implicação das teses da separação e da não-identidade em função da transitividade da relação de identidade¹⁷.

Aos olhos de Aristóteles, tal teoria platônica parece ser não só errônea, mas também supérflua; ele já havia dito, em Δ 6, que é preciso distinguir os aspectos ou sentidos em que coisas são ditas idênticas. Assim, sob o aspecto da definição (a qual, em Z 4-5, foi caracterizada como aquilo que expressa a essência), Maria, João, José são o mesmo, ou seja, enquanto eles são seres humanos, isto é, animais racionais, eles são idênticos, mas do ponto de vista do substrato eles são diferentes, eles são coisas numericamente distintas, cujo princípio de individuação é a matéria de cada um, que possuem a mesma forma ou *quiddidade*, ou seja, são três indivíduos que pertencem a mesma espécie. Esse é o ponto a partir do qual Aristóteles responderá à questão da aporia 9: se os princípios das coisas possuem unidade específica ou numérica.

Ao fim do conjunto de capítulos em que fora discutida (logicamente) a noção de *quiddidade* sob a perspectiva das substâncias sensíveis, pode-se observar que a *quiddidade* de uma coisa é sujeito último de predicação e a forma da coisa, sendo esses três termos – *quiddidade*, sujeito último de predicação, forma – co-referenciais a uma única e mesma coisa: o ser substancial em sentido primeiro.

No entanto, causa certa estranheza que (dada a natureza do mundo sensível, povoado por particulares, os quais são sempre compostos hilemórficos) o ser primeiro, para uma substância sensível, não seja o composto hilemórfico, mas antes a forma, já que o que há no mundo sensível é única e exclusivamente substâncias particulares compostas, cujas formas não subsistem independentemente dos compostos de que são princípio.

¹⁷ Conforme já fora exposto no segundo capítulo dessa dissertação, quando da discussão da quinta aporia, (ver p.66-67).

Pode-se notar que, com a eleição da forma como ser primeiro, Aristóteles está visando ao que na substância sensível responde pelo seu princípio substancial, por aquilo que a faz ser exatamente o que ela é. A forma faz as vezes desse princípio de determinação substancial por ser em virtude dela que o composto é algo determinado, portanto, possuidor de uma quiddidade: só a forma é capaz de preencher o requisito, o qual fora a noção fundante da discussão ontológica, de “ser por si”, pois a matéria não é ser por si, mas apenas em função da relação que ela mantém com outro ser, a forma. A forma é princípio de determinação e atualidade do composto, enquanto a matéria é princípio de indeterminação e potencialidade. Assim, o composto hilemórfico é ser primeiro em sentido mais fraco do que a forma é ser primeiro, pois o fato de ele possuir matéria o impede de fazer as vezes daquilo que responde, em primeiro lugar, pelo princípio de determinação substancial da coisa.

Outro problema, intrinsecamente ligado ao de por que o composto hilemórfico não é ser substancial em sentido primeiro, parece surgir quando da identificação do ser primeiro, a forma ou quiddidade, com o sujeito último de predicação (o qual, como se viu, é condição necessária, mas não suficiente do ser primeiro), pois como se explica que a essência, sendo sujeito último de predicação, seja, então, predicada da matéria na medida em que é afirmada de um indivíduo, de um substrato, como, por exemplo, no caso de “Sócrates é um animal racional”? No entanto, isso só gera um problema se não se leva em conta o comportamento lógico da essência caracterizado em Z 4-6: os juízos de essência representam uma relação de identidade entre aquelas coisas que figuram gramaticalmente como sujeito e predicado. Num juízo essencial, a quiddidade, a forma, é “predicada” do substrato e, portanto, da matéria, já que ele é um composto de matéria e forma, única e exclusivamente no sentido em que a forma é aquilo em função do que a matéria é o

que é. Assim, dizer que a quiddidade é “predicada” da matéria é dizer que a forma é aquilo pelo qual a matéria é algo determinado, figurando, desse modo, como causa e princípio especificador do substrato.

Em relação à aporia 10, num breve índice de Z 7-9, pode-se dizer que Aristóteles considera forma e matéria como os princípios das coisas geradas e corruptíveis e das não geradas e incorruptíveis (como os astros celestes) ¹⁸ e que tais princípios são eles próprios não gerados e incorruptíveis. Em Z 7, Aristóteles distingue as várias formas do vir a ser (o qual é, ao lado da corrupção, movimento ou mudança segundo a substância) e suas condições. A geração pode ser natural, técnica, espontânea ou casual, e todas elas exigem alguma coisa de que elas provêm, um agente e um fim (exceto a casual). No caso da geração natural, aquilo a partir do que a coisa vem a ser, o agente e o fim são coisas naturais e têm a mesma forma do ser gerado, como, por exemplo, homem gera homem, plantas geram plantas e assim por diante. As gerações técnicas são produções. A forma dos produtos existe previamente no intelecto do artífice antes da produção ser levada a cabo. As gerações espontâneas são explicadas por Aristóteles mediante uma comparação com um exemplo da produção, o restabelecimento da saúde. Quando o restabelecimento da saúde vem a ser espontaneamente, os princípios a partir do qual ela vem a ser são os mesmos que quando ela vem a ser por arte. A diferença entre esses dois modos de geração reside no fato que os princípios que regem ambos esses processos têm sua ordem de ocorrência invertida. Os princípios que regem as produções são o pensar e o fazer, necessariamente nessa ordem, pois primeiro é preciso que o médico pense como curar o doente para depois aplicar o tratamento que fora determinado pelo seu conhecimento técnico. A geração da

¹⁸ Com exceção do primeiro motor imóvel (não gerado e incorruptível) que é forma pura, totalmente desprovido de matéria.

saúde se dá espontaneamente quando alguém produz calor por fricção do corpo sem conceber, previamente, a saúde como a finalidade do ato de friccionar e, portanto, sem conceber previamente o ato de friccionar como meio para a obtenção da saúde. Dessa maneira, na geração espontânea, o fazer precede o pensar, pois só depois de ter sido produzida a saúde é que se pode conceber o que a causou. A geração casual é uma subespécie da geração espontânea que se restringe ao âmbito das ações humanas.

Para que qualquer um desses tipos de geração se dê, é necessário pressupor que os princípios da geração, forma e matéria, sejam eles próprios não gerados e incorruptíveis. A não gerabilidade e a incorruptibilidade desses princípios fazem com que eles sejam condição de possibilidade do devir na medida em que eles garantem a série das coisas geradas, pois, se a forma e a matéria não existissem previamente, elas deveriam, como qualquer outra coisa, ser geradas a partir de uma forma e de uma matéria anteriores e estas, por sua vez, de outras que lhes fossem anteriores e assim ao infinito. O que é gerado e corruptível é o composto de ambas, as substâncias sensíveis sublunares. O modo irreduzível como esses princípios são ao mesmo tempo unidos e distintos nas coisas compostas é aquilo que explica a unidade, a gerabilidade e a corruptibilidade dessas coisas.

Aristóteles preocupa-se em esclarecer que o fato de forma e matéria serem ingênicas e incorruptíveis não implica, de modo algum, a admissão das Formas platônicas. E que, sob a perspectiva platônica, não é possível explicar a unidade dos seres compostos mediante a relação que eles mantêm com algo que é distinto e ontologicamente separado deles.

Assim, Aristóteles alerta para os perigos de se tomar os princípios das coisas compostas como coisas subsistentes por si mesmas, tornando mais assentada a tese que forma e matéria não são coisas (que podem existir independentes do

composto hilemórfico que constituem), mas princípio de substancialidade das coisas compostas.

Aristóteles estabelece, nos livros dedicados ao estabelecimento da verdade sobre a natureza dos objetos matemáticos, M e N, que eles não são substância nem princípio de substancialidade. Assim, ele refuta definitivamente as teses pitagórico-platônicas, discutidas pela aporia 12, em favor da subsistência desses objetos. Essas teses são analisadas ao longo desses dois últimos livros da *Metafísica* tendo como pano de fundo a questão de saber se há substâncias não-sensíveis, a qual é engendrada a partir da consideração do que os predecessores afirmavam ser substância e princípio de substancialidade. Por isso, será objeto de discussão a tese platônica que os seres intermediários, os quais são objeto da Matemática, são substância e porque eles mantêm essa posição intermediária entre as Formas e os seres sensíveis. As Formas (refutadas na argumentação de Z, principalmente Z 13-16) são naturezas cuja postulação é questionada pela aporia 13 com vistas a responder à mesma questão que serve de pano de fundo à aporia 12: que coisas são consideradas pelos predecessores substâncias não sensíveis e em que medida seus argumentos devem ser adotados ou refutados para que se possa estabelecer a verdade acerca das coisas que eles julgam ser substâncias não sensíveis?

A prova da primazia absoluta do ato sobre a potência, em Θ 8, serve à solução da aporia 14. Z e H já anunciavam, posto que de maneira não totalmente acabada, que a forma, a qual é princípio de substancialidade em mais alto grau, deve ser justamente identificada ao ato, enquanto a matéria, que é ser em sentido secundário, em virtude de não ser nada de determinado por si mesma, mas somente em função da relação que ela mantém com a forma, é princípio de potencialidade. Assim, ser e ser princípio de substancialidade é, em sentido principal, ser em ato.

Em relação à aporia 15, dada a insistência com que Aristóteles rejeitou os universais platônicos como substâncias e princípios de substancialidade, dever-se-ia esperar que a forma fosse algo particular. No entanto, isso, aparentemente, traria uma conseqüência nefasta à teoria aristotélica, a saber, que não poderia haver ciência do princípio da substancialidade em mais alto grau, visto que só há ciência do universal.

O debate sobre o estatuto universal ou particular da forma está muito longe de um consenso e seria temerário ser taxativo em favor de qualquer uma dessas alternativas. Contudo, não parece ser esdrúxula (mas talvez seja inócua) a tese que a forma possa ser dita particular na medida em que existe tão somente em cada um dos indivíduos que pertencem à mesma espécie e, portanto, não possui existência ontologicamente separada de quaisquer particulares (conforme a doutrina professadamente estabelecida por Z 13). No entanto, a forma é universal na medida em que ela é assim considerada pelo intelecto humano, o qual só conhece por universais. Porém, ela só vem a ser considerada universalmente pelo intelecto porque ela é, em algum sentido, universalmente, ou seja, enquanto ela é, de maneira circunscrita a uma determinada junção do ser, em muitas coisas.

CONCLUSÃO

Esta dissertação tentou mostrar que as aporias dos livros B da *Metafísica* de Aristóteles podem ser divididas em dois grupos. Para tanto, tentou-se identificar uma regra para a divisão, bem como a justificção dessa regra, mediante a consideração do projeto da *Metafísica* e das quatro perspectivas em que ela se desdobra.

Tentou-se mostrar que os problemas de que B trata giram em torno de um pequeno número de conceitos, os quais, por sua vez, estão justamente em jogo quando do estabelecimento de cada uma das dimensões da Ciência buscada. Assim, tentou-se mostrar que as aporias de B discutem as noções centrais da Filosofia Primeira: causa e princípio, ser primeiro e substância.

No entanto, observou-se que esses problemas não envolvem tais conceitos do mesmo modo, mas de um duplo modo. O primeiro deles concerne aos problemas que põem em xeque a possibilidade mesma da Filosofia Primeira na medida em que a sua irresolução implica a inviabilidade dessa ciência. As aporias do primeiro grupo, 1-5, põem em dúvida a consistência do conceito de cientificidade em questão, o conceito de ciência dos princípios e causas absolutamente primeiros do ser enquanto ser, do ser primeiro. Esse primeiro grupo de aporias foi dito relativo à análise intensional ou formal do conceito de Filosofia Primeira. O segundo grupo de aporias foi afirmado relativo às questões que se seguem a partir da pressuposição que a Ciência buscada é possível, isto é, da pressuposição que seu conceito não é inconsistente. Essas aporias (6-15) discutem o que, no mundo, pode vir a estar pelos conceitos fundamentais da Filosofia Primeira e, nesse sentido, tais aporias foram ditas concernentes à análise extensional ou material do conceito dessa ciência.

Desse modo, este trabalho apostou que os livros que seguem B podem responder, de alguma maneira, por seu princípio de organização. Nessa medida,

também será forçoso aceitar o caminho inverso, a saber, que B pode ser considerado, de alguma maneira, um projeto ou programa para a *Metafísica* desenvolvida nos livros que o seguem. Essa “maneira” com que B foi dito fundado pelo projeto da *Metafísica* é justamente o fato de suas aporias envolverem os conceitos capitais da Filosofia Primeira e, pela consideração dessa mesma “maneira”, é que se poderia investigar se B é também (programaticamente) fundante em relação ao estabelecimento das questões às quais os demais livros da *Metafísica* formularão respostas.

Em que pese a investigação acerca da possibilidade desse caminho inverso não tenha sido objeto desta dissertação, parece que, se este trabalho conseguiu alcançar seu objetivo, de bem fundamentar, no projeto da *Metafísica*, uma regra para a divisão das aporias em dois grupos, então o primeiro alicerce, para que se possa tentar mostrar a unidade investigativa da *Metafísica* de Aristóteles, a partir de B, parece ter sido erigido.

Será objeto de um trabalho futuro investigar se B pode ser considerado, em alguma medida, programaticamente fundante em relação ao projeto da *Metafísica*, tal como fora desenvolvido pelos livros que o sucederam. Para tanto, será necessário considerar se Aristóteles resolve as aporias suscitadas em B ao longo desses livros. Para que a possibilidade da identificação das soluções das aporias possa ser fundada, caberá observar se há algo nas aporias de B que responda por uma base sólida capaz, de fato, de levar a reconhecer que uma determinada doutrina, defendida ao longo da *Metafísica*, consista numa resposta a um problema de B. Caso isso pudesse ser mostrado para cada uma das aporias, então se tornaria evidente a unidade investigativa da *Metafísica* em razão de o livro das aporias ser

um programa da investigação que será operada, no sentido em que responderia, de alguma forma, pelas doutrinas desenvolvidas.

Outro fator que não poderá deixar de ser observado é se, durante a construção de suas doutrinas, Aristóteles mantém as aporias de B como as principais dificuldades a respeito do ponto em discussão ou se outras aporias surgirão. Caso ocorra o aparecimento de novas aporias, caberá avaliar se o conteúdo delas está intrinsecamente vinculado ou não com o conteúdo das de B. Em caso afirmativo, ter-se-á de observar se as aporias de B envolvem o cerne do conteúdo da nova aporia ou se passam a envolver apenas um aspecto secundário ou derivado do problema.

Se for possível reconhecer uma base comum entre as doutrinas que Aristóteles defende e as questões suscitadas em B, o futuro trabalho terá ainda a tarefa de observar se o agrupamento proposto no presente trabalho resistirá frente a tal análise. Essa tarefa terá de tornar claro se a regra da divisão das aporias pode ser mantida e, em caso afirmativo, também estará mantida a sua justificação; caso a regra se mantenha, caberá ainda observar se cada uma das aporias permanecerá no mesmo grupo em que foi inserida.

Essa empresa não poderá ser levada a cabo a não ser mediante uma análise das doutrinas defendidas por Aristóteles em sua *Metafísica*, tendo como fio condutor as aporias de B. O resultado dessa análise fundamentará ou eliminará, em última instância, a possibilidade de considerar B como um projeto para a *Metafísica*. Ver-se-á, desse modo, se o futuro trabalho conseguirá alcançar como sua conclusão aquilo que figura como premissa no presente trabalho, a saber, que a *Metafísica* de Aristóteles não é um mero aglomerado de escritos, mas, sim, uma obra detentora de uma unidade investigativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APHRODISIAS, A. *On Aristotle Metaphysics 2 & 3*. [Translated by W. E. Dooley & A. Madigan]. London, Duckworth, 1992.

AQUINAS, T. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. [Translated by J. Rowan]. Chicago, Henry Regnery Company, 1961.

AQUINAS, T. *Exposition of Aristotle's treatise On the Heavens*. [Translated by R. F. Larcher and P. H. Conway]. Ohio, College of St. Mary of the Springs Columbus 19, 1964.

ARISTOTE. *La Métaphysique*. [Nouvelle édition entièrement refounde, avec commentaire par J. Tricot]. Tome I. Paris, Vrin, 1953.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. [Edición trilingüe por Valentín García Yebra]. Madrid, Gredos, 1998.

ARISTOTLE. *De Anima*. [Translated by R. D. Hicks]. New York, Prometheus Books, 1991.

ARISTOTLE. *Metaphysics*. [A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross]. 2 Vol. . Oxford University Press, 1997.

ARISTOTLE. *Metaphysics*. [Translated by W. D. Ross]. *Complete Works of Aristotle*, Vol. II. Jonathan Barnes (ed.). Princeton University Press, 1995, p.1552-1728.

ARISTOTLE. *Metaphysics – Books B and K 1-2*. [Translated with a commentary by Arthur Madigan]. Clarendon Aristotle series, Oxford, Clarendon Press, 1999.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. [Translated by W. D. Ross]. *Complete Works of Aristotle*, Vol. II. Jonathan Barnes (ed.). Princeton University Press, 1995, p.1729-1867.

ARISTOTLE. *On the Heavens*. [Translated by J. L. Stocks]. *Complete Works of Aristotle*, Vol. I. Jonathan Barnes (ed.). Princeton University Press, 1995, p.447-511.

ARISTOTLE. *Posterior Analytics*. [Translated by Jonathan Barnes]. *Complete Works of Aristotle*, Vol. I. Jonathan Barnes (ed.). Princeton University Press, 1995, p.115-166.

IRWIN, T. *Aristotle's first principles*. New York, Oxford University Press, 1992.

JAEGER, W. *Aristóteles – bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México, Fondo de cultura económica, 1995.

MANSION, A. *Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles*. In: ZINGANO, M. (Org.): *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo, Odysseus, 2005, p.123-176.

MANSION, S. Les apories de la Métaphysique aristotélicienne. In: *Autour d' Aristote*, recueil d'études offert à Mgr A. Mansion, Louvain, 1955, p.141-179.

OWEN, G. E. L. Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle. In: NUSSBAUM, M. (Ed.): *Logic, science and dialectic*. Ithaca/New York, Cornell University Press, 1986, p.180-199.

OWENS, J. *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.

PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e dialética em Aristóteles*, São Paulo, UNESP, 2000.

PORCHAT PEREIRA, O. Voltando à dialética de Aristóteles. *Analytica*, V. 8, nº1, Rio de Janeiro, UFRJ, 2004, p.143-188.

REALE, G. *Aristóteles – Metafísica: ensaio introdutório*. Vol.I, São Paulo, Loyola, 2001.

ROSS, W. D. *Aristóteles*. Lisboa, Dom Quixote, 1987.

ZINGANO, M. Dialética, indução e inteligência na aquisição dos primeiros princípios. *Analytica*, V. 8, nº1, Rio de Janeiro, UFRJ, 2004, p.27-41.

ZINGANO, M. A homonímia do ser e o projeto metafísico de Aristóteles. *Dissertatio*, nº. 5, Pelotas, UFPel, 1997, p.5-31.

ZINGANO, M. *Platão e Aristóteles – os caminhos do conhecimento*, São Paulo, Odysseus, 2002.