

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

Francisco Messias Cândido de Medeiros

**O PROBLEMA DA SEPARAÇÃO DA FORMA PELA RAZÃO A
PARTIR DA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES**

BELO HORIZONTE
2024

Francisco Messias Cândido de Medeiros

**O PROBLEMA DA SEPARAÇÃO DA FORMA PELA RAZÃO A
PARTIR DA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES**

Versão Final

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

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

100	Medeiros, Francisco Messias Cândido de.
M488p	O problema da separação da forma pela razão a partir da metafísica de Aristóteles [manuscrito] / Francisco Messias Cândido de Medeiros. - 2024.
2024	179 f.
	Orientador: Fernando Eduardo de Barros Rey Puente
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Filosofia – Teses. 2.Aristóteles. 3.Metafísica - Teses. 4. Substância (Filosofia) - Teses. I. Rey Puente, Fernando. II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

TO EIDOS TÔ LOGÔ CHÔRISTON ESTIN: o problema da separação da forma pela razão a partir da Metafísica de Aristóteles

FRANCISCO MESSIAS CÂNDIDO DE MEDEIROS

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

Aprovada em 17 de maio de 2024, pela banca constituída pelos membros:

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

Prof. Lucas Angioni (UNICAMP)

Prof. Gabriel Geller Xavier (UFOP)

Profa. Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)

Prof. Igor Mota Morici (CEFET-MG)

Belo Horizonte, 17 de maio de 2024.



Documento assinado eletronicamente por **Fernando Eduardo de Barros Rey Puente, Professor do Magistério Superior**, em 20/05/2024, às 10:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Igor Mota Morici, Usuário Externo**, em 20/05/2024, às 12:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Gabriel Geller Xavier, Usuário Externo**, em 20/05/2024, às 17:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Vivianne de Castilho Moreira, Usuário Externo**, em 20/05/2024, às 21:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lucas Angioni, Usuário Externo**, em 20/05/2024, às 22:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site
https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3239601** e o código CRC **5A78E723**.

AGRADECIMENTOS

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

Gratidão aos meus pais e demais familiares que, mesmo distantes, souberam apoiar os empreendimentos consolando e orientando nos momentos de descaminho. Com todos eles, sempre é possível aprender, sobretudo o que é a vida para além dos caminhos acadêmicos. Às vezes, sem perceberem, foram os únicos que acreditaram e me motivaram nessa empreitada do doutorado.

Gratidão à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) que acolheu o propósito e projeto acadêmico de pesquisa. Gratidão profunda ao Prof. Dr. Fernando Eduardo de B. Rey Puente, que desde o mestrado foi a pessoa mais próxima academicamente de mim, pela esmera orientação pautada na leitura atenta, na conversa clara e no aprofundamento da filosofia do grande Aristóteles. Sem dúvidas, um grande aristotélico com quem aprendi a sintetizar os pensamentos.

Gratidão à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo financiamento da pesquisa e pelo incentivo financeiro em contextos dramáticos e imprevisíveis.

Gratidão aos amigos de pesquisa pelas partilhas leves, pelos aprofundamentos filosóficos, sobretudo no *corpus aristotelicum*; pelos cafés e boas prosas que tornaram mais leve este caminhar acadêmico. Essa gratidão se estende aos anônimos que me acompanharam dia e noite e, às vezes, mesmo sem compreenderem o que eu estava pesquisando, incentivaram de um modo ou de outro.

Gratidão a mim mesmo, por não desistir e, mesmo nos percalços e descaminhos, desmotivações e querelas, mantive-me forte e caminhando. Para além de qualquer título que advenha desta tese, gratidão por ter permanecido com a mente aberta, disposto a cada dia manter-me disciplinado e fiel aos propósitos.

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

*Aos meus familiares que, sem perceberem,
foram os únicos que permaneceram na
motivação desta árdua tese.*

“Forma substancial não depende
Da matéria, porém com ela unida,
Específica virtude tem latente”

Dante Alighieri, Purgatório, Canto XVIII

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

Cora Coralina

RESUMO

Esta tese tem por objetivo compreender e explicitar a separação (*chôrismos*) da substância, mas sobretudo a separação *kata ton logon* da forma (*to eidos*) aristotélica a partir do método pelo qual opera o matemático. Com efeito, em três passagens fundamentais da *Metafísica*, Aristóteles afirma que a forma é separável (*Metaph.* Δ8, 1017b 24-26) e separável segundo a razão (*Metaph.* H1, 1042a 28-29; *Ph.* II 1, 193b 3-5). Alguns intérpretes e tradutores optam por traduzirem essa separação como separação definicional, lógica, conceitual ou pelo pensamento (*logô chôriston estin*). Não fazemos a distinção entre esses termos optando por sintetizar a expressão, por vezes, como separação lógico-racional ou separação pelo pensamento. Na primeira parte desta tese, apresentamos o *status quaestionis* que envolve o problema da separação e sua íntima relação com o da prioridade. Tentamos explicitar a querela fundamental de Aristóteles com seus adversários platônicos, bem como o modo pelo qual o próprio Estagirita assumiu para sua doutrina da substância a nota da separabilidade e da prioridade ontológica e lógica. Do mesmo modo, elucidamos alguns sentidos de separação que Aristóteles assume em sua filosofia. Na segunda parte da tese, trazemos alguns pressupostos fundamentais para afirmar a separabilidade da forma como, por exemplo, a presença do problema no livro das aporias (Beta da *Metafísica*), a noção de *tode ti*, bem como a discussão sobre definição e essência para enfatizarmos a pureza da forma atestada em *Metafísica* Z10-11. Na última parte da tese, tentamos evidenciar que a forma, além de ser compreendida como particular e universal, também pode ser melhor assumida como princípio de individuação. Chegando ao centro de nossa pesquisa, evidenciamos alguns aspectos gerais sobre a filosofia da matemática de Aristóteles para compreendermos, a partir do livro M (Mi) da *Metafísica*, o *status* ontológico dos entes matemáticos e o modo pelo qual aquele que os investiga opera na apreensão do conhecimento dos mesmos pelo método, por exemplo, da subtração (*aphairesis*) e por uma separação que considera seus aspectos *qua* entes matemáticos e não *qua* sensíveis. Tentamos, portanto, endossar que a mesma aplicabilidade pode ser executada no que tange à separação da forma *kata ton logon* por meio de uma espécie de subtração da matéria para defender a separação lógico-racional ou pelo pensamento da forma aristotélica.

Palavras-chave: Aristóteles. *Metafísica*. Substância. Separação. Forma.

ABSTRACT

This thesis aims to understand and explain the separation (*chôrismos*) of the substance, but especially the separation *kata ton logon* of the Aristotelian form (*to eidos*) based on the method by which the mathematician operates. Indeed, in three fundamental passages of *Metaphysics*, Aristotle states that form is separable (*Metaph.* Δ8, 1017b 24-26) and separable according to reason (*Metaph.* H1, 1042a 28-29; *Ph.* II 1, 193b 3- 5). Some interpreters and translators choose to translate this separation as a definitional, logical, conceptual or thought separation (*logô chôriston estin*). We do not make a distinction between these terms, opting to summarize the expression, sometimes as logical-rational separation or separation by thought. In the first part of this thesis, we present the *status quaestionis* that involves the problem of separation and its intimate relationship with that of priority. We try to explain Aristotle's fundamental dispute with his Platonic opponents, as well as the way in which the Stagirite himself assumed for his doctrine of substance the note of separability and ontological and logical priority. In the same way, we elucidate some meanings of separation that Aristotle assumes in his philosophy. In the second part of the thesis, we bring some fundamental assumptions to affirm the separability of form such as, for example, the presence of the problem in the book of aporias (Beta of *Metaphysics*), the notion of *tode ti*, as well as the discussion about definition and essence for let us emphasize the purity of the form attested in *Metaphysics* Z10-11. In the last part of the thesis, we try to highlight that form, in addition to being understood as particular and universal, can also be better assumed as a principle of individuation. Arriving at the center of our research, we highlight some general aspects about Aristotle's philosophy of mathematics to understand, based on the book M (Mi) of *Metaphysics*, the ontological status of mathematical entities and the way in which those who investigate them operate in apprehension knowledge of them through the method, for example, of subtraction (*aphairesis*) and through a separation that considers their aspects as mathematical and not as sensitive. We try, therefore, to endorse that the same applicability can be executed out with regard to the separation of the *kata ton logon* form through a kind of subtraction of matter to defend the logical-rational separation or by thinking about the Aristotelian form.

Keywords: Aristotle. *Metaphysics*. Substance. Separation. Form.

SUMÁRIO

SOBRE AS TRADUÇÕES	11
1 INTRODUÇÃO	12
2 O PROBLEMA GERAL DA SEPARAÇÃO	18
2.1 <i>Chôrismos</i> : de Platão a Aristóteles	18
1.1.1 Aristóteles: separação e prioridade.....	21
1.1.2 Prioridade ontológica e lógica da substância	32
2.2 A separação na filosofia de Aristóteles e seu <i>status quaestionis</i>	36
1.2.1 Separação pelo lugar	37
1.2.2 Separação ontológica.....	42
1.2.3 Separação quanto à definição	46
2.3 Z1-3: Os sentidos de substância e sua separabilidade	50
3 PRESSUPOSTOS PARA A SEPARABILIDADE DA FORMA	62
3.1 A oitava aporia de B (Beta) da <i>Metafísica</i>	63
3.2 A noção de <i>tode ti</i> para a forma aristotélica	81
3.3 <i>Metafísica Z</i> (Zeta): a definição que expressa a essência.....	89
3.4 <i>Metafísica Z</i> 10-11: sobre a pureza da forma	100
4 A FORMA SEPARÁVEL PELA RAZÃO (<i>CHÔRISTON KATA TON LOGON</i>)	110
4.1 Anamnese	110
4.2 A forma aristotélica: particular <i>e</i> universal	118
4.3 A filosofia da matemática de Aristóteles	135
4.3.1 O método de subtração e a separação pelo pensamento (razão)	144
4.4 <i>Metafísica</i> (Mi): o <i>status</i> ontológico dos entes matemáticos e sua separação.....	151
4.5 A aplicabilidade do método para a forma separável	160
5 CONCLUSÃO	166
REFERÊNCIAS	171

SOBRE AS TRADUÇÕES

Enquanto produzíamos esta tese doutoral, perdemos um grande aristotélico dos nossos tempos: o professor italiano Enrico Berti. São notáveis suas contribuições em vários campos da filosofia de Aristóteles. Em 2017 ele apresentou a comunidade filosófica com uma nova tradução da *Metafísica* pela editora Laterza. Como tributo a este grande pesquisador da filosofia do Estagirita, utilizamos nesta tese a sua tradução da *Metafísica*. Ela também foi cotejada, aqui e ali, com a tradução de Ross (1924) da edição Barnes (1991) e as traduções modificadas de alguns livros da *Metafísica* do Prof. Lucas Angioni. Todas as outras traduções dos textos de Aristóteles utilizadas vêm indicadas respectivamente em nota. Os livros M (Mi) e N (Ni) da *Metafísica*, quando citados, tem as traduções de Berti cotejadas de acordo com Julia Annas (1976).

1 INTRODUÇÃO

Enquanto penso em algumas motivações que pudessem justificar essa tese e a escolha de um tema tão discutido na literatura filosófica da antiguidade e dos dias de hoje, poderia imaginar o seguinte. Se pudséssemos enquanto estudiosos, leitores e curiosos da filosofia de Aristóteles lhe dirigir uma pergunta, esta poderia ser: “Qual seria, dentro da sua doutrina sobre a substância na *Metafísica*, o aspecto sobre o qual deveríamos dedicar a maior atenção de nossa parte?” Talvez ele hesitasse por um momento em fornecer uma resposta satisfatória. No entanto, acabaria por apontar, de algum modo, a nota da separabilidade com certa dose de convicção. E, decerto, explicar-nos-ia que escolheria esse aspecto a partir de duas perspectivas. Primeiro, pelo fato de não aceitar que seus oponentes concebessem uma ideia de separação que não poderia ser aplicada a realidades que não fossem as coisas sensíveis. E, segundo, por construir sua própria noção acerca da separação da substância. Se, no entanto, continuássemos indagando nosso filósofo, aceitando suas explicações sobre isso, e perguntássemos em que medida é possível dizer que a forma *qua* substância primeira e essência também é separável, talvez não houvesse da parte dele, pelo menos inicialmente, tamanha convicção como antes. Mas, cientes de que ele não deixaria os seus interlocutores sem uma resposta, ela também seria dada: ela é separável segundo a razão.

Desde que o percurso acadêmico foi iniciado, o tema da separação foi aquele que mais me inquietou, sobretudo a partir da pesquisa a nível de mestrado. E agora, na altura da corrida que foi alcançada, a separação tornou-se algo específico que precisaria continuar sendo aprofundado. Dessa maneira, o intuito e objetivo desta tese que ora pretendemos mapear, é tão somente levantar uma hipótese que seja razoável e compreensiva para elucidar mais e melhor a separação da forma aristotélica. É preciso considerar que, inicialmente, o objetivo se delineou de um modo, mas acabou por tomar outros caminhos e veredas, embora dentro do mesmo campo temático. Havíamos identificado a possibilidade de estabelecer alguma distinção acerca da separação *kata ton logon* da forma, atestada em algumas passagens (*Metaph.* Δ8, 1017b 24-22; H1, 1042a 28-29; *Ph.* II 1, 193b 3-5), partindo do modo pelo qual se opta por traduzir o *logos* nesse contexto. Desse modo, pensávamos que seria possível apresentar alguma explicação distinta entre separação racional e definicional. No entanto, foi identificado que tal distinção acabaria por se tornar se não anacrônica e inútil, desnecessária dado que essas duas traduções seriam como que dois rios que correm juntos e desaguam no mesmo oceano. Por conseguinte, embora o objetivo tenha permanecido o mesmo, a rota foi recalculada e outros caminhos se apresentaram com vistas a atingir o objetivo inicial.

Assim, a problemática que envolve esta tese parte da ocorrência do termo “separação” (*chôrismos*) e seus cognatos em algumas passagens no *corpus aristotelicum* que, por vezes, carece de explicação. O que, fundamentalmente, a separação pode significar para Aristóteles quando ela surge como uma característica da substância? Separação local, ontológica, definicional ou racional? Sabe-se que um dos principais ataques que Aristóteles empreende aos seus adversários, geralmente os platônicos, consiste exatamente naquilo que ele entende que eles fizeram, ou seja, em separar o que não é separável, a saber, as Formas. De tal modo que, por um lado, a separação pode advir com um aspecto negativo quando o intuito é criticar os adversários; por outro, ela é uma nota distintiva da substância e, desse modo, ocorre positivamente quando Aristóteles quer defender a separabilidade. Na interpretação recorrente do Estagirita, os platônicos defendiam uma separação de tipo ontológica que compunha o estatuto das Formas. Tal compreensão era adquirida a partir do teste da co-destruição (*synanairesis*) feita por eles a partir da relação de prioridade lógico-explicativa e relações de prioridade ontológica.

Algumas passagens do *corpus* mostram que Aristóteles admite e afirma a separabilidade da substância (*Metaph.* Z1, 1028a 33-34; Z3, 1029a 27-28; A1, 1069a 24). No entanto, surge um impasse diante dessas afirmações: o que significa nesses contextos, e de maneira geral, a separação da substância em Aristóteles? A definição de substância em determinados contextos implica mudança no aspecto ou no tipo de separação? O que significa dizer que se assume que separação está relacionada a existência independente? Que a substância, entendida como substância primeira no texto de *Categorias* e no sentido de *Metafísica Z*, é separada ontologicamente isso é um fato que implica dizer, que ela é independente em relação às demais categorias do ser e, em certa medida, em relação às demais substâncias. Para entender mais claramente a noção de separação, os intérpretes tomam o texto de *Metafísica* Δ11 em que Aristóteles fala sobre a prioridade natural e substancial (*Metaph.* Δ11, 1019a 1-4).¹

Um impasse se coloca diante da separação e dos resultados do livro Z (Zeta). Em tal texto, Aristóteles afirma que a substância primeira que ele busca, a partir de Z3, é a forma (*to eidos*²): “Por forma, quero dizer a essência de cada coisa e a substância primeira” (*Metaph.* Z7, 1032b 1-2).³ O impasse se coloca quando tomamos a separação como nota distintiva da substância. Sabe-se que o Estagirita elege a forma como substância primeira associada ao sentido de definição que expressa a essência (*Metaph.* Z4-6). A dificuldade recai, justamente, na separação da forma. As duas únicas passagens no *corpus*, salvo engano, em que Aristóteles

¹ Além disso, toma-se, paralelamente a esta, uma passagem de *EE*, A 8, 1217b 8-16 em que Aristóteles explicita, ao seu modo, o teste da *synanairesis* operado pelos platônicos, a partir do qual, estabelece-se a prioridade ontológica das Formas.

² Para os objetivos que pretendemos alcançar nesta pesquisa, é irrelevante a distinção que possa ser feita entre *eidos* e *morphê*. Penso que Aristóteles não distinguisse tecnicamente ambos os termos.

³ Tradução de: “εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν” (*Metaph.* Z7, 1032b 1-2).

atesta tal separação estão em *Física* II 1 e *Metafísica* H1. Na *Física* é dito o seguinte: “[...] a natureza dos que possuem em si mesmos princípio de movimento é a configuração e a forma, que não é separável a não ser pela razão” (*Ph.* II 1, 193b 3-5).⁴ Na passagem de H1 da *Metafísica* Aristóteles atesta: “É substância [...] a definição e a forma a qual, sendo certo isto, é separável pela razão” (*Metaph.* 1042a 28-29).⁵ Essa separação da forma podemos denominá-la como separação *kata ton logon*.⁶ O que, portanto, pretende-se explicar e compreender é, justamente essa separação disso que é formal, pois admiti-la implica alguns questionamentos.

Com efeito, a relação que a forma tem com a matéria, por exemplo, não é a mesma relação que a substância, no sentido de Z1, tem com as demais categorias. A relação forma e matéria é marcada, sobretudo, pelo comando daquela sobre esta e, nesse sentido, é preciso pensar sempre na forma imanente a um composto. A distinção, portanto, não é física, mas metafísica dado que não é possível separar a forma como se separa, por exemplo, o item *A* do item *B*. Aristóteles admite que a forma seja *separável* pela razão e isso, dito de outro modo, consistiria numa “separação metafísica”. Porém, o que significa separar pela razão algo que é formal e de que maneira isso se dá? Essa pergunta fundamental sendo respondida com uma hipótese não definitiva, mas proposta passível de ser revista, reformulada ou melhor compreendida, torna-se o escopo deste texto. E para atingir essa hipótese, foi proposto nesta tese um caminho que tentamos abrir em meio a essa floresta filosófica, por vezes, densa e escura. E de modo análogo ao que fez Myles Burnyeat (2001) traçando um mapa para *Metafísica* Z, também propomos um mapa-guia desta tese para o leitor. Organizamos, portanto, esse mapa-guia em três momentos que poderiam ser tidos como coordenadas, com vistas a chegar ao “tesouro” da compreensão filosófica sobre o problema discutido nesta tese.

No primeiro capítulo, então, é estabelecida um breve *status quaestionis* sobre as leituras e interpretações acerca da separação e seu problema geral, bem como o pano de fundo a partir do qual Aristóteles desenvolve a questão da prioridade ontológica e lógica na querela com os seus adversários platônicos. É notável o seu esforço para, a partir da sua perspectiva acerca da prioridade ontológica que os platônicos requeriam para as Formas, combater essa visão

⁴ Tradução de: “[...] ἡ φύσις ἂν εἴη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἢ μορφὴν καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστὸν ὄν ἀλλ’ ἢ κατὰ τὸν λόγον.” (*Ph.* II 1, 193b 3-5).

⁵ Tradução de: “ἔστι δ’ οὐσία [...] ἄλλως δ’ ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τότε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστὸν ἐστίν” (*Metaph.* H1, 1042a 28-31). Morrison (1985b, p. 154-155) acredita que essa separação da forma “é uma esquivia filosófica do Estagirita que limita ou é uma trapaça”.

⁶ Há várias possibilidades de tradução do termo que Aristóteles usa em *Metaph.* H1 para nomear a separação da forma, dado que *logos* é multifacetado. Ross (1924) escolhe “*formulated*” que soa como algo relativa à fórmula; Reale (1993) pode ser, entre as traduções disponíveis, a mais distinta: “*pensiero*”; Martínez (1994) opta por “*definición*”; Angioni (2005) traduz por “logicamente”; Berti (2017), tradução base utilizada, opta por “*discorso*” nesse contexto; Reeve (2016) escolhe “*account*”. Fundamentalmente, optamos por “razão” haja vista que, de certo modo, condensa todas essas opções já que todas elas estão dentro do mesmo campo semântico. De tal modo que diremos “separável segundo a razão”.

atribuindo a elas somente uma anterioridade lógica. Do mesmo modo, ele consegue confluír para a substância ambas as prioridades concedendo a ela um *status* completo, por assim dizer, haja vista que ela é anterior em todos os sentidos mencionados, a saber, epistemológica, ontológica, temporal e logicamente (*Metaph.* Z1). Diante disso, torna-se igualmente relevante mencionar as variadas interpretações e perspectivas que os comentadores e intérpretes de Aristóteles trazem acerca desse assunto. Tentaremos mostrar que, não obstante as importantes considerações sobre o problema da separação da forma, ela pode não ter sido explorada, esclarecida ou respondida de modo satisfatório. O problema é que nem o próprio Aristóteles explicou em detalhes o que ele quis dizer ao afirmar essa separação.

O leitor encontrará, outrossim, alguns sentidos positivos, talvez os mais importantes, de separação em alguns textos fundamentais do Estagirita: separação local, ontológica, definicional (e pela razão ou pensamento). Isso se faz necessário, também no confronto com as interpretações ao longo dos anos que foram fornecidas pelos intérpretes, haja vista que o filósofo não somente cria todo um aparato crítico em torno da separação quando combate seus adversários, como também apresenta o seu modo próprio de positivá-la em torno de sua filosofia da substância. Defendemos que esses sentidos, de algum modo, contribuem não somente para o entendimento geral dessa nota distintiva, como também auxiliam, de algum modo, no entendimento da forma separável. Mostramos, igualmente, que é preferível, embora essa distinção possa não parecer relevante, que a forma seja dita separável ao invés de separada. A primeira maneira de dizer isso significa, grosso modo, que ela é possível de ser concebida como se fosse separada, deixando entrever que ela não pode sê-lo de fato. O segundo modo revelaria, justamente, uma separação efetiva, diga-se, em ato algo que não seria próprio da forma, mas do composto (*synolon*).

Apresentamos também, ainda nessa primeira coordenada, os dois sentidos de substância que Aristóteles parece desenvolver, sobretudo em *Metafísica* Z1-3. Os intérpretes como que consagraram essas duas noções pela nomenclatura do sentido monádico (Z1-2) e do sentido diádico (a partir de Z3) da *ousia*. O primeiro é dito a partir de expressões como “este cavalo é substância”, “este homem Sócrates é uma substância”, “o sol é uma substância” e assim por diante. O segundo modo, o diádico, diz que *x é a substância de y* no sentido da essência (*to ti ên einai* – quididade). Defendemos que, embora ambos os sentidos se sobreponham e se complementem no livro Z, Aristóteles pareça conceder uma maior ênfase e prioridade ao sentido diádico chegando, inclusive, a afirmar que é a forma que pode ser dita substância primeira e essência. Isso incide, portanto, no nosso objetivo ao aceitar que o sentido monádico possa ser interpretado como separação ontológica, mas o mesmo não se poderia dizer exclusivamente sobre a forma.

Na segunda coordenada apresentada no seguinte capítulo, tentamos mostrar algumas ideias gerais acerca da doutrina da substância *qua* forma como pressupostos para o que virá a seguir. Em primeiro lugar, tentamos mostrar que o problema da forma separável, já fora esboçado por Aristóteles como um problema propriamente seu, não obstante também sua aplicabilidade no contexto platônico, presente no livro das aporias (*Metaph.* B), mais especificamente na oitava da lista dos impasses. Do mesmo modo, faz-se necessário explicar brevemente a nota que é paralela à da separação, a saber, o que chamamos de determinidade da substância expressa pela característica do *tode ti* e ver sua aplicabilidade na forma. Como estamos lidando com o aspecto formal da substância composta, é de suma importância compreender em que medida ela expressa a essência por um enunciado definitório que tem como ponto distintivo o da unidade (*Metaph.* Z4-6). Isso contribui para entender, igualmente, o que tentamos defender acerca de que, em tal enunciado definitório, não aparece a porção distintiva de matéria. Mas isso somente é possível mediante o esclarecimento de qual noção tomamos do composto mencionado por Aristóteles. Defendemos, portanto, que o *synolon* pode ser visto como contendo matéria, como de fato contém (sentido físico), mas que o filósofo parece priorizar o sentido mais formal do composto. E se isso é assim, então no enunciado definitório não aparece a porção de matéria que, diga-se de passagem, tem um caráter incognoscível e potencial. Para isso, exploramos algumas passagens de Z10-11 sobre o que chamamos de pureza da forma aristotélica.

Com todos esses pressupostos no horizonte da questão, o leitor se depara, finalmente com a última parte do mapa apresentada nesta tese. Assim, no terceiro capítulo consideramos necessário fazer um apanhado numa espécie de anamnese nos resultados de cada capítulo anterior recolhendo, portanto, os principais resultados obtidos. Para tentarmos encontrar uma hipótese razoável que esclareça o modo pelo qual se possa entender a separação da forma, precisamos mostrar a acalorada querela sobre a forma ser individual ou universal na filosofia aristotélica e nas discussões dos intérpretes. Com efeito, alguns defendem que a forma é individual e outros que a forma é universal.⁷ Pretendemos defender o ponto de que a forma pode ter ambas as perspectivas, de tal modo que ao invés de apostarmos que ela é individual *ou* universal, a forma seria individual *e* universal. Em vista do que pretendemos propor na última parte do último capítulo, faz-se mister apontar que a forma é sempre dita de um indivíduo determinado (*tode ti*). Porém, o fato de que Aristóteles afirma não ser possível ter conhecimento

⁷ Entre as principais figuras que defendem que a forma seja individual podemos destacar: Whiting (1986), Irwin (1988), Michael Frede (1987), Charlotte Witt (1989), Frede e Patzig (2001), Berti (2004) e Sellars (2014). Entre os proponentes da forma como sendo universal, destacam-se Loux (1991), Lewis (1991), Wedin (2000); Driscoll (1981), Code (1984) e Galluzzo (2013) têm a nuance de dizer que as formas são universais, mas não à maneira das espécies e gêneros.

e definição dos particulares/individuais devido à sua porção de matéria (esta é incognoscível e indeterminada), a definição e o conhecimento são do universal e, por isso, a forma deve também pertencer ao âmbito deste.

Por fim, e este pode constituir o ponto nodal, diferencial e específico desta tese, apresentamos em linhas gerais a filosofia da matemática de Aristóteles a partir das principais discussões que ele tem com os adversários platônicos e platônicos-pitagorizantes contidas nos livros Δ (Delta), I (Iota), M (Mi) e N (Ni) da *Metafísica* sobre o um e o número. Isso se faz necessário, pois, ao nos debruçarmos nas elucidações de M1-3, identificamos o *status* ontológico dos entes matemáticos e a solução de Aristóteles para a compreensão de seu modo de ser. E, dado que tais entes não existem separados como realidade independente, o matemático realiza uma espécie de subtração (*aphairesis*) e os considera enquanto propriedades e aspectos das coisas sensíveis, mas não *qua* (*hê*) sensíveis e, sim, como figuras, planos, linhas, pontos etc. (entes matemáticos). A partir desse processo metodológico que, segundo Aristóteles, o matemático realizaria mediante uma separação racional ou mental (*Ph.* II 2, 193b 22-194a 7; *Metaph.* M3), tentamos mostrar e defender a hipótese de que, por meio de tal processo, não obstante os problemas advindos dessa transposição, e tomando por base todos os pressupostos anteriores estabelecidos, seria possível aplicar tal procedimento na compreensão da forma separável *kata ton logon*.

Dessa maneira, muito embora conscientes de que as dificuldades, impasses e problemas podem ser inúmeros no tocante a este tema denso e espinhoso e sem a pretensão de resolver definitivamente uma questão tão discutida, defendemos que, por meio desse caminho percorrido e em meio a essa floresta fechada, pode ir se descortinando alguma luz e esclarecimento para compreendermos o que Aristóteles quis dizer acerca da separabilidade da forma (*eidos kata ton logon*). Com este mapa-guia em mãos, o leitor, portanto, é convidado a se embrenhar no texto resultante desta pesquisa com vistas a compreender, pelo menos em linhas gerais, a filosofia primeira do Estagirita e o tema tão antigo e tão novo da *ousia*, mas também deixando interpelar-se pelas próprias perguntas que surgirem desta leitura. Elas, com efeito, serão de grande serventia para si próprio e para a pesquisa posterior.

2 O PROBLEMA GERAL DA SEPARAÇÃO

2.1 CHÔRISMOS: DE PLATÃO A ARISTÓTELES

É bem verdade que muito já se produziu e se disse, em termos acadêmico-filosóficos, sobre o tema da separação em Aristóteles. Não nos parece imperioso apresentar uma justificativa plausível que corrobore a necessidade de oferecer mais uma contribuição sobre o tema. Ele por si só é importante na filosofia do Estagirita, de tal modo que foi objeto de pesquisa de muitos intérpretes, sobretudo na segunda metade do século XX até os dias de hoje. No entanto, temos a pretensão de fornecer uma outra perspectiva interpretativa sobre a separação que agregue valor e reflexão às análises precedentes.

O fato de ser um assunto bastante discutido sobre o qual há muito material produzido e disponível, pode constituir um desafio para continuar pensando sobre o problema da separação. Contudo, vários temas na filosofia em geral, e em particular na filosofia aristotélica, podem ser comparados a um caleidoscópio: a cada movimento são apresentadas novas faces, novos ângulos, perspectivas e combinações variadas. É com essa imagem que pretendemos abordar o tema: fazer um giro no caleidoscópio da separação e tentar observá-la a partir de uma perspectiva distinta da normalmente adotada e que contribua, de algum modo, para encorpar ainda mais a reflexão sobre esse tema.

É importante ressaltar que nosso ponto de partida e motivação inicial não é compreender a separação em sua abrangência e enquanto conceito recorrente em todo o *corpus aristotelicum*, dado ser impossível empreender tal tarefa em um texto desta natureza. O ponto de partida é, pura e simplesmente, compreender a separação da *ousia*⁸ e desta entendida como forma. É sabido que em *Metafísica* H1, no resumo que Aristóteles faz dos resultados obtidos das discussões do denso livro Z, ele afirma ser *ousia* o subjacente (*to hypokeimenon*), a matéria (*hê hylê*), a forma (*to eidos*) e o composto de ambas (*to synolon*). E sobre o composto ele afirma que é *chôriston haplôs*, “simplesmente separável”. Já sobre a forma, ele afirma que é “*tô logô chôriston estin*”, ou seja, “separável segundo a razão”⁹ (*Metaph.* H1, 1042a 24-31). Pois bem,

⁸ Embora sejamos conscientes de que pode constituir sempre um problema a tradução de termos gregos antigos, ainda preferimos conservar o vocábulo “substância” ao invés de “entidade” ou “essência”, reservando este último termo para a expressão *to ti ên einai*. No entanto, ao assumirmos o uso diádico da *ousia* a partir de *Metafísica* Z, o leitor poderá perceber que, embora o termo “substância” continue sendo utilizado para *ousia*, isso é entendido como “essência”, querendo significar “substância de”. Do mesmo modo, “essência” (*to ti ên einai*) poderá ser assumida como “quididade”. Para não causar confusão, portanto, sempre será utilizado “substância” para *ousia*, conscientes dos dois significados que esse termo tem no livro Z. Berti (2017) e Angioni (2005) traduzem *ousia* por “essência”; Ross (1924) traduziu como “*substance*”.

⁹ Berti (2017) traduziu por “separável no discurso” enquanto Angioni (2007) traduziu por “logicamente separável”. O texto inglês de Ross (1924) traz *separately formulated*, algo que soa como “formulada separadamente”. Em vista dos nossos propósitos, parece ser irrelevante diferenciar “definição” de “razão”, ou “enunciado” de

é esta separação, que aqui chamamos de *kata ton logon*, que queremos compreender melhor. E é a partir desta afirmação, especificamente, que nossa pesquisa quer desdobrar-se. Pois, o que pode significar que a forma seja separável segundo a razão, ou segundo a definição, ou segundo a noção, ou logicamente? De que modo isso que é formal é separável? Essas e outras questões vão se colocando no horizonte de nossa compreensão.

Evidentemente que essa motivação, a partir de *Metafísica* H1, não exclui outras tantas ocasiões em que Aristóteles afirma a separação da substância e que, *a priori*, podem causar certo incômodo pela ausência de desdobramento e explicação. Em várias passagens do livro Z aparece a terminologia da separação,¹⁰ por exemplo, em Z1 ele afirma: “De fato, nenhum dos outros predicados é separável, mas apenas ela [a substância]” (*Metaph.* Z1, 1028a 33-34).¹¹ Essa separação, aqui mencionada, não é explicada, pelo menos diretamente, por Aristóteles. A nota distintiva da separação é o que justifica a substância ser anterior no tempo (*Metaph.* Z1, 1028a 32-33). Outra ocorrência relevante está em Z3, em que o filósofo afirma que a separabilidade e a determinidade são notas próprias da substância (*Metaph.* Z3, 1029a 27-28).¹² Já em *Metafísica* Λ1, quando Aristóteles se propõe a investigar os princípios da substância, é afirmada a característica da separação sem mais explicações: “Nenhuma das outras coisas é separável” (*Metaph.* Λ1, 1069a 24).¹³ Também em Λ5: “Dado que algumas coisas são separadas, enquanto outras são não separadas, aquelas são substâncias” (*Metaph.* Λ5, 1070b 36-1071a 1).¹⁴ Essas e outras ocorrências são relevantes para nossa pesquisa, pois é essa separação a qual pretendemos compreender, sobretudo a separação vista da perspectiva da substância *enquanto* forma, como já dissemos.

Evidentemente, o termo *chôrismos* não surgiu propriamente com Aristóteles e não aparece somente em seus textos. Já em seu mestre Platão, o vocábulo aparece em algumas passagens. Embora o nosso foco de estudo não seja esse conceito nos textos platônicos, é preciso, tão somente, apontar brevemente a ocorrência da separação em algumas passagens dos textos platônicos como um referencial teórico, a partir do qual iniciar. Se, como bem disse Aristóteles no livro M da *Metafísica*, o problema platônico da doutrina das Ideias consiste na separação (*Metaph.* M9, 1086b 6-7), significa que ela, não obstante o modo como o Estagirita

“discurso” como opções de tradução do termo *logos*. Por comodidade colocamos “separável segundo a razão”, pois, ao nosso ver, todos esses termos podem ser passíveis de serem assumidos dado que eles se entrecruzam na compreensão da separação da forma, como tentaremos evidenciar.

¹⁰ Conseguimos mapear pelo menos 25 ocorrências de “separação”, seus cognatos e sentidos positivos, negativos e neutros. Não nos interessa aqui apresentar a explicação de cada passagem em que o termo ocorre no livro Z, mas tão somente pontuar que a temática da separação era muito presente e importante na filosofia de Aristóteles.

¹¹ Tradução de: “τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη”. (*Metaph.* Z1, 1028a 33-34).

¹² “καὶ γὰρ τὸ χωριστόν καὶ τὸ τότε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῆ οὐσίᾳ” (*Metaph.* Z3, 1029a 27-28). Aqui, tão somente, estamos apresentando algumas passagens que corroborem a ausência de explicação clara da separação.

¹³ Tradução de: “ἔτι οὐδὲν τῶν ἄλλων χωριστόν” (*Metaph.* Λ1, 1069a 24).

¹⁴ Tradução de: “Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ τὰ δ' οὐ χωριστὰ, οὐσίαι ἐκεῖνα” (*Metaph.* Λ5, 1070b 36-1071a 1).

a interpretou, era uma temática fundamental que adquiriu mais força e sentido técnico com o próprio Aristóteles. Isso ressalta, entre outras coisas, que este tomou a característica da separação como central na “ontologia platônica”.

Parece-nos que Platão quase nunca usa o termo “separação” e seus cognatos para referir-se às Formas e sua relação com os entes individuais, ao contrário de Aristóteles que o faz abundantemente. Algumas passagens podem ser relevantes com vistas tão somente a mostrar sua ocorrência. Por exemplo, no *Parmênides*, quando este entra no debate logo após o término da fala de Sócrates: “E te parece a semelhança mesma ser algo, separada (*ti... einai... chôris*) da semelhança que temos, e também o um e as múltiplas coisas e todas as coisas que há pouco ouviste de Zenão?” (*Parm.* 130b3-5).¹⁵ Essa pergunta de Parmênides expressaria, por assim dizer, a tese de que as Formas existem separadamente dos entes individuais. Pois, tanto é que Sócrates responde afirmativamente à pergunta. Ainda no *Parmênides* aparece a seguinte passagem, quando o filósofo eleata questiona Sócrates: “Mas... e uma forma do homem, separada (*chôris*) de nós e de todos os tais como somos nós, uma certa forma mesma do homem (*auto ti eidos*), ou do fogo, ou ainda da água?” (*Parm.* 130c1-2). E Parmênides segue questionando:

Será, Sócrates, que também a respeito das coisas que pareceriam mesmo ridículas, como cabelo, lama, sujeira, ou outra coisa o mais desprezível e vil, ficas em aporia sobre se é ou não necessário afirmar que também de cada uma delas há uma forma separada (*eidos einai chôris*), que é por sua vez outra que as coisas com as quais nós lidamos? (*Parm.* 130c5-d2).

Passagens como esta foram denominadas por Gregory Vlastos como sendo aquelas que expressam a ideia segundo a qual “as formas existem separadamente”.¹⁶ Também no *Fédon*, texto citado por Aristóteles em *Metafísica* A9, encontra-se a nomenclatura da separação: “Que não será senão a separação (*chôris*) entre a alma e o corpo? Morrer, então, consistirá em apartar-se da alma o corpo, ficando este reduzido a si mesmo e, por outro lado, em libertar-se do corpo a alma e isolar-se em si mesma? Ou será a morte outra coisa?” (*Phd.* 64c5-8).¹⁷ Dizer, por exemplo, “*X* existe separadamente de *Y*”, não expressa, de acordo com a passagem, uma relação assimétrica, mas reversível, em que *X* é a alma e *Y* é o corpo: o corpo pode existir, ainda que por pouco tempo, separado da alma e a alma, por sua vez, poderia existir para sempre separada do corpo. Restaria saber se isso seria reversível para todos os casos, por exemplo, na aplicação

¹⁵ Tradução do *Parmênides* de Maura Iglésia e Fernando Rodrigues (2003).

¹⁶ Cf. Vlastos (1987, p. 187).

¹⁷ Tradução do *Fédon* de Carlos Alberto Nunes (2011).

em que *X* seria a forma e *Y* as coisas individuais.¹⁸ Ainda no *Fédon* aparece: “E o que denominamos morte, não será a separação (*chôrismos*)¹⁹ da alma e seu apartamento do corpo?” (*Phd.* 67d4-5). Obviamente, há muitas outras ocorrências nos textos platônicos, mas apontamos somente estas como referencial teórico, para dizer que Aristóteles não inventou o termo “separação” e seus cognatos sem antes encontrá-lo no seu mestre, ou que o tenha tomado dele aleatoriamente. Além disso, as passagens citadas não fazem vínculo direto com a questão da substância. Contudo, a ideia geral de separação se coloca como fundamento que permitirá ao Estagirita fazer sua leitura e interpretação direta da substância.

O termo *ousia*, na perspectiva platônica, aparece associado ao ser por excelência, isto é, às Formas separadas dos entes sensíveis, de caráter imutável e universal.²⁰ É, fundamentalmente, sobre este pano de fundo, que a separação entra na filosofia aristotélica e suas críticas se desdobram contra o fundador da Academia. Dito de outro modo, a principal crítica de Aristóteles a Platão é a de que o maior equívoco do seu mestre teria sido separar as substâncias (Formas) inteligíveis dos particulares sensíveis, causando assim um impasse para o conhecimento. Desse modo, portanto, é possível dizer que o termo “separação” se insere na filosofia de Aristóteles, mas é recebido de modo crítico e com nuances conceituais próprias, a partir do sentido que o termo “substância” assume em seu pensamento. Tentaremos, a seguir, ver de que modo Aristóteles assumiu para si a separação sem, contudo, querer afirmar que essa interpretação esteja isenta de problemas ou de incompreensões.

2.1.1 ARISTÓTELES: SEPARAÇÃO E PRIORIDADE

Aristóteles retoma (ou recebe) essa querela fundamental de acordo com o modo com que ele a interpretou. Sua leitura (ou releitura) foi determinante para que ele fizesse suas críticas ao mestre e apresentasse sua própria compreensão acerca da separação. Certo ou equivocado, Aristóteles enfatizou o tema de maneira bem mais destacada e circunscrita do que seu mestre e não só o tema da separação, mas inclusive o tema da substância, de modo que ambos os termos

¹⁸ Vlastos (1987) aposta que, neste último caso, Platão considere tal relação irreversível: “Não há razão para acreditar que Platão pensaria que a relação em ‘X existe separadamente de Y’ é verdadeira para todos os valores de X e Y [...]” (VLASTOS, 1987, p. 191, tradução nossa). Ele acredita que textos como, por exemplo, *Parmênides* 130b3-5, 130c1-2 e 130c5-d2 representam a doutrina platônica pura. Cf. VLASTOS, Gregory. “Separation” in *Plato. Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 5, p. 187-196, 1987.

¹⁹ Na tradução de Carlos Alberto Nunes (2011) está “libertação”. Mudamos o termo para “separação”.

²⁰ Apenas para citar um exemplo, sem nos comprometermos com as interpretações sobre o texto platônico, conferir *Phd.* 99e – 100b. Também na *República* na famosa passagem em que Platão apresenta, por assim dizer, sua onto-epistemologia (*R.* 477a -480a) ao fazer a diferença entre conhecimento (*epistêmê*) e opinião (*doxa*). Essa distinção está fundada entre o ser e o intermediário entre ser e não ser. Na passagem da *República*, o ser aparece com os termos correlatos *to on*, *to einai*, *hê ousia* (477a 6; 479c 7; 479d 4). De tal modo que o conhecimento tem por base o ser e a opinião os entes sensíveis, dotados de menor grau de ser por serem perecíveis.

adquiriram um forte sentido técnico dentro do *corpus aristotelicum*. De modo geral, qual foi a grande crítica de Aristóteles a Platão no que tange à separação relacionada sobretudo às Formas? Ora, de acordo com Aristóteles, seu mestre separou o que não pode ser separado, isto é, as Formas ou as Ideias.²¹ Tanto é que, em *Metafísica* M9, ele afirma: “[...] sem o universal, de fato, não é possível adquirir ciência, mas separá-lo é a causa das dificuldades que se seguem em relação às Ideias” (*Metaph.* M9, 1086b 6-7).²² No pensamento platônico, substância marca um modo de ser das entidades que teriam um primado não somente ontológico, mas inclusive lógico, contrapondo-se aos entes sensíveis que, de certo modo, não teriam nenhum tipo de primazia. A noção de Forma garantiria tanto essa anterioridade ontológica, e isso devido a ela ser causa dos entes sensíveis, quanto a anterioridade lógica, sobretudo por possuir a característica da universalidade. E, nessa perspectiva, as Formas teriam uma dupla natureza: tanto particular (pois requerem ser ontológicas e, em certa medida, reais e individuais) quanto universal. Essa dupla natureza foi detectada pelo próprio Estagirita: “[...] de modo a fazer parecer que as naturezas universal e particular eram quase a mesma” (*Metaph.* M9, 1086b 10-11).²³ Também, no livro A (Alfa) da *Metafísica*, sobretudo em A9, é conhecida a série de argumentos que Aristóteles levanta contra os platônicos e, entre eles, está aquele referente à separação (cf. *Metaph.* A9, 991b 1-3). Assim, diferentemente de Platão, é a *ousia* (substância) sensível que detém a anterioridade ontológica para Aristóteles, em um primeiro momento, mas também a anterioridade lógica, posteriormente.²⁴ E é a substância sensível que é separável, na perspectiva aristotélica, constituindo assim no interior desta perspectiva um absurdo separar o que não é separável, no caso, as Formas.

A separação aristotélica está, por assim dizer, ligada à noção de prioridade (*prôton/proteron*) ou anterioridade da substância.²⁵ Uma leva de comentadores, geralmente, interpretam a separação da substância pelo viés da independência ontológica²⁶ e fazem isso a

²¹ Em várias passagens do *corpus*, Aristóteles tece críticas aos platônicos nesse sentido. Por exemplo, os livros B, M e N da *Metafísica* estão repletos de aporias e críticas que o Estagirita levanta a partir das colocações dos platônicos. Acentuamos “Forma” e “Ideia” com maiúscula para, simplesmente, diferenciar de forma (εἶδος) como termo técnico-aristotélico. Para as Formas platônicas o termo geralmente é *ideas* também traduzido por Ideias.

²² Tradução de: “ἀνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐστίν” (*Metaph.* M9, 1086b 6-7).

²³ Tradução de: “ὥστε συμβαίνειν σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ’ ἕκαστον” (*Metaph.* M9, 1086b 10-11). Também em *Metafísica* A6, 987a 29-b 8; M4, 1078b 12-32; Z16, 1040b 27-34.

²⁴ Não é nosso objetivo aqui adentrar nas minúcias da prioridade ontológica da substância apresentada em *Categorias*, por exemplo, e posteriormente na prioridade lógica que aparece nos textos da *Metafísica*, sobretudo a partir da doutrina geral do ser enquanto ser, especificamente, a partir dos livros Γ (Gama) e dos livros centrais, sobretudo Z (Zeta). Não abordaremos, nesse sentido, a continuidade ou descontinuidade entre *Categorias* e *Metafísica*.

²⁵ Há um rico trabalho de John J. Cleary sobre os múltiplos sentidos de prioridade em Aristóteles. Cf. CLEARY, John J. *Acerca de los múltiples sentidos de prioridad*. Trad. Marcelo D. Boeri. 1.ed. Buenos Aires: Colihue, 2010.

²⁶ Por exemplo, cf. FINE, Kit. Ontological dependence. *Proceedings of the Aristotelian Society*, London, v. 95, issue 1, p. 269-290, jun. 1995. DOI [10.1093/aristotelian/95.1.269](https://doi.org/10.1093/aristotelian/95.1.269); CORKUM, Phil. Aristotle on Ontological Dependence. *Phronesis*, Leiden, v. 53, p. 65-92, 2008. DOI [10.1163/156852808x252594](https://doi.org/10.1163/156852808x252594).

partir da famosa passagem de *Metafísica* Δ11 em que Aristóteles afirma: “Algumas coisas, portanto, são ditas anteriores e posteriores desse modo, outras, ao invés, segundo a natureza e a substância, isto é, todas aquelas que podem ser sem outras, enquanto outras não podem ser sem aquelas, divisão da qual se serviu Platão” (*Metaph.* Δ11, 1019a 1-4).²⁷ Em outros textos, é bem verdade, aparecem vários outros sentidos de prioridade que não convém declinar aqui em pormenores.²⁸

Os intérpretes, geralmente, analisam essa passagem acima de Δ11 para reafirmarem o elo entre a separação da substância e a leitura de que isso parece significar dependência *versus* independência ontológica.²⁹ Isso, de modo geral, quer dizer que um item *X* seria anterior em natureza e substância (isto é: ontologicamente) a outro item, *Y*, considerando que *X* possa existir independentemente, ou seja, sem que *Y* existisse, mas o inverso não se aplica. É nesse sentido que *X* é anterior/primeiro em relação a *Y* e é ele que detém a independência ontológica, ao passo que *Y* deteria a dependência ontológica de *X*. Se usarmos o mesmo raciocínio aplicando-o à substância e a algum atributo, isso poderia ser expresso do seguinte modo: um ser humano (*X*) pode existir independentemente de branco (*Y*), mas branco não pode existir independentemente de um ser humano, pois se branco existe como atributo, necessariamente existe uma substância que deve estar obrigatoriamente inerente a ele. Poder-se-ia, no entanto, perguntar se é possível que um ser humano, enquanto substância, exista necessariamente sem uma determinada cor de pele. É possível dizer que sim já que cor é algo accidental, pois no caso, o ser humano poderia

²⁷ Tradução de: “τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μὴ ἢ διαιρέσει ἐχρήσατο Πλάτων” (*Metaph.* Δ11, 1019a 1-4).

²⁸ Por exemplo, em *Categorias* 12 aparecem pelo menos 5 tipos de prioridade: algo é anterior segundo o tempo (*kata chronon* – *Cat.* 12, 14a 27-29); algo pode ser anterior no sentido de que sua existência está implicada pela existência de outra coisa (*kata tén tou einai akolouthésin* – *Cat.* 12, 14a 29-35); algo pode ser anterior segundo certa ordem (*kata tina taxin* – *Cat.* 12, 14a 35-b 3) e algo pode ser anterior no sentido de melhor (*beltion* – *Cat.* 12, 14b 3-8). Também em *Metafísica* Δ11 surgem vários tipos de prioridade, entre elas a prioridade segundo o lugar, o movimento, a potência, a ordem (*Metaph.* Δ11, 1018b 14-29); segundo o conhecimento, a definição e a percepção (*Metaph.* Δ11, 1018b 29-33); segundo a natureza e a substância (*Metaph.* Δ11, 1019a 1-4). Para aprofundar as relações entre os sentidos de prioridade de ambos os textos, Cf. VIGO, Alejandro. *Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles*. In: _____. *Estudios Aristotélicos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2006. p. 23-35. Não é o nosso intento desenvolver cada um desses modos de prioridade no texto das *Categorias*, mas tão somente decliná-los tendo em vista o apontamento de que estes vários sentidos de prioridade estão presentes no Estagirita.

²⁹ Michail Peramatzis (2008) é uma voz heterodoxa nesse sentido e sua posição, entre as mais recentes, vai contra a interpretação tradicional da existência independente. Ele argumenta em favor da prioridade no ser. Peramatzis aposta mais na prioridade ontológica quanto à *implicação do ser* do que na prioridade ontológica em termos de condições de existência. Sua alternativa é afirmar que “[PS – prioridade no ser]: A é ontologicamente anterior a B se e somente se A pode ser o que é independentemente de B ser o que é, enquanto o inverso não é o caso. [...] assim como alguns itens são definidos sem outros, mas não de forma inversa, também algumas entidades são o que são, sem que as outras sejam o que são, mas não inversamente” (Peramatzis, 2008, p. 189, tradução nossa). Parece claro para o intérprete a distinção entre “existir” e “ser o que algo é” como chave de leitura para sua interpretação da prioridade ontológica de Δ11 entendida como prioridade no ser. Ao nosso ver, embora seja uma proposta atraente, é difícil sustentar que um grego como Aristóteles operasse com essa distinção “rígida” entre “existir” e “ser o que algo é”. Cf. PERAMATZIS, Michail. *Aristotle’s Notion of Priority in Nature and Substance*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 35, p. 187-247, 2008.

ter diversos tipos de tonalidade da pele. Contudo, dificilmente Aristóteles defenderia que alguma substância exista sem algum acidente e tampouco este existiria sem alguma substância.

Aristóteles diz explicitamente na passagem de $\Delta 11$ que essa divisão se atribui a seu mestre Platão. Na literatura é difícil encontrar um texto platônico que corrobore essa afirmação de Aristóteles e que, de certo modo, faça-nos compreender sua crítica à separação platônica que ele julga estar equivocada.³⁰ No entanto, tendo em vista os propósitos aqui apresentados sobre o tema da separação, acreditamos ser possível estabelecer um vínculo dessa indicação a Platão a partir de um texto aristotélico em que o filósofo apresenta as noções imbricadas de prioridade, separação e causalidade atribuída às Formas platônicas. O texto é de *Ética Eudêmia* A8 e aqui retomamos, de certo modo, o pano de fundo de todo esse embate com seus adversários:

Pois é principalmente da ideia de bem que, de modo verdadeiro, se diz que é o bem, visto que as outras coisas são bens por participação e por semelhança com ela; e é o primeiro (*prôton*) dos bens porque a destruição (*anairoumenon*) do que é participado implica também a destruição (*anairistha*) daquilo que participa da ideia e que é designável nessa participação. Mas esta é a relação do primeiro (*prôton*) ser que se lhe segue (*hysteron*), de modo que o bem em si e a ideia de bem são o mesmo; por isso, a ideia de bem é separável (*chôristên*) do que dela participa, tal como as outras ideias (*EE* A8, 1217b 8-16).³¹

Essa passagem de *Ética Eudêmia* é conhecida pelos intérpretes por apresentar o chamado teste da destruição platônica (*synanairesis*).³² Esse teste platônico, interpretado por Aristóteles, determina que entre dois tipos de itens um deles será dado como o primeiro e o outro como segundo. É o que se aplica a *X* e *Y* explicado anteriormente. Se se elimina *Y*, mas

³⁰ Ross (1924, p. 317), por exemplo, acredita que Aristóteles esteja pensando em uma declaração oral de seu mestre. Mutschmann (1906 *apud* Ross, 1924, p. 317) pensa em um livro perdido sobre divisões ao que também se refeririam *GC* II 3, 330b 16 e *PA* I 2, 642b 12. Trendelenburg (*apud* Ross, 1924; Reale, 2002) conjectura que Aristóteles tem em mente a doutrina platônica da prioridade do número ideal em relação a outro. Reale (2002, p. 253) por sua vez, aponta para as doutrinas não-escritas de Platão. Vigo (2006, p. 29) não deixa clara sua posição, mas aponta que consultou um renomado professor (C. Eggers Lan) sobre o ponto e que o mesmo indicou que teria que pensar em passagens como *Leis* X, 892a-c e 896a -897a em que se argumenta sobre a prioridade da alma em relação ao corpo. Cleary (2010, p.80-81) acredita ser desnecessário recorrer às doutrinas não-escritas de Platão, porque existe um modo no qual este critério de prioridade pode ver-se como essencial ao método de divisão (*diairesis*) que se utiliza em diálogos como o *Sofista* e o *Político*.

³¹ Tradução de António Amaral e Artur Morão (2019). Tradução de: “μάλιστά τε γὰρ τὰγαθὸν λέγεσθαι κατ’ ἐκείνης ἀληθῶς (κατὰ μετοχὴν γὰρ καὶ ὁμοιότητα τᾶλλα ἀγαθὰ ἐκείνης εἶναι), καὶ πρῶτον τῶν ἀγαθῶν ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ μετεχομένου ἀναιρεῖσθαι καὶ τὰ μετέχοντα τῆς ιδέας, ἃ λέγεται τῷ μετέχειν ἐκείνης, τὸ δὲ πρῶτον τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον πρὸς τὸ. ὥστ’ εἶναι αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὴν ιδέαν τοῦ ἀγαθοῦ· καὶ γὰρ χωριστὴν εἶναι τῶν μετεχόντων, ὥσπερ καὶ τὰς ἄλλας ιδέας” (*EE*, A 8, 1217b 8-16).

³² A tradução que utilizamos da passagem, optou por traduzir o verbo *anairerein*, de onde vem *synanairesis*, por “destruição”. Há variações em nomear esse método, por exemplo, Gabriel Xavier (2017, p. 47) opta por “co-supressão” enquanto Angioni (2008, p. 63) opta por “co-destruição”. A nomenclatura, na verdade, pouco importa, tendo em vista que essas variações se situam no mesmo campo temático. O verbo *anairerein*, e seus derivados (*synanairerein* / *antanairerein*), é utilizado por Aristóteles em diversas formulações que faz deste teste em sua obra: *Cat.* 7, 7b 27-31; 7b 36-38; *Top.* VII, 4, 141b 28; *Metaph.* $\Delta 7$, 1017b 18-21; Z15, 1040a 22; K1, 1059b 30, 38; 1060a 1; $\Lambda 5$, 1071a 35.

não se segue a eliminação de X , logo, X é anterior ou primeiro em relação a Y . Isso exige uma assimetria na relação entre ambos os itens. Na passagem de *EE* A8, Aristóteles quer dizer que eliminar a Ideia de bem resulta na eliminação dos bens que participam dela e, desse modo, a Ideia de bem é anterior e o inverso não se aplica. O problema identificado por Aristóteles no teste da destruição (*synanairesis*) aplicado às Formas, está no fato de as Formas serem ditas de muitos itens particulares, logo, são itens universais num amplo sentido e, apesar disso, são indicadas separadas destes itens particulares. Na passagem citada, termos importantes estão presentes, como *prôton*, *hysteron* e *chôristên*. Isso fornece, em certa medida, um vínculo satisfatório com a noção de prioridade segundo a natureza e a substância de $\Delta 11$, no entanto com críticas e nuances conceituais próprias a Aristóteles. Naquela passagem, com efeito, ele diz que uma coisa pode ser sem outra, mas esta outra não pode ser sem a primeira. Isso é explicado pelas relações assimétricas de prioridade entre um item primeiro e seu subsequente que, por sua vez, depende da existência do primeiro.

Uma compreensão extra sobre a prioridade segundo a natureza e a substância de $\Delta 11$ ocorre se tomarmos um dos sentidos de prioridade assumidos por Aristóteles em *Categorias* 12, 14a 29-35, que diz respeito à prioridade quanto à implicação de existência.³³ Tomando essa prioridade e aplicando a um exemplo, podemos compreender o que ele quer dizer com “implicação da existência”. Que seja verdadeira a sentença “existem dois gatos”; ora, dessa sentença se segue necessariamente que é verdadeira a sentença “existe um gato”. Essa relação de “correlativo quanto à implicação de existência” é o complemento simétrico da relação de dependência do teste da destruição de *Ética Eudêmia*, pois a verdade da sentença “existe um gato” não acarreta a verdade desta outra sentença “existem dois gatos”. Nessa perspectiva, é o um que subsiste sem o dois, mas não o dois sem o um e, sendo assim, o um é o item anterior/primeiro. É plausível, portanto, dizer que na passagem de *Ética Eudêmia* a noção de primazia deve ser entendida como uma primazia lógica que, no entanto, os platônicos interpretaram equivocadamente, aos olhos de Aristóteles, como primazia ontológica.³⁴

³³ A passagem de *Categorias* 12 é a seguinte: “Segundo, [é anterior] o que não é correlativo quanto à implicação da existência. Por exemplo, um é anterior a dois. Pois, se existem dois, segue-se de imediato que existe um; enquanto, se existe um, não existem necessariamente dois. Portanto, a implicação da existência do restante não admite correlação a partir de um; e aquilo a partir do qual a implicação da existência não correlaciona parece ser anterior” (*Cat.* 12, 14a 29-35). Tradução de Ricardo Santos (1995).

³⁴ Nesse sentido, a explicação de Raphael Zillig ressoa bastante compreensível: “O teste permite concluir simplesmente que a condição de ser animal pode ser satisfeita sem que seja satisfeita a condição de ser cão, não sendo verdadeiro o inverso. O animal seria, em um sentido, logicamente anterior ao cão. Pela descrição que Aristóteles faz dos platônicos, no entanto, **eles extrapolaram os limites da anterioridade lógica e tomaram como sendo ontologicamente separado o item que é anterior do ponto de vista da *synanairesis***” (Zillig, 2012, p. 305-306, grifo nosso). Cf. ZILLIG, Raphael. O “Melhor” no Âmbito da Ação Humana – *Ética Eudêmia* 18. *Revista Dissertatio de Filosofia*, Pelotas, v. 36, p. 299-316. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/159414>. Acesso em: 10 ago. 2023.

Essa noção de prioridade de $\Delta 11$, vinculada com a passagem de *EE* A8 para elucidar o modo como os platônicos operavam, explicita a dependência ontológica, que é a condição necessária para que determinados itens ocorram. Essa primazia ontológica, quando aplicada às Formas, como visto, cria um problema pelo fato de as Formas serem ditas de muitos itens particulares. E isso Aristóteles faz constar na *Ética Eudêmia* quando afirma que a Ideia de bem é “separável” do que dela participa. Linhas à frente da passagem citada da *Ética*, Aristóteles critica os platônicos justamente neste ponto da separação: “[...] então, segundo dizem, existe um bem em si, de modo que ‘em si’ é algo que se acrescenta à definição comum. Todavia, o que poderia significar isso senão que é eterno e separável?” (*EE* A8, 1218a 10-12).³⁵ Também em *Metafísica* M9 o filósofo esclarece:

[...] o universal estava além destas [coisas particulares] e era algo de diferente, [...] pois considerando necessário que, se deve haver algumas substâncias além das sensíveis e mutáveis, elas sejam separadas, já que não tinham outras, estabelecem esses predicados universais, de modo a possibilitar que elas eram quase as mesmas naturezas universais e individuais (*Metaph.* M9, 1086b 1-2; 8-11).³⁶

O Estagirita, portanto, identifica o problema presente nos platônicos justamente no que tange à separação.³⁷ Ou seja, as Formas teriam uma natureza híbrida, pois detêm tanto uma prioridade ontológica quanto lógica; tanto de natureza individual quanto universal.³⁸ Todavia, qual o vínculo entre a separação e a noção de prioridade ontológica, já que na passagem de $\Delta 11$ a terminologia da separação está ausente? Tentamos mostrar o vínculo acerca da prioridade segundo a natureza e a substância (isto é: a prioridade ontológica) a partir da passagem A8 de *Ética Eudêmia* e, mesmo neste texto, já surge a terminologia da separação. Assim, como estabelecer o vínculo entre separação e prioridade ontológica? Geralmente, o principal sentido em que o termo *chôris* ocorre relacionado às Formas platônicas é o de existência independente. Esta é a leitura e interpretação mais recorrente entre alguns comentadores e intérpretes de Aristóteles.³⁹ No entanto, o filósofo não somente usa a terminologia da separação para atacar o

³⁵ Tradução de: “ἔστι τοίνυν, φασίν, αὐτό τι ἀγαθόν. τὸ οὖν αὐτὸ πρόκειται πρὸς τὸν λόγον τὸν κοινόν. τοῦτο δὲ τί ἂν εἴη πλὴν ὅτι αἰδίον καὶ χωριστόν;” (*EE* A8, 1218a 10-12).

³⁶ Tradução de: “[...] τὸ δὲ καθόλου παρὰ ταῦτα εἶναι τε καὶ ἕτερόν τι εἶναι. [...] εἴπερ ἔσονται τινες οὐσίαι παρὰ τὰς αἰσθητὰς καὶ ρεούσας, χωριστὰς εἶναι, ἄλλας μὲν οὐκ εἶχον ταύτας δὲ τὰς καθόλου λεγομένας ἐξέθεσαν, ὥστε συμβαίνειν σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ' ἕκαστον” (*Metaph.* M9, 1086b 1-2; 8-11).

³⁷ Cf. *Metaph.* M9, 1086b 6-7.

³⁸ É preciso considerar que essa é a interpretação aristotélica da doutrina das Formas. Não constitui objetivo desta tese verificar se tal interpretação está correta, de tal modo que, não nos comprometemos com as variadas interpretações acerca da doutrina das Formas. Para esse assunto, cf. CHERNISS, Harold. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. v. 1. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.

³⁹ Em artigo bastante famoso, Gail Fine defende que *chôris* aparece associado às Formas em três sentidos: separação local, definicional e outro sem qualificação. Esse sentido sem qualificação é usado em seu sentido primário, ou seja, o de existência independente. Artigo publicado inicialmente em *Oxford Studies in Ancient*

erro em que incorreram os platônicos, de acordo com sua interpretação, mas separação é um termo que o próprio Aristóteles vai incorporar na sua filosofia. Contudo, o termo é assumido por ele com perspectivas conceituais próprias pelo novo sentido que o termo *ousia* (substância) assume em sua filosofia. Dito de outro modo, Aristóteles embora critique os platônicos por causa da separação, ou pelo modo como eles separam, utiliza-se do termo técnico, agora em sentido positivo, para afirmar, entre outras coisas, uma das notas distintivas da substância, qual seja, a separação. Dessa maneira, é possível identificar que há ocorrências negativas da separação, quando o filósofo quer atacar o erro dos platônicos, e ocorrências positivas da separação, quando ele pretende afirmar que somente a substância é separável.

Na interpretação aristotélica, e aqui não pretendemos aprofundar se o Estagirita está equivocado ou não em entender desse modo, essa separação não pode ser aplicada às Formas, pois estas teriam somente uma primazia lógica. E dizer que elas possuem tal primazia lógica, significa dizer que tais Formas (itens genéricos) são comuns a muitos itens sendo, portanto, universais, predicadas de diversos itens particulares. Nessa perspectiva, os universais não desfrutam de existência por si, mas devem sua existência a itens particulares. Com efeito, não dizemos que exista, por exemplo, o ser humano no sentido universal, mas dizemos que existem seres humanos particulares, o que Aristóteles diria ser um *tode ti*, um ser humano “assinalado”, determinado. Ora, se para Aristóteles as Formas não satisfazem a separação ontológica, também não podem ser detentoras de primazia ontológica. Cria-se, desse modo, um problema grave, pois os adversários de Aristóteles pretendiam que o item que “sobrevivesse” àquele teste da destruição, apresentado em *Ética Eudêmia* A8, fosse não apenas anterior logicamente ao item destruído, mas também ontologicamente. Tal item seria, para os platônicos, mais substância que o item destruído.

Em *Metafísica* Δ8 Aristóteles declina os sentidos de substância. O terceiro deles é um vínculo relevante para compreender, de certo modo, o que significa que tal item que sobrevive ao teste da co-destruição é “mais substância”:

Em outro sentido são ditas substâncias todas aquelas partes que estão presentes nas coisas deste tipo, que as delimitam e as indicam como certo isto, e por cuja destruição o todo é destruído (*anairoumenôn anaireitai to holon*), como a superfície do corpo, como dizem alguns, e a linha pela superfície; e em geral o número parece, para alguns, ser tal (de fato, uma vez destruído (*anairouménou*), parece que nada existe e que tudo delimita) (*Metaph.* Δ8, 1017b 17-21).⁴⁰

Philosophy, Oxford, v. 2, p. 31-87, 1984. Cf. FINE, Gail. Separation. In: _____. *Plato on Knowledge and Forms: selected essays*. Oxford: Clarendon Press, 2003. p. 252-300.

⁴⁰ Tradução de: “ἔτι ὅσα μόρια ἐνυπάρχοντά ἐστιν ἐν τοῖς τοιοῦτοις ὀρίζοντά τε καὶ τόδε τι σημαίνοντα, ὧν ἀναιρουμένων ἀναιρεῖται τὸ ὅλον, οἷον ἐπιπέδου σῶμα, ὡς φασὶ τινες, καὶ ἐπίπεδον γραμμῆς καὶ ὅλως ὁ ἀριθμὸς δοκεῖ εἶναί τισι τοιοῦτος (ἀναιρουμένου τε γὰρ οὐδὲν εἶναι, καὶ ὀρίζειν πάντα)” (*Metaph.* Δ8, 1017b 17-21).

Aristóteles apresenta um sentido de substância que parece ser próprio dos platônicos e, no qual, aparece novamente a nomenclatura do teste da *synanairesis* (co-destruição). Isso enfatiza que aquele item que sobrevive à destruição é que é dito ser mais substância para os adversários platônicos. E, na interpretação de Aristóteles, se tais itens são substância, possuem uma primazia ontológica e, conseqüentemente, uma separação de tal natureza. Aristóteles não diz explicitamente que sobreviver ao teste da co-destruição seria a propriedade relevante pela qual se estabelece que tais itens são substâncias. Mas o texto pode ser um indício de que o Estagirita esteja se referindo à noção de seus adversários quando nomeiam de “substância” tais itens, o que não seria o caso na filosofia da substância do próprio Aristóteles.

Ora, se as Formas só têm a primazia lógica, na leitura aristotélica, digamos uma breve palavra a seu respeito a partir de passagens do *corpus*. A prioridade lógica tem a ver com a definição e, nesse sentido, pode ser denominada também de prioridade definicional (*kata ton logon*).⁴¹ Aristóteles chega a afirmar em $\Delta 11$ a anterioridade segundo a definição e, nesse sentido, são anteriores para ele os universais (*Metaph.* $\Delta 11$, 1018b 32-34). Assim, X é anterior a Y se, e somente se, X puder ser definido independentemente de Y , mas Y não pode ser definido independentemente de X ; ou seja, no enunciado que define X não é mencionado o item Y nem está implicitamente contido, mas não o inverso. A definição de ser humano, por exemplo, não precisa necessariamente mencionar que ele é branco, alto, ou está sentado ou de pé etc. Ao contrário, estas qualidades não podem ser definidas independentemente de um ser humano ou de outra substância qualquer, pois o enunciado que as define inclui um *hypokeimenon*, um subjacente, no caso, um ser humano determinado, Sócrates, por exemplo. Quando Aristóteles diz que a substância, por exemplo, é anterior pela definição (*Metaph.* $Z 1$, 1028a 32; 34-36),⁴² poderíamos compreender que a definição correta ou exata de um acidente, deve incluir necessariamente uma substância como subjacente. Mas, além disso, parece requerer para a substância uma dimensão universal na medida em que a definição de uma substância, embora seja determinada, apresente um enunciado definicional universal. Essa é a leitura aristotélica de

⁴¹ O termo utilizado por Aristóteles é *logos*. Ele tem um termo técnico para “definição”, *horos/horismos*. Contudo, dado que a tradução do termo *logos* é multifacetada e, dependendo do contexto, pode também ser traduzida por “definição”, conservamos esse termo. Optamos por seguir a tradução de Berti (2017) e Angioni (2005) que colocam *logos* como “definição”. Reale (1993) traduz por “noção”. Ross (1924) traduz *in formula*.

⁴² Nesse sentido, é compreensível a leitura que Tomás de Aquino faz da passagem: “Assim como ‘animal’ é anterior a ‘homem’ na definição, porque a definição de animal é posta na definição de homem, pela mesma razão a substância é anterior na definição aos acidentes” (Aquino, 2017, p. 264). Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Tradução de: “*Et ideo sicut animal est prius definitione quam homo, quia definitio animalis ponitur in definitione hominis, eadem ratione substantia est prior definitione accidentibus.*” (Aq. *In Metaph.* VII, lec. 8, 1258). Cf. AQUINAS, Thomas. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Translated by John P. Rowan. 2 vols. Chicago: Regnery, 1961. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/Metaphysics.htm>. Acesso em: 15 ago. 2022. Cf. AQUINO, Tomás. *Comentário à Metafísica de Aristóteles: V-VIII*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. v. 2. Campinas: Vide Editorial, 2017.

tal prioridade definicional. Seria essa prioridade que as Formas platônicas possuiriam no sentido de que tais itens seriam definidos sem a menção aos itens particulares sensíveis. Seria o caso, por exemplo, da impossibilidade de definir homem, sem mencionar a definição de animal, mas não o inverso, pois na definição de animal não ocorre a menção a homem. Neste sentido de prioridade, animal é anterior e homem é posterior. O mesmo não se aplicaria aos termos animal e mortal, por exemplo, pois mortal seria o item primeiro e animal o item segundo. Todo animal é mortal, mas nem tudo que é mortal é animal, como uma planta, por exemplo.⁴³ Isso caracterizaria o aspecto da universalidade das Formas platônicas que, ao contrário, não teriam prioridade ontológica como seus defensores parecem requerer.

Uma passagem que revela essa ligação entre separação e prioridade está em Z1. Em uma sequência de argumentos, Aristóteles aponta três sentidos de “primeiro” aplicando-os à substância. A passagem diz o seguinte:

“Primeiro”, por sua vez, é dito de muitos modos; todavia a substância é primeira em todos eles, seja na definição, seja no conhecimento, seja no tempo. Das outras coisas que são predicadas, de fato, nenhuma é separável, mas apenas ela [a substância]. Na definição esta é primeira (pois é necessário que na definição de alguma outra coisa esteja contida a menção da substância); e pensamos que conhecemos alguma coisa, se conhecemos o que é o homem ou o fogo, em vez do qual, do quanto ou onde [...] (*Metaph. Z1*, 1028a 31-b 1).⁴⁴

A prioridade definicional, que em outros termos é a prioridade lógica, e a prioridade gnosiológica são bem explicadas por Aristóteles nessa passagem. A compreensão da anterioridade da substância quanto à definição está associada à compreensão da quiddidade, da essência e vice-versa, ponto que Aristóteles desenvolve nos capítulos Z4-6 e 10-12. Se ele afirma que há essência de todas as coisas cujo enunciado é definição, e um enunciado é

⁴³ Lucas Angioni faz notar que essa prioridade definicional não se confunde com a prioridade lógica. Na verdade, nenhuma delas pode ser reduzidas a um mesmo tipo de prioridade, embora a definicional envolva, de certo modo, a prioridade lógica. Ele fornece um exemplo: “Suponha-se, por exemplo, que o elemento fogo seja definido pela propriedade de repousar em seu lugar natural, que é o alto, ou a posição extrema na esfera sublunar: ‘fogo é (df.) o elemento que repousa no alto como em seu lugar natural’. Se a prioridade lógica acompanhasse todos os casos de prioridade definicional, seria preciso que a verdade de ‘x repousa no alto como em seu lugar natural’ *sempre* se seguisse da verdade de ‘x é fogo’. No entanto, essa consequência não se verifica em parte significativa dos casos: há quantidade bem considerável do elemento fogo que não está a repousar, em dado momento, no alto, isto é, na posição mais exterior da esfera sublunar” (Angioni, 2010, p. 83). Para o ponto que estamos a mencionar, importa a noção de prioridade lógica no sentido de que as Formas detêm um aspecto universal e, nesse sentido, não estamos considerando essa distinção que parece haver entre a prioridade lógica e a definicional. Cf. ANGIONI, Lucas. Prioridade e Substância na *Metafísica* de Aristóteles. *DoisPontos*, Curitiba, v. 7, n. 3, p. 75-106, abr. 2010. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/14818/11757> Acesso em: 20 out. 2022. DOI 10.5380/dp.v7i3.14818.

⁴⁴ Tradução de: “πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον· ὁμῶς δὲ πάντως ἢ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη· καὶ τῷ λόγῳ δὲ τοῦτο πρῶτον (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἐκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν)· καὶ εἰδέναι δὲ τότ’ οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος γινώμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιόν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ πού [...]” (*Metaph. Z1*, 1028a 31-b 1).

definição não se um nome significa o mesmo que um enunciado, mas sim se o enunciado é algo primeiro (*Metaph.* Z4, 1030a 6-9), então pode-se dizer que tanto a definição compreende algo da essência quanto a essência está associada à questão da definição. Contudo, o que Aristóteles supõe é que é a substância que é anterior à definição das demais categorias e não o contrário, dado que para haver definição de qualquer outra categoria é necessário definir a substância subjacente. Nessa perspectiva, é possível reiterar que, já aqui em Z1 devido a essa anterioridade definicional, e com os aprofundamentos que serão dados no decorrer do projeto desenvolvido ao longo do livro Z (Zeta), a prioridade lógica da substância marca seu aspecto de universalidade. Com efeito, a definição é sempre de algo universal.

A prioridade no conhecimento, ou gnosiológica, é apresentada também em $\Delta 11$ com mais explicações. Ela pode ser associada com a prioridade definicional e, tanto em $\Delta 11$ quanto aqui nessa passagem de Z1, isso parece ficar claro. De fato, no léxico filosófico, mais precisamente em 1018b 31-34 essa prioridade epistêmica tem duas conexões: as coisas são anteriores segundo a definição (mesma formulação de Z1) e segundo a sensação e ambas operam em perspectivas distintas, a saber, na primeira são anteriores os universais e na segunda, os particulares. Dessa maneira, a prioridade no conhecimento, de certo modo, pode implicar a definição.⁴⁵ Fundamentalmente, não é o conhecimento do ser alto ou ser baixo, do estar longe ou estar perto, do correr ou do andar que dirá o que a coisa é em si mesma, mas ao contrário, é a própria coisa na sua *essentia/quidditas* que dirá o que ela é.

No entanto, a maior dificuldade parece residir no último tipo de prioridade que Aristóteles aponta para a substância, qual seja, a prioridade temporal (*chronô*) justificada pela nota da separabilidade. Um acréscimo que pode fortalecer essa discussão, ou problematizá-la ainda mais, seria perguntar o que *chronô* tem a ver com *chôriston*, ou seja, qual o vínculo satisfatório que a prioridade temporal da substância tem com a separabilidade. A interpretação mais aceita, nesse sentido, é a de que a separação está vinculada com a prioridade ontológica de $\Delta 11$, como foi visto e, conseqüentemente, a prioridade temporal estaria envolvida nisso. Contudo, uma coisa parece ser a prioridade temporal e outra a prioridade ontológica. Desde o comentário de Pseudo-Alexandre, tornou-se bastante incomum fazer uma leitura distinta dessa ideia de vínculo entre ambas as prioridades amarradas pela separação. Se não estivermos enganados, em nenhum outro lugar do *corpus* Aristóteles associa prioridade temporal com

⁴⁵ Ross, ao contrário, afirma que na passagem de *Metaph.* Z1, 1028a 31-33 tais prioridades definicional e epistêmica são distintas: “Prioridade λόγῳ e prioridade γνώσει não são diferenciadas em outro lugar. Em 1038b 27 temos prioridade λόγῳ, χρόνῳ, γενέσει; em Θ 1049b 11 λόγῳ, οὐσία, χρόνῳ; em *Ph.* 265a 22 φῦσει, λόγῳ, χρόνῳ. Em Δ 1018b 31 prioridade κατὰ τὸν λόγον é uma forma de prioridade τῆ γνώσει; em Θ 1049b 16 ambas são indefinidas. Mas aqui elas parecem ser diferenciadas uma da outra (Ross, 1924, p. 161, tradução nossa). Cf. ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1924.

separação e vice-versa, a não ser em Z1. É notável que esse critério ou essa nota da separação sempre é referido, de um modo ou de outro, à prioridade ontológica que Aristóteles, por vezes, identifica com natureza e substância ($\Delta 11$) ou mesmo com a expressão *tó einai*, mas não com *chronô*.⁴⁶ Com efeito, quando observamos as explicações e formulações acerca da prioridade temporal em textos como *Categorias* e *Metafísica* $\Delta 11$, elas são bem diferentes em relação à prioridade ontológica. E a noção de anterioridade cronológica não seria, portanto, suficiente para traduzir em termos temporais a relação de prioridade e dependência existente entre a substância e os acidentes.

Esse “vício” de juntar ambas as prioridades, remonta ao comentário do Pseudo-Alexandre. Contudo, talvez a leitura do Pseudo-Alexandre não esteja totalmente equivocada se se considera o horizonte da questão. O foco do comentador afrodissiense é fazer a atribuição de que não é possível uma substância existir sem atributos assim como não é possível haver atributos sem uma substância.⁴⁷ O comentador aristotélico pode ter feito um uso peculiar da noção de separação e talvez nisso possa estar uma saída para a dificuldade de ligar prioridade temporal com separação. Nessa perspectiva, como Vigo explica, “[...] a noção de separação, entendida agora no sentido verbal e ativo, fica referida não à substância, mas sim às determinações acidentais, enquanto estas, através da sucessão temporal, *se separam* daquela” (Vigo, 2006, p. 206). Desse modo, quando Pseudo-Alexandre afirma que as demais categorias são separadas da substância, podendo estar nela hoje, ontem e amanhã, está pensando numa sucessão temporal que é própria das determinações acidentais e não da substância. O que seria próprio desta seria o aspecto da permanência. Isso significa, portanto, que o critério de separabilidade foi, de certo modo, deslocado da substância para as determinações acidentais que, numa sucessão temporal são, como diz o comentador, separadas da substância.⁴⁸ Essa é

⁴⁶ Cf., por exemplo, *Ph.* VIII 9, 265a 22-27, *Metaph.* $\Theta 8$, 1050b 6-14, especialmente $\Delta 11$, 1019a 1-11; Z10, 1034b 31 e M2, 1077b 13.

⁴⁷ O comentário de Pseudo-Alexandre à passagem de Z1 é o seguinte: “E antes de tudo demonstra que é primeira pelo tempo, dizendo: ‘Na verdade, nenhuma das outras categorias pode ser separada, mas somente a substância’. Embora a substância nunca possa existir separadamente das outras categorias [...], todavia, porque são dela separadas (algumas estão nela hoje, outras ontem e outras ainda amanhã, e isso se verifica, podendo-se dizer, para cada uma delas), é evidente que essa é, pelo tempo, anterior às outras. De fato, como por exemplo a ânfora é anterior pelo tempo ao vinho que de vez em quando vem a encontrar-se nela, assim a substância é anterior aos acidentes que todo dia estão nela presentes ou ausentes. E é anterior também enquanto remove as outras categorias, mas não é removida delas” (Alex. Aphr. *In Metaph.* 461, 1-10). Tradução nossa do comentário em italiano de G. Movia (2007, p. 1205).

⁴⁸ A proposta de leitura de Vigo (2006) considera esses dois polos: *sucessão* e *permanência*. Para ele, essa leitura é a que deveria ter sobressaído ao longo da história: “É, sem dúvida, parte de um curioso destino da interpretação do Ps.-Alexandre o fato de que esta, em minha opinião, intuição correta e penetrante das conexões de fundo vinculadas com a atribuição de prioridade temporal para a substância permaneceu em segundo plano, enquanto que a errônea identificação da prioridade temporal com o critério de separabilidade, que lhe deu apoio, tornou-se praticamente canônica na história posterior da interpretação da passagem” (Vigo, 2006, p. 207). Cf. VIGO, Alejandro. Aristóteles, Pseudo-Alejandro y la Prioridad Temporal de la Sustancia (*MET.* VII 1, 1028a 32-b 2). In: _____. *Estudios Aristotélicos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2006. p. 185-212.

uma leitura atraente e uma possível saída para essa identificação da prioridade temporal com a separação.

2.1.2 PRIORIDADE ONTOLÓGICA E LÓGICA DA SUBSTÂNCIA

É bastante clara a importância que a prioridade lógica tinha para Aristóteles numa fase mais madura de seu pensamento.⁴⁹ Em obras consideradas mais iniciais, parece haver uma espécie de subestimação da prioridade lógica, talvez pelo fato de que Aristóteles não estivesse plenamente convicto de algumas ideias iniciais e seu processo intelectual o permitiu amadurecer. Em textos como *Categorias*, por exemplo, só apareceria a prioridade ontológica. Um trecho de uma passagem de *Categorias 2*, em que ocorre a nota da separabilidade, por um lado elucida essa ausência da prioridade lógica, mas por outro reforça a prioridade ontológica:

Outras [das coisas que existem] existem em um subjacente, mas não são ditas de nenhum subjacente (com “em um subjacente” quero dizer aquilo que existe em alguma coisa, mas não como uma parte sua, e que não pode existir separadamente daquilo em que existe) (*Cat. 2*, 1a 20; 22-25).⁵⁰

Fica claro que a referência é aos atributos acidentais (“existem em um subjacente, mas não são ditas de nenhum subjacente”). Contudo, mais importante é a declaração de Aristóteles sobre a premissa de separação, ou seja, os atributos acidentais não gozam da capacidade de existir separadamente. Isso marca uma distinção fulcral e enfatiza, já aqui em *Categorias 2*, que a capacidade de ser separável é distintivo da substância, pois ela não depende ontologicamente da existência dos acidentes para ser e, desse modo, a prioridade ontológica está dada já aqui em *Categorias*. Essa premissa de separação, muito importante já numa obra do jovem Aristóteles, não só apresenta a relevância do termo nas pesquisas do filósofo, mas ela está vinculada, outrossim, à capacidade que a substância primeira apresenta de admitir contrários, já que ela não depende ontologicamente dos acidentes que a ela inerem, de tal modo que estes podem ser alterados, sem, contudo, alterar a substância fazendo com que ela permaneça sempre a mesma.

⁴⁹ Para tal, cf. OWEN, G. *Lógica e metafísica em algumas obras iniciais de Aristóteles*. Trad. Luis Márcio Nogueira Fontes. In: ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. p. 177-204. Não interessa aos nossos intentos discutir questões secundárias como, por exemplo, a autenticidade ou não do texto de *Categorias*. Entre aqueles que defendem uma duvidosa autenticidade, por exemplo, cf. MANSION, Suzzane. A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles. Trad. José Wilson da Silva. In: ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. p.73-90. Entre os que defendem uma autenticidade do texto, por exemplo, cf. FREDE, Michael. The title, unity and authenticity of the Aristotelian *Categories*. In: _____. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 11-28. O consenso mais claro, entre os intérpretes, é que *Categorias* se situa entre as obras iniciais de Aristóteles.

⁵⁰ Tradução de: “τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ, καθ’ ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, – ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω ὃ ἔν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν” (*Cat. 2*, 1a 20; 22-25).

Com efeito, “o que principalmente”, diz Aristóteles, “parece ser próprio da substância é, sendo numericamente uma e a mesma, ser capaz de receber contrários” (*Cat.* 5, 4a 10-11).⁵¹ Outra passagem bastante elucidativa que marca a prioridade ontológica (já que a prioridade lógica estaria ausente de textos mais iniciais) se encontra no capítulo 5 do mesmo texto em que o Estagirita afirma que não existindo as substâncias primeiras, é impossível que existam algumas das outras coisas, “pois todas as outras coisas ou são ditas das substâncias primeiras como de subjacentes ou existem nelas como subjacentes” (*Cat.* 5, 2b 4-5).⁵² É em relação às substâncias primeiras, como homem individual, cavalo individual etc., que se diz terem prioridade ontológica. No que se refere à substância, sabe-se que essa perspectiva muda nos textos da *Metafísica*, pois lá a substância será marcada também pela universalidade (isto é: prioridade lógica).⁵³

Não interessa aos objetivos desta tese entrar nas minúcias sobre este tema, mas tão somente apontar que a prioridade lógica, em determinada fase do pensamento de Aristóteles, estava ausente e era a prioridade ontológica que exercia o papel mais determinante. Estamos tão somente estabelecendo balizas ou preâmbulos tendo em vista a questão da separação. E esta, conforme tentamos esboçar, não pode estar desvinculada do tema da prioridade, seja ela lógica e/ou ontológica. Do mesmo modo, como já advertimos anteriormente, não pretendemos abordar a questão, bastante discutida na literatura, da continuidade ou descontinuidade entre textos importantes como *Categorias* e *Metafísica* acerca da substância⁵⁴ (no primeiro é mais imperiosa a prioridade ontológica, e no segundo já aparece a prioridade lógica).

Se, seguindo a sugestão assertiva de Owen, em obras mais iniciais, a prioridade lógica não ocupava os interesses de Aristóteles, mas somente a ontológica, com o amadurecimento do seu pensamento, ele se encarregará de trazer tal prioridade para a pauta de suas reflexões e irá

⁵¹ Tradução de: “Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταῦτόν καὶ ἔν ἀριθμῷ ὄν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν.” (*Cat.* 5, 4a 10-11).

⁵² Tradução de: “ὥστε τὰ ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων τῶν πρώτων οὐσιῶν λέγεται ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς εἶστίν” (*Cat.* 5, 2b 4-5).

⁵³ Para Owen, Aristóteles não possuía certa clareza nas fases, por exemplo, do *Organon* e da *Ética Eudêmia* acerca do “sentido focal”. Além das passagens de *Categorias* que citamos, a *Ética Eudêmia* “não leva em consideração a análise lógica de ‘ser’ e a possibilidade consequente de uma única ciência geral do ser que é proposta em certas partes da *Metafísica*. [...] neste estágio ou contexto (*EE*), de modo algum ele considera a ideia de sentido focal ou a noção associada de prioridade *lógica*; e são estas ideias, e não uma explicação mais antiga e mais vaga da primazia da substância, que posteriormente o permitem escapar de sua própria polêmica e evitar a ambiguidade de ‘ser’” (Owen, 2009, p. 181-183). A passagem de *EE* a que Owen se refere é 1218a 1-15 sobre os tipos de “bem”. Nessa fase, segundo Owen, Aristóteles não teria descoberto ainda o poder do *pros hen legesthai*. Cf. OWEN, Lógica e metafísica em algumas obras iniciais de Aristóteles. Trad. Luis Márcio Nogueira Fontes. In: ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. p. 177-204.

⁵⁴ Há um caloroso debate sobre este ponto. Entre aqueles que defendem a continuidade entre *Categorias* e *Metafísica* Z, Michael Wedin. Cf. WEDIN, Michael V. *Aristotle's Theory of Substance: the Categories and Metaphysics Z*. Oxford: University Press, 2000. Entre aqueles que defendem uma opção de descontinuidade entre os dois textos, Michael Loux. Cf. LOUX, Michael. *Primary Ousia: an essay on Aristotle's Metaphysics Z* and H. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.

garantir, sobretudo à substância, tal primazia. De tal modo que aquilo que era motivo de crítica aos adversários platônicos sobre a confusão da primazia lógica e ontológica garantidas às Formas será um problema para o próprio Aristóteles, pois ele verificará a necessidade de garantir para a substância, além de manter a prioridade ontológica, a primazia lógica. A questão desafiadora é: como assegurar ambas as prioridades em um mesmo tipo de item? De que maneira algo que pode ser dito como substância satisfaz o aspecto da universalidade, já que a ciência é do universal,⁵⁵ garantido pela prioridade lógica, e ao mesmo tempo o aspecto ontológico, da individualidade?

Na *Metafísica*, Aristóteles é enfático e não abre mão ao afirmar que há uma ciência do ser enquanto ser (*Metaph.* Γ 1, 1003a 21-22). Essa afirmação entra em conflito, por exemplo, com o texto de *Ética Eudêmia* A8 em que ele afirma não haver uma ciência do ser e nem do bem (*EE* A8, 1217b 33-35). Além de ser mais um indício da maturidade do pensamento de Aristóteles acerca da prioridade lógica, em Γ (Gama) ele encontra a possibilidade de uma ciência geral que investigue o ser enquanto ser e, dessa maneira, garante a prioridade lógica.⁵⁶ Vejamos, sinteticamente, uma passagem em que essa garantia é fornecida e, para utilizar a nomenclatura de Owen, o *sentido focal* aparece aplicado ao ser e, conseqüentemente, à substância concedendo a ela a primazia lógica:

O ser se diz de muitos modos, mas se diz em todos os casos em relação a um princípio que é um. Algumas coisas, na verdade, se dizem ser porque são substâncias, outras porque são afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou corrupção, ou privação, ou qualidade, ou quantidade, ou fatores que produzem ou geram a substância, ou das coisas ditas em relação a substância, ou negações de qualquer destas [coisas] ou da substância (*Metaph.* Γ2, 1003b 5-10).⁵⁷

É bastante claro, pela passagem, que há um sentido de ser que ocupa uma posição especial já que todos os demais sentidos se referem a ele: o da substância. A afirmação de Aristóteles de que o ser se diz de muitos modos é muito importante em sua filosofia, pois, embora o sentido primeiro de se dizer o ser seja o da substância, na passagem ele deixa evidente que as afecções da substância também são ditas “ser”, ou seja, qualidade também é, quantidade é, corrupção e privação são, de certo modo, formas de se dizer o ser. Mas todos esses se dizem

⁵⁵ Cf. *Metaph.* M9, 1086b 10-11.

⁵⁶ É conhecida a aporia do ser colocada por Pierre Aubenque. “1) Há uma ciência do ser enquanto ser. 2) Toda ciência se volta para um gênero determinado. 3) O ser não é um gênero” (Aubenque, 2012, p. 209). Cf. AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. São Paulo: Paulus, 2012.

⁵⁷ Tradução de: “τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ’ ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ’ ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ’ ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας.” (*Metaph.* Γ2, 1003b 5-10).

ser em relação à substância, já que ela é dita ser primariamente. Dessa maneira, Aristóteles garante à substância a prioridade lógica e, além disso, mantém a sua prioridade ontológica. Em que sentido poder-se-ia dizer que a substância tem a garantia de ser primeira logicamente? Ora, para a pergunta “*o que é?*”, a definição é a resposta mais própria, já que ela expressa aquilo que algo é efetivamente. A dependência do primeiro sentido do ser é mostrada em termos de prioridade lógica que, por sua vez, pode ser fornecida em termos definicionais. Nessa perspectiva, a definição da substância não envolveria a definição de quaisquer outras afecções que são ditas em referência a ela. Ao contrário, a definição de qualquer outro item, que não seja a substância, envolveria, necessariamente, a definição ou mesmo a menção a ela. Isso é corroborado, ainda mais evidentemente, em Z1: “Também na definição ela é primeira (pois é necessário que na definição de qualquer outra coisa esteja contida a menção da substância)” (*Metaph. Z1, 1028a 35-36*).⁵⁸

Esse *sentido focal* estabelece, por assim dizer, uma diferença entre a substância e as demais categorias do ser. Tal diferença está marcada, claramente, pela dependência definicional que as categorias possuem em relação à substância, mas não o inverso. Desse modo, essa dependência pode, igualmente, ser dita ontológica e, nesta perspectiva, a prioridade lógica e a prioridade ontológica podem ser compreendidas no mesmo âmbito. Assim, a prioridade ontológica requer o indivíduo como subjacente a partir do qual as demais categorias podem ser. Já a prioridade lógica requer a universalidade que se constitui a partir da definição. Acrescido a estes pontos, a nota distintiva da separação marca, por assim dizer, essa simbiose entre a prioridade lógica, de um lado, e a prioridade ontológica, de outro. E é a partir dessa elucidação que a questão da separação da substância pode ser compreendida.

Diante dessa exposição breve da recepção da separação por Aristóteles, é notável que esse problema está no pano de fundo da querela entre ele e seus adversários platônicos. Mais, não seria a separação o ponto nodal da questão, mas sim o modo a partir do qual essa separação é operada pelos platônicos aos olhos críticos do Estagirita. Quando voltamos o olhar para alguns textos, é possível perceber que ele critica severamente a separação platônica e isso é feito, ao que parece, mediante nuances conceituais que são provocadas, sobretudo pelo sentido que *ousia* assume em sua filosofia. Ele, de fato, em inúmeras ocasiões, assume *chôris* e seus cognatos para afirmar a separação da substância. Assim, a separação exerce tanto um sentido negativo

⁵⁸ Tradução de: “καὶ τῷ λόγῳ δὲ τοῦτο πρῶτον (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἐκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν)” (*Metaph. Z1, 1028a 34-36*). Berti anota: “Esta é a prioridade lógica da substância, consiste no fato que as definições das outras categorias do ente incluem necessariamente uma referência à substância. Em *Metaph. IV 2* as duas prioridades, ontológica e lógica, são apresentadas como homonímia do ente em relação ao um (*pros hen*)” (Berti, 2017, p. 330, tradução nossa). Cf. BERTI, Enrico. *Aristotele: Metafisica com testo greco a fronte. Traduzione, introduzione e note di Enrico Berti*. 1. ed. Bari: Editori Laterza, 2017.

nas ocasiões em que Aristóteles critica seus adversários por separarem o que, para ele, não é separado. Mas, por outro lado, é usada positivamente quando Aristóteles diz que somente a substância é separada. Relacionada às Formas platônicas, a separação ocorre com o sentido principal de existência independente e isso é percebido, por exemplo, na passagem 1019a 1-4 de $\Delta 11$ vinculada com *EE* A8. Para Aristóteles, a prioridade ontológica, que os platônicos desejam requerer para as Formas, não é possível ser aplicada mediante a separação de tais Formas. Isso é assim, pois a prioridade ontológica, vinculada à separação, só é possível ser compreendida a partir da substância. Aristóteles, desse modo, concebe a premissa de separação em sentido ontológico, o que não seria o caso das Formas platônicas, e quando aplicada à substância obtém-se o resultado de sua separação em relação às demais categorias do ser. O que, ao contrário, não seria o caso de sua aplicabilidade às Formas, pois, como visto anteriormente, elas são itens genéricos, comuns a muitas coisas particulares. Desse modo, se as Formas não satisfazem a separação ontológica que é própria das substâncias, do mesmo modo, não gozam de prioridade ontológica, mas somente de prioridade lógica.

Esses preâmbulos, aqui colocados, são necessários para situar os primeiros passos na reflexão, sobretudo no que diz respeito à compreensão do pano de fundo sobre o qual Aristóteles se situava em sua discussão acerca do sentido primeiro do ser, a saber, a substância, sua prioridade e, sobretudo, sua nota de separabilidade. Pretendemos colocar adiante algumas considerações mais gerais acerca da separação propriamente dita e seus sentidos relevantes fornecidos por Aristóteles, bem como os caminhos que alguns intérpretes percorreram na tentativa de esclarecer o que parece, por vezes, obscuro em sua filosofia. É necessário admitir que “separação” ocorre em vários sentidos nos textos de Aristóteles e pode ser “categorizado” de algum modo. Assim, com vistas à contextualização e para corroborar os objetivos desta pesquisa, veremos três tipos fundamentais de separação identificados em alguns textos do *corpus*. Isso servirá de pressuposto para a compreensão dos sentidos que *chôrismos* assume em relação à substância no livro Z.

2.2 A SEPARAÇÃO NA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES E SEU *STATUS QUAESTIONIS*

Em várias passagens do *corpus*, há inúmeras ocorrências do adjetivo *chôristos* (-*hê*, -*on*) e seus cognatos, por exemplo, o advérbio *chôris*, o verbo *chôridzein*, o substantivo *chôrismos*. Aristóteles parece não economizar no uso desses termos em seus textos e isso é assim porque, para ele, a separação é significativa, talvez não em uma primeira fase de seu pensamento, mas sim no decorrer do aperfeiçoamento e maturidade de sua filosofia. O verbo *chôridzein*, usado muitas vezes pelo filósofo, significa “*pôr à parte*” e, portanto, “*separar*”.

Sua raiz é o advérbio *chôris* que é “à parte”, “separadamente”, “independentemente” que, por sua vez, encontra sua raiz em *horos*, “limite”, “fronteira”. Veremos, a seguir, alguns empregos primários de *chôridzein* em alguns textos mais relevantes para nossos intentos. Contudo, o uso do adjetivo *chôristos* (-hê, -on) nos parece mais apropriado para nossos objetivos e, portanto, assinalaremos algumas formas mais usuais do termo e seus sentidos em alguns textos, sobretudo na *Física* e na *Metafísica*.

Quanto ao modo de traduzir *chôristos* (-hê, -on), geralmente, são duas as maneiras de tradução que podem determinar o modo de interpretar as passagens em que o termo ocorre. *Chôristos* pode ser “separado”, mas também “separável”. Por um lado, se aplicarmos o termo ao caso da substância, dizer que ela é *separada* implica que ela o é de fato, ou, em outros termos, é separada em ato, efetivamente separada. Mas mesmo com essa opção de tradução, a separação ainda parece obscura, pois, afinal, o que para Aristóteles significa que algo é separado, colocado à parte? Por outro lado, dizer que a substância é *separável* implica que ela é potencialmente separada, não o sendo efetivamente. Essa última variante se aplicaria mais adequadamente à forma (*to eidos*), pois é difícil sustentar que, em Aristóteles, a forma seja *separada* dado que isso implicaria admitir uma forma, algo que o Estagirita não aceita, existente em si e por si separada das coisas da qual é forma. É consenso entre a maioria dos tradutores e intérpretes que *separável* é a melhor opção.⁵⁹ Todavia, é importante ressaltar que Aristóteles não é rígido quanto a este conceito. Ora *chôristos* (-hê, -on) pode ser separado, ora pode ser separável. Se o ser se diz segundo a potência e o ato, por qual razão a separação também não poderia ser dita em ato e em potência? Como tentaremos mostrar, separação em alguns textos de Aristóteles tem sentidos variados não podendo, assim, dizer-se univocamente.

2.2.1 SEPARAÇÃO PELO LUGAR

Diferentemente de Platão, Aristóteles deu um sentido bem mais técnico a *chôrismos* e seus derivados. Pensamos que podemos iniciar essa sucinta elucidação de alguns sentidos de *chôrimos*, pelo sentido mais basilar e fundamental colocado por Aristóteles, ao nosso modo de entender, qual seja, o sentido oposto a “estar junto” que seria uma espécie de *separação local*. Com efeito, na linguagem comum, dizemos que algo está separado quando não está junto. Por exemplo, quando se diz que determinado casal não está mais junto é porque os indivíduos que constituíam tal união se separaram um do outro, de tal modo que não convivem mais juntos,

⁵⁹ Bostock (1994) sustenta que “separável” é a melhor tradução para *chôriston* no contexto da substância em *Metafísica* Z1. A maioria das traduções do texto utiliza “separável”, como a de Angioni (2005) e a de Berti (2017). Já a tradução espanhola de Martínez (1994) e a italiana de Reale (1993) optam por “separada”. A tradução mais distinta continua sendo a de Ross (1924): “*exist independently*”.

não frequentam os mesmos lugares juntos etc. Ou mesmo quando dizemos que tal livro não está junto com outro na estante querendo dizer, em outros termos, que está separado de outro livro, estando em outro lugar. Isso se verifica, por exemplo, em *História dos Animais* (II 12, 504a 5-8), quando Aristóteles descreve a anatomia das aves em que “separado” significa simplesmente “não está junto com” (os dedos entre si são separados). Nesse caso, não é propriamente uma separação local, mas trata-se daquele sentido mais comum de “estar junto com”, podendo ser, assim, uma separação no sentido mais físico.⁶⁰

Esse sentido de separação local encontramos, por exemplo, na *Física*: “Diz-se que as coisas estão juntas quando estão em um lugar primeiro, separadas (*chôris*) quando estão em lugares distintos” (*Ph.* V 3, 226b 21-23).⁶¹ Ainda na *Física*, falando sobre o contínuo e seu aspecto de ser infinitamente divisível, Aristóteles diz: “Pois o que é contínuo tem partes distintas e pode ser dividido nessas partes, que são então distintas dessa maneira, isto é, separadas pelo lugar (*topo kechôrismena*)” (*Ph.* VI 1, 231b 4-6).⁶² Também em *Geração e Corrupção* ocorre tal menção a essa separação:

E uma vez que há uma matéria da substância corpórea, mas que é já matéria de um corpo determinado [...], ela é também a mesma da grandeza e da afecção, e é separável por definição, mas não é separável quanto ao lugar (*topo d' ou chôristê*), a não ser que também as afecções sejam separáveis (*GC* II 5, 320b 22-25).⁶³

Nesse sentido, seria possível dizer que *A* é localmente separado de *B* quando *A* é tal que pode estar em algum lugar em que *B* não está. Desse modo, se o item do qual *A* é localmente separado não for especificado, essa separabilidade de *A* é sua capacidade de estar sozinho em

⁶⁰ O texto de *História dos Animais* diz: “Todas as aves têm muitas garras, como todas elas têm, de uma certa forma, muitos dedos. De fato, na maior parte delas os dedos são divididos, e as que nadam, que são palmípedes, mesmo assim apresentam dedos articulados e separados (*chôristous tous daktylous*)” (*HA* II 12, 504a 5-8). Tradução de Paula Lobo (2006) com modificações.

⁶¹ Traduções da *Física* de Reeve (2018) com modificações, cotejadas com a de Ross (1936). Tradução de: “ἄμα ἐν οὖν λέγω ταῦτ' εἶναι κατὰ τόπον, ὅσα ἐν ἐνὶ τόπῳ ἐστί πρῶτον. χωρὶς δὲ ὅσα ἐν ἐτέρῳ” (*Ph.* V 3, 226b 21-23). Essa mesma formulação aparece em *Metafísica* K12, 1068b 26-27.

⁶² Tradução de: “τὸ γὰρ συνεχὲς ἔχει τὸ μὲν ἄλλο τὸ δ' ἄλλο μέρος, καὶ διαρεῖται εἰς οὕτως ἕτερα καὶ τόπων κεχωρισμένα” (*Ph.* VI 1, 231b 4-6). Outro texto, em que há claramente uma referência à essa separação, é o *De Anima* II, quando o filósofo fala sobre as capacidades da alma e deseja saber se elas são uma alma ou parte desta, e diz: “[...] se é parte de modo a ser separável somente quanto à definição ou também quanto ao lugar (*monon é kai topô*), em alguns casos não é difícil perceber, mas em outros há dificuldade” (*De An.* II 2, 413b 14-16). Traduções do *De Anima* de Maria Cecília Gomes dos Reis (2012). Tradução de: “καὶ εἰ μόνον, πότερον οὕτως ὅστ' εἶναι χωριστὸν λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ, περὶ μὲν τινῶν τούτων οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν, ἔνια δὲ ἀπορίαν ἔχει” (*De An.* II 2, 413b 14-16). Na tradução de Maria Cecília está “separada somente quanto à definição”. Modificamos para “separável”.

⁶³ Traduções de *Geração e Corrupção* de Francisco Chorão (2009). Tradução de: “Ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ οὐσίας ὕλη σωματικῆς, σώματος δ' ἤδη τοιοῦδι [...], ἡ αὐτὴ καὶ μεγέθους καὶ πάθους ἐστί, τῷ μὲν λόγῳ χωριστή, τόπῳ δ' οὐ χωριστή, εἰ μὴ καὶ τὰ πάθη χωριστά” (*GC* II 5, 320b 22-25). Outras referências a separação pelo lugar cf. *EN* 1157b 8; *Metaph.* 1016b 2; 1052b 17; 1068b 26; 1092a 19; *Ph.* 209b 23, 27, 30; 211a 3; 214b 21, 26, 27; 216a 25; 231b 6; *Po.* 1452b 16.

um lugar. É, portanto, necessário que haja uma relação entre dois polos a partir do qual se possa determinar qual item é separado localmente. Contudo, para tentarmos compreender ainda melhor essa separação local, é mister considerar o que Aristóteles chama de *lugar* (*ho topos*) e como o define. Para isso, façamos uma digressão e vejamos, brevemente, o modo pelo qual o filósofo definiu *topos*.⁶⁴

No livro IV da *Física*, mais precisamente nos capítulos 4 e 5, Aristóteles fornece sua definição de lugar e soluciona algumas aporias colocadas nos capítulos precedentes (1-3). Inicialmente, só faz sentido pensar no lugar a partir do movimento, isto é, diante de algo que tem princípio de movimento e repouso (entes naturais). Logo, tudo aquilo que não se move (os entes matemáticos, o primeiro movente imóvel e todos os outros moventes imóveis, por exemplo) é desprovido de lugar e esta constitui uma tese importante na filosofia segunda do Estagirita, pois lugar, vazio, tempo são aspectos que têm o movimento como pressuposto fundamental. Além disso, porque o movimento mais comum e principal é o deslocamento, este é um movimento segundo o lugar e ele é o principal, pois sem ele nenhum outro movimento aconteceria. Tal movimento Aristóteles o explora melhor no livro VIII da *Física*. Depois de problematizar a questão do lugar (cap. 1), de introduzir os conceitos de matéria e forma concluindo que lugar não corresponde a esses termos (cap. 2), e após apresentar os sentidos de “em”, a aporia do “estar em si”, do “lugar do lugar” de Zenão (cap. 3), Aristóteles se embrenha em definir o lugar (*Ph.* VI 4). No início do capítulo, o Estagirita coloca algumas propriedades que pertencem ao lugar e, a partir delas, formulará sua definição:

Pensamos, então, que lugar (1) é a primeira coisa que contém (*periechon*) aquilo de que é o lugar e não faz parte da coisa; além disso, o primeiro lugar não é nem menor nem maior que a coisa; além disso, (2) pode ser deixado para trás pela coisa e é separável dela; além disso, (3) todo lugar admite a distinção de para cima e para baixo; e cada corpo deve, por natureza, mover-se ao seu lugar apropriado e ali repousa, e isso ele faz para cima ou para baixo (*Ph.* IV 4, 210b 34-211a 6).⁶⁵

Nestas características do lugar, que antevêm a definição própria de *topos*, Aristóteles faz um procedimento como que estabelecendo condições para sua definição. Trata-se de um procedimento usual recorrente em outros lugares do *corpus* (cf. *De An.* 402b 16-403a 2), como

⁶⁴ Emily Katz (2017), ao falar sobre separabilidade local, por exemplo, não explora a definição de lugar fornecida por Aristóteles. Ela parece, tão somente, especificar a separação local em termos de estar ou não no mesmo lugar. Cf. KATZ, Emily. *Ontological Separation in Aristotle's Metaphysics. Phronesis*, Leiden, v. 62, p. 26-68, 2017. DOI [10.1163/15685284-12341318](https://doi.org/10.1163/15685284-12341318).

⁶⁵ Tradução de: “ἀξιούμεν δὴ τὸν τόπον εἶναι πρῶτον μὲν περιέχον ἐκεῖνο οὗ τόπος ἐστὶ, καὶ μηδὲν τοῦ πράγματος, εἶτι τὸν πρῶτον μήτ' ἐλάττω μήτε μείζω, εἶτι ἀπολείπεσθαι ἐκάστου καὶ χωριστόν εἶναι, πρὸς δὲ τούτοις πάντα τόπον ἔχειν τὸ ἄνω καὶ κάτω, καὶ φέρεσθαι φύσει καὶ μένειν ἐν τοῖς οἰκείοις τόποις ἕκαστον τῶν σωμάτων, τοῦτο δὲ ποιεῖν ἢ ἄνω ἢ κάτω” (*Ph.* IV 4, 210b 34-211a 6).

um passo prévio para definir alguma coisa. O item (1) na passagem tem um verbo importante para a definição de lugar, *periechô*, que pode ser traduzido por “conter”. Este verbo é composto de *peras* (limite) e *echein* (ter), ou seja, aquilo que tem um limite, que exerce a função de conter. Em *Metafísica* Δ23, o Estagirita apresenta os vários sentidos do verbo *echein* e o terceiro deles diz, justamente, que “ter” se diz do continente relativamente ao contido (*Metaph.* Δ23, 1023a 13-14),⁶⁶ por exemplo, a garrafa contém o vinho, o avião contém os tripulantes e passageiros e assim por diante. E uma ressalva importante colocada por ele na passagem acima é que o lugar não faz parte da coisa. Ora, se fizesse parte da coisa se correria o risco de pensar duas coisas ocupando a mesma coisa e não haveria lugar, criando, desse modo, um *absurdum ad infinitum*. O ponto que destacamos como (2) diz algo importante, isto é, que o lugar pode ser deixado para trás e é separável da coisa. Aristóteles parece estar querendo dizer que o lugar não acompanha, por assim dizer, a coisa quando esta se movimenta. Pensemos, por exemplo, que o limite interno de uma garrafa de vinho pode conter ora vinho, ora água, ora um suco. Nesse sentido que se pode dizer que ele é separável. E o ponto (3), nada mais é do que a noção de lugar próprio, ou lugar por natureza. Ou seja, o fogo, tem seu lugar próprio no alto e a terra tem seu lugar próprio abaixo. Assim, se atirmos uma pedra para o alto ela cairá, pois, assim pensava Aristóteles, o lugar natural dela é abaixo. Assim também acontece com o fogo, pois se nada o impede, o seu lugar natural será acima: “Pois cada um se move espacialmente para seu próprio lugar, se não for impedido, um para cima, outro para baixo” (*Ph.* IV 1, 208b 11-12).⁶⁷ Lembremos que não há lei da gravidade nenhuma na física do Estagirita e, desse modo, não existe força gravitacional da Terra que traga os corpos para baixo.

Colocadas essas características preambulares, vejamos a definição aristotélica de *topos*: “[...] o limite do corpo que contém ou continente o qual está em contato com o corpo contido. Por corpo contido digo o que pode ser movido por meio de locomoção” (*Ph.* IV 4, 212a 6-8).⁶⁸ Dito de outro modo, o lugar, para Aristóteles, é aquilo que envolve o ente móvel e, nessa perspectiva, não é maior do que a extensão do ente móvel tampouco menor; ele é igual ao limite do corpo. Poder-se-ia dizer que, nesse sentido, é o ente móvel que “cria” o lugar. Pretendemos tão somente apontar o que Aristóteles entende por *topos* na *Física* para percebermos em que isso pode contribuir para o primeiro tipo de separação que estamos discutindo.⁶⁹

⁶⁶ Tradução de: “ἔνα δὲ ὡς τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα” (*Metaph.* Δ23, 1023a 13-14).

⁶⁷ Tradução de: “φέρεται γὰρ ἕκαστον εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον μὴ κωλύμενον, τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω” (*Ph.* IV 1, 208b 11-12).

⁶⁸ Tradução de: “τὸ πέρασ τοῦ περιέχοντος σώματος καθ’ ὃ συνάπτει τῷ περιεχομένῳ. Λέγω δὲ τὸ περιεχόμενον σῶμα τὸ κινητὸν κατὰ φοράν” (*Ph.* IV 4, 212a 6-8).

⁶⁹ Para aprofundamento sobre a questão do lugar cf. MORISON, Benjamin. *On Location: Aristotle’s concept of place*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Ora, se lugar para Aristóteles é limite e se ele só faz sentido a partir do movimento, pois só tem lugar aquilo que se move, faz sentido pensar na separação dos entes móveis pelo lugar. Este é distinto para cada ente móvel considerando que o ente móvel ao mover-se ocupa distintos lugares. No entanto, se pensarmos, por exemplo, em Sócrates e Cálidas na mesma cidade, Atenas, em pontos opostos, eles estão separados pelo lugar, pois um está em P1 e o outro está em P2. Mas eles, de certo modo, estão no mesmo lugar (Atenas). Nesse sentido, parece ser plausível dizer que Atenas é o limite “imóvel” dos corpos que contêm, no caso Sócrates e Cálidas, muito embora os lugares P1 e P2 sejam limites de ambos, criados por eles como entes móveis. Assim, a separação local faz sentido, sobretudo a partir de entes móveis, como no caso das substâncias sensíveis, ou, sobretudo dos entes naturais. O próprio lugar de algo não pode se mover, pois, caso contrário, algo poderia passar de um lugar para outro, sem mudar de lugar (cf. *Ph.* IV 4, 212a 20-21). Essa separação local foi explicitada por Emily Katz (2017), por exemplo, do seguinte modo: “A é localmente separável de B quando é tal que pode estar em algum lugar em que B não está” (Katz, 2017, p. 28).

Não poderíamos determinar, categoricamente, que quando Aristóteles afirma que *A* é separado de *B* (ou simplesmente que *A* é separado) que isso signifique uma separação local, dado que há outros tipos de separação. Por exemplo, quando em *Metafísica* H1, 1042a 29-31 Aristóteles contrasta a separação do composto como simples (*haplôs*) com a separação segundo a definição ou razão (*logô*) da forma, tal contraste poderia dar margem a pensar que a separação do composto, por ser simplesmente separável, pudesse ser uma separação local. Contudo, mesmo se a separação simples do composto fosse a separação pelo lugar, já que os compostos não ocupam o mesmo lugar (*Metaph.* K12, 1068b 26-27), isso por si só não estabelece que a separação da substância seja, exclusivamente, dessa natureza. Entretanto, parece-nos claro que, ao contrário do que sugere a objeção de Morrison (1985)⁷⁰, o composto, além de ser simplesmente separado, também é separável pelo lugar. Um passo de *Metafísica* N5 diz que cada coisa tem o seu lugar particular: “[...] de fato, o lugar pertence às coisas individuais, portanto, estas são separadas pelo lugar, enquanto os objetos matemáticos não estão em qualquer lugar” (*Metaph.* N5, 1092a 19-20).⁷¹ E na *Física*: “Há um lugar para cada um, e o

⁷⁰ Essa visão de que a separação local marca a separação da substância é contestada por Morrison (1985a), e seu ponto principal é apontar que substâncias imateriais claramente não têm lugar, mas são paradigmáticas e são separadas. Ele diz: “[...] seria um erro pensar que ser separado no lugar é o que faz com que até mesmo substâncias materiais sejam separadas e, portanto, substâncias. Um dedo é separado no lugar do resto do corpo, mas não é ‘separado’ da maneira necessária para que seja uma substância separada” (Morrison, 1985a, p. 130, tradução nossa). Cf. MORRISON, Donald. Separation in Aristotle’s *Metaphysics*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 3, p. 125-157, 1985a.

⁷¹ Tradução de: “ὁ μὲν γὰρ τόπος τῶν καθ’ ἕκαστον ἴδιος, διὸ χωριστὰ τόπων, τὰ δὲ μαθηματικὰ οὐ πού” (*Metaph.* N5, 1092a 19-20).

mesmo para uma parte e para o todo” (*Ph.* III 5, 205a 11).⁷² Desse modo, o exemplo do dedo fornecido por Morrison não é suficientemente completo, pois o dedo não é separado do resto do corpo pelo lugar, pois ele permanece no mesmo lugar que o todo (corpo) do qual faz parte. Se ele fosse separado, em todo caso, mereceria o nome de “dedo” apenas por homonímia.

Disso tudo poderíamos extrair o seguinte corolário: a separação local é um critério importante da substância sensível sem que isso, no entanto, substancie as partes separadas do todo. Se pensarmos em um dedo decepado e, assim, separado do corpo, ele continua sendo dedo apenas por homonímia (cf. *Metaph.* Z10, 1035b 23-25).⁷³

2.2.2 SEPARAÇÃO ONTOLÓGICA

Outro tipo de separação que é bastante importante para nossos intentos é a *separação ontológica*. Algo já foi dito a seu respeito anteriormente quando se elucidou seu vínculo com a prioridade segundo a natureza e a substância. Contudo, façamos breves acréscimos sobre isso, sobretudo levantando alguns problemas. A maioria dos intérpretes está de acordo em afirmar que, quando Aristóteles fala da separação não especificada, isso quer significar a separação ontológica e, conseqüentemente, a independência ontológica.⁷⁴ Evidentemente o Estagirita não usa essa nomenclatura, mas suas formulações levaram os comentadores a postularem-na. O principal texto no *corpus*, bastante utilizado pelos intérpretes, em que Aristóteles estaria mencionando essa separação ontológica, é aquele que já mencionamos de *Metafísica* Δ11: “Algumas coisas, portanto, são ditas anteriores e posteriores desse modo, outras, ao invés, segundo a natureza e substância, isto é, todas aquelas que podem ser sem outras, enquanto outras não podem ser sem aquelas, divisão da qual se serviu Platão” (*Metaph.* Δ11, 1019a 1-4).⁷⁵ Na verdade, na passagem não consta a terminologia da separação, mas tão somente da prioridade *kata physin kai ousian*, de tal modo que a separação ontológica estaria numa íntima relação com esse tipo de prioridade. Numa formulação padrão, essa independência ontológica seria expressa do seguinte modo: *A* é ontologicamente anterior a *B* se *A* é independente de *B*

⁷² Tradução de: “καὶ ἔστιν τόπος τις ἐκάστου, καὶ ὁ αὐτὸς τοῦ μορίου καὶ παντός” (*Ph.* III 5, 205a 11).

⁷³ Nessa perspectiva, concordamos com Defour (1995). DEFOUR, Richard. La Séparation chez Aristote. *Les Études Philosophiques*, Paris, n. 1, p. 44-65, 1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20849234>. Acesso em: 19 nov. 2020.

⁷⁴ Cf., por exemplo, Witt (1989), Fine (2003), Vigo (2006), Katz (2017), Xavier (2017), apenas para citar alguns. Morrison (1985a) constitui uma exceção relevante, pois ele nega que a separação de substâncias envolve independência ontológica. Para ele, a separação é separação de outras substâncias, uma distinção numérica de outras substâncias, explicada por ele pela noção de “estar fora dos limites ontológicos” (Morrison, 1985, p. 156). Defour (1995), do mesmo modo, não aposta na separação ontológica, ao contrário, defende que a fórmula “a substância é separada” “não significa ‘a substância é separada pelo lugar’ ou ‘a substância é separada pela noção’, mas significa que ‘a substância é separada ou pelo lugar ou pela noção’” (Defour, 1995, p. 64, tradução nossa).

⁷⁵ Tradução de: “τὰ μὲν δηοῦτωλέγεται πρότερα καὶ ὕστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή· ἢ διαίρεσει ἐχρήσατο Πλάτων” (*Metaph.* Δ11, 1019a 1-4).

(“ser sem” – *einai aneu*), ou seja, *A* existe sem que *B* exista necessariamente. A independência, nesse sentido, é do item anterior/primeiro, no caso *A*.⁷⁶ Transpondo para a separação, a formulação padrão ficaria assim: *A* é separado de *B*, isto querendo significar que *A* é ontologicamente anterior a *B*, mas não o contrário. Essa relação assimétrica pode esbarrar no problema da dependência e independência ontológica que, por sua vez, aplicado às substâncias na sua relação com as não-substâncias, torna-se mais clara. E, para isso, vejamos uma passagem importante de *Metafísica Z1*:⁷⁷

Também por esta razão, alguém poderia estar em aporia, se caminhar, estar saudável e estar sentado, cada um deles, seria ente ou não ente, e o mesmo vale também sobre qualquer uma das outras coisas deste tipo; nenhum deles, de fato, é naturalmente constituído por si, nem é capaz de ser separado da substância, mas sim, se for o caso, são caminhante, sentado e saudável que se contam entre os entes (*Metaph. Z1, 1028a 20-25*).⁷⁸

Fica claro que Aristóteles avalia como uma possível aporia considerar itens não-substanciais (o caminhar, o estar saudável ou sentado) como entes, ou dito de outro modo, como possíveis substâncias. Se tais itens são entes, isso colocaria a própria filosofia de Aristóteles em risco, dado que todas as não-substâncias são ditas por referência às substâncias. Assim, por exemplo, cor sempre é cor em determinada superfície que, nesse caso, funcionaria como um subjacente; ser músico se diz em referência a alguém (uma substância); qualidade é qualidade *de* algo, bem como quantidade etc. Se, ao contrário, tais itens não são entes, como, então, explicaríamos a afirmação “o leão está andando”, ou mesmo, “o leão está saudável”? Se isso fosse assim, parece que tudo seria eliminado, exceto a substância. A solução dada por Aristóteles na passagem é que não é “caminhar” que é um ente, mas “o caminhante”. O que ele está dizendo é que “caminhar” ou “estar saudável” não pode existir independentemente de uma substância e, na passagem, essa independência se apresenta pela nota da separabilidade: “Nenhum deles, [...] é capaz de ser separado da substância (*oute chōridzesthai dynaton tēs ousias*)” (l. 24). Linhas à frente, Aristóteles fará a afirmação de que somente a substância é separável (l. 33-34) contrastando, assim, essa relação de independência que somente cabe à substância, com os itens não-substanciais os quais dependem, por sua vez, da substância.

⁷⁶ Essa visão padrão é chamada de “separação ontológica fraca” (*weak ontological separation*) por Emily Katz (2017, p. 28), pois a autora acredita que a separação ontológica é algo menor do que a prioridade ontológica, dado que é apenas a primeira parte da condição de tal prioridade. Essa formulação padrão é compartilhada por Fine (1984; 2003), Corkum (2008), Corcilius e Gregoric (2010), Peramatzis (2011), entre outros.

⁷⁷ Outro texto importante, que elucidava essa separação ontológica, é *Categorias 2*, l. 20; 22-25, já citado para marcar a presença da prioridade ontológica e sua relação com a separação, em um texto juvenil de Aristóteles.

⁷⁸ Tradução de: “διὸ κἀν ἀπορήσειέ τις πότερον τὸ βαδίζειν καὶ τὸ υἰγαίνειν καὶ τὸ καθῆσθαι ἕκαστον αὐτῶν ὄν σημαίνει, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὅπου οὖν τῶν τοιούτων· οὐδὲνρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ' αὐτὸ πεφυκὸς οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας, ἀλλὰ μᾶλλον, εἴπερ, τὸ βαδίζον τῶν ὄντων καὶ τὸ καθήμενον καὶ τὸ υἰγαίνον” (*Metaph. Z1, 1028a 20-25*).

Portanto, a substância possuiria, nessa perspectiva, uma *separação ontológica* e isso significa dizer que ela independe, em termos de condições de existência, dos demais atributos, mas não vice-versa.

A maioria dos intérpretes estabelece a passagem de *Metafísica* Z1, 1028a 33-34, em que Aristóteles fala sobre a separação da substância, como sendo o vínculo que conecta com a prioridade ontológica de *Metafísica* Δ11. Tal vínculo determinaria, portanto, a explicitação da separação ontológica. Algumas dificuldades, todavia, podem surgir desse elo. Vejamos alguns desses problemas, com vistas a nos situarmos na discussão na qual a maioria dos intérpretes caminha e nos seus possíveis impasses. Primeiro, existe uma dificuldade textual, já que o que contém numa passagem, está ausente na outra e vice-versa. Em Z1, é dito que a substância é anterior segundo a definição, o conhecimento e o tempo e que esta última prioridade é justificada pela nota da separação (*Metaph. Z1, 1028a 33-34*). Já na outra, Δ11, é dito de que modo algo é anterior/primeiro segundo a natureza e a substância (*Metaph. Δ11, 1019a 1-4*). Se o vínculo direto entre essas duas passagens fosse plenamente satisfatório, ou Z1 deveria conter a prioridade ontológica nos termos de Δ11, ou em Δ11 tal prioridade deveria vir apresentada, de um modo ou de outro, pelo termo *chôriston* ou seus cognatos. No entanto, não é o que ocorre.

Outra dificuldade está em um dos modos de solucionar isso. Alguns comentadores tomaram o texto de um exegeta antigo de Aristóteles, Asclépio, sobre os sentidos de “anterior” de Z1. De fato, no texto de Asclépio existe o acréscimo do termo *physei*, ausente na lista de Aristóteles.⁷⁹ Desse modo, ficaria mais fácil fazer a ligação com a passagem de Δ11, pois lá se fala numa prioridade segundo a natureza. Porém, o problema se avoluma, pois se esse acréscimo for aceito, em Z1 apareceriam quatro prioridades (natureza, definição, tempo e conhecimento), mas apenas três explicações. Essa seria a justificativa mais plausível para o fato que a maioria dos comentadores modernos vinculem separação com prioridade ontológica e, conseqüentemente, com independência. Caso se faça uma substituição de *chronô* por *physei*, como foi a opção de Gail Fine (1984; 2003), esse vínculo fica ainda mais sólido, pois a separação explicaria a prioridade segundo a natureza. Contudo, a modificação e adição de Asclépio é uma voz solitária e sua autoridade é reduzida, dado ele ser o único portador desta versão. Se essa adição fosse razoável, a mesma deveria ter sido feita também em *Metafísica* Z13 em que Aristóteles diz: “Tal coisa é impossível, porque nem pela definição, nem pelo

⁷⁹ Comentário de Asclépio: “πρώτη οὖν πάντων ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ φύσει καὶ λόγῳ καὶ χρόνῳ καὶ γνώσει” (grifo nosso, p. 377). Cf. ASCLEPIUS. In *Aristotelis Metaphysicorum Libros A–Z Commentaria*. In: HAYDUCK, M. (org.). *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum Libros A–Z Commentaria*. Berlim: Reimer, 1888. Essa glosa é ausente nos textos de Ross (1924) e de Jaeger (1957). Esse texto, inclusive, é a tradução que Gail Fine (2003, p. 256, nota 18) utiliza em seu artigo *Separation*, não citando a prioridade no tempo, substituída pela prioridade segundo a natureza (*physei*). Em nota ela diz que acrescenta *physei* e retira o *chronô* do texto de Jaeger, mas que essa emenda é desnecessária para seu argumento. Se era desnecessária, qual a razão de utilizá-la?

tempo, nem pela geração é possível que as afecções sejam anteriores à substância; elas seriam, de fato, separáveis” (*Metaph.* Z13, 1038b 27-29).⁸⁰ Essa passagem, inclusive, parece ser quase idêntica à de Z1, não fosse pelo termo “geração”, embora seu sentido fundamental seja semelhante ao de Z1, sobretudo pelo aspecto da separação que aqui, igualmente, não foi especificada. Então, esse modo de ler Aristóteles, a partir de Asclépio, não é evidência de que o Estagirita pensasse desse modo. Se tomarmos essa leitura como padrão, a maioria dos intérpretes, conscientes ou não disso, segue por esse viés exegético.

Uma terceira dificuldade dessa vinculação, é que a nota da separação em Z1 explica a prioridade temporal.⁸¹ E as explicações de Aristóteles sobre essa prioridade em $\Delta 11$ e *Categorias* 12 não ajudam nem fornecem algo que corrobore haver algum vínculo entre separação e independência ontológica. Por fim, é como se os defensores desse vínculo, ou mesmo dessa noção de independência ontológica, tomassem *chôriston* para significar “independente” em grego. Mas sabemos que *chôriston* é “separável” e, assim, torna-se difícil vincular, linguisticamente, um termo a outro com significado diverso.⁸² Isso percebemos, por exemplo, no modo como Ross traduziu o termo para sua versão em inglês: “Pois das outras categorias nenhuma pode existir *independentemente*, mas apenas a substância” (*Metaph.* Z1, 1028a 33-34, grifo nosso).⁸³ Portanto, percebemos que existem alguns problemas latentes no tocante à separação entendida como independência ontológica.

Se essa formulação padrão quer expressar que a substância, em termos de condições de existência, é primeira e, conseqüentemente, separada das demais categorias, seria preciso verificar se isso se aplicaria em todos os casos. Contudo, pode haver casos em que um item que não é substância seja anterior em condição de existência em relação a uma substância. Mas também há casos em que de dois itens, que são considerados como substâncias por Aristóteles, um tenha prioridade em termos de condição de existência em relação a outro. Vejamos alguns exemplos de ambas as situações. No primeiro caso, por exemplo, entre dois itens, em que *A* designa a umidade e *B*, as plantas, qual teria prioridade em termos de condição de existência em relação ao outro? Nesse caso, a umidade seria anterior e teria independência em relação às plantas, pois a umidade pode existir independentemente das plantas, mas não o contrário, dado

⁸⁰ Tradução de: “ὅπερ ἀδύνατον· οὔτε λόγῳ γὰρ οὔτε χρόνῳ οὔτε γενέσει οἷόν τε τὰ πάθη τῆς οὐσίας εἶναι πρότερα· ἔσται γὰρ καὶ χωριστά” (*Metaph.* Z13, 1038b 27-29).

⁸¹ Isso está de acordo desde Pseudo-Alexandre. E Ross diz: “Alexandre (de Afrodísia) tomou τῶν. μόνη ll. 33, 34 para ser explicação de χρόνῳ” (Ross, 1924, p. 160-161). Cf. ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*. v. 2. Clarendon Press: Oxford, 1924.

⁸² Nessa perspectiva, concordamos com Morrison (1985b).

⁸³ Tradução do inglês de Ross (1924): “*For of the other categories none can exist independently, but only substance.*” Em grego: “τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὐτὴ δὲ μόνη.” (*Metaph.* Z1, 1028a 33-34). Estamos utilizando para essa passagem a edição Barnes (1991) dos textos em inglês de Ross. Cf. BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle: the revised Oxford translations*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

que nenhuma planta poderia existir sem umidade. Contudo, umidade não é uma substância e, nesse caso, seria anterior a um amplo gênero de substâncias (as plantas). Portanto, essa prioridade em existência não seria suficiente para determinar a primazia ontológica da substância. No segundo caso, entre dois itens dados, por exemplo, *A* indicando água e *B*, ser humano, qual teria prioridade na existência e seria independente ontologicamente? É possível dizer que a água tem prioridade na existência quando comparada com o ser humano. Com efeito, caso não existisse o ser humano, a água poderia continuar a existir. Porém, o contrário não é verdadeiro, pois caso a água não existisse, o ser humano não poderia existir, pois a sua existência depende necessariamente da existência da água. Contudo, ambos, água e ser humano, são substâncias. E se aqui se dissesse que algumas substâncias têm mais prioridade em relação a outras, teríamos como contraexemplo *Categorias* 5, 2b 22-28 que colocaria por terra essa objeção. Essa ideia de dependência e independência fica bem mais clara, como já elucidada, na relação entre substância e demais categorias e não entre não-substâncias (mas que detêm uma prioridade em existência – exemplo do calor) e substâncias.

Portanto, os leitores de Aristóteles, cômicos desses impasses, veem-se diante de um problema que parece insolúvel. Embora Aristóteles afirme que a substância é separável e que os intérpretes, em seu número mais expressivo, defendam tal separação como independência ontológica,⁸⁴ não poderíamos deixar de levantar essas dificuldades inerentes a tal interpretação padrão na literatura.

2.2.3 SEPARAÇÃO QUANTO À DEFINIÇÃO

Passemos a outro sentido de separação presente na filosofia de Aristóteles: a *separação definicional* e sua importância na relação entre substâncias e demais categorias, tentando compreendê-la, bem como levantar alguns possíveis impasses. A formulação fundamental dessa separação parte quase que da mesma ideia da separação ontológica: dados dois itens, um deles é anterior se subsiste em definição a outro item que é posterior. Encontramos a menção a essa separação, vinculada diretamente com a prioridade em definição (ou prioridade lógica,

⁸⁴ Inclusive, Emily Katz (2017) aposta que a separação local decorre da separação ontológica entendida como independência, mas não o inverso. Ela diz: “A independência ontológica não decorre da separabilidade local. O reflexo do sol é localmente separável do sol: uma vez que está onde o sol não está, pode estar em algum lugar onde o sol não está. No entanto, o reflexo do sol não pode existir quando o sol não existe” (Katz, 2017, p. 28, tradução nossa). No sentido que a interprete coloca, é como se o sol fosse ontologicamente anterior aos seus raios. Contudo, seu exemplo pode ser incompleto, pois, nesse caso, quando um existe o outro deve existir necessariamente, dado ser impossível que o sol não emita raios. Cf. KATZ, Emily. Ontological Separation in Aristotle’s *Metaphysics*. *Phronesis*, Leiden, v. 62, p. 26-68, 2017. DOI [10.1163/15685284-12341318](https://doi.org/10.1163/15685284-12341318).

vista acima).⁸⁵ Já na passagem citada de *Metafísica* Z1 sobre a prioridade da substância, Aristóteles menciona que ela é anterior segundo a definição e explica: “Mas também na definição (*logô*) esta é primeira [a substância], pois é necessário que na definição de qualquer outra coisa esteja contida a menção da substância” (*Metaph.* Z1, 1028a 34-36).⁸⁶ Já por esse passo, é possível perceber que quando Aristóteles se refere a “qualquer outra coisa” ele esteja, evidentemente, pensando nas demais categorias. E as definições destas não poderiam se dar sem menção à substância, ou mesmo sem menção a um subjacente. Ao contrário, a substância pode ser definida sem menção às demais categorias.

Em textos já citados na separação pelo lugar, por exemplo, *De Anima* II 2, *Geração e Corrupção* II 5, Aristóteles faz menção à separação quanto à definição.⁸⁷ Essas passagens evidenciam que o Estagirita admitia esse tipo de separação. Em uma formulação padrão inicial, essa separação poderia ser entendida do seguinte modo: o item *A* pode ser definido independentemente de *B* por um enunciado no qual o item *B* não está contido; porém, o item *B* não pode ser definido independentemente de *A*, pois o enunciado de *B* inclui *A* como um de seus termos. Então, nessa perspectiva, *A* é separado, quanto à definição, de *B*, isto é, poderia ser definido sem *B*. Tomando o famoso exemplo do *homem branco*, em que homem seria o item *A* e branco seria o item *B*, homem seria separável em definição em relação a branco. Isso é assim porque o enunciado que define homem não menciona, necessariamente, a brancura. A partir da seguinte definição de homem: “homem é animal pensante”, constata-se que para definir homem (ser humano) não foi necessário recorrer a um item acidental, como a qualidade cromática branca. Ao contrário, não seria possível, como Aristóteles entende, definir branco sem uma menção a algo que funcione como um subjacente (uma superfície, por exemplo). Na definição de branco deverá ser mencionado algo subjacente (que é substância) o qual forneça uma elucidação assertiva.⁸⁸ É, fundamentalmente, o que Aristóteles afirmara em Z1: a prioridade definicional é da substância e não das demais categorias (1028a 34-36).

Nessa perspectiva, vejamos brevemente, de que modo as demais categorias (atributos) se comportam na relação com a substância e vice-versa. Em *Física* I 3 se encontra: “Pois um atributo é dito de algum subjacente” (*Ph.* I 3, 186a 34).⁸⁹ A ideia aqui sempre é a mesma para

⁸⁵ Angioni (2010, p. 80-81), ao contrário, argumenta que a prioridade lógica não se reduz a prioridade definicional. Embora a sua justificativa seja razoável, mantemos a identificação, pelo menos, terminologicamente, entre ambas cômicos das questões que resultem disso. Cf. ANGIONI, Lucas. Prioridade e Substância na *Metafísica* de Aristóteles. *Dois pontos*, Curitiba, v. 7, n. 3, p. 75-106, abril, 2010. DOI [10.5380/dp.v7i3.14818](https://doi.org/10.5380/dp.v7i3.14818).

⁸⁶ Tradução de: “καὶ τῷ λόγῳ δὲ τοῦτο πρῶτον (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἐκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν)” (*Metaph.* Z1, 1028a 34-36).

⁸⁷ Cf. também *De An.* 413b 14; 429a 12; 432a 20; 433b 25; *GC* 320b 25; *Metaph.* Δ6, 1016b 1-3.

⁸⁸ Nesta seção não discutiremos os pormenores da definição em si mesma, tal como Aristóteles apresenta em *Metafísica* Z4-6 e Z10-12, dado que será algo fundamental na discussão posterior.

⁸⁹ Tradução de: “τὸ γὰρ συμβεβηκὸς καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται” (*Ph.* I 3, 186b 34). Reeve (2018) traduziu *symbebēkos* por *coincident*. Angioni, em suas traduções de *symbebēkos*, opta por “concomitante”. Uma opção

Aristóteles: nenhuma das demais categorias podem ser ditas a não ser tendo algo como subjacente, como sujeito que lhe fornece, por assim dizer, a base sobre a qual ser. Com efeito, em Z3 esse é o quarto sentido em que a substância pode ser dita: como algo subjacente. E o subjacente “é aquilo do qual as outras coisas são ditas, enquanto ele mesmo não é dito de outro” (*Metaph. Z3*, 1028b 36-37).⁹⁰ A definição fornecida por Aristóteles nessas linhas, assemelha-se ao primeiro sentido de substância fornecido no texto de *Categorias* 5: “Substância – aquilo que chamamos substância de modo mais próprio, primeiro e principal – é aquilo que nem é dito de algum subjacente nem existe em algum subjacente, como, por exemplo, um certo homem ou um certo cavalo” (*Cat. 5*, 2a 11-14).⁹¹ Se a apreensão em ambos os textos diz respeito à mesma compreensão ou não, não é assunto para nossos objetivos tampouco é nossa pretensão entrar nesse debate,⁹² mas compete-nos tão somente verificar a relação entre os atributos e a substância e vice-versa. Porventura, se poderia colocar a seguinte questão: nessa relação entre os atributos e a substância, seria possível afirmar que algum atributo possa ser separável quanto à definição, ou somente a substância detém essa propriedade? Aristóteles é bastante claro, como se lê em Z1 e em outros textos, que a separação pertence somente à substância, inclusive a separação definicional. No entanto, a partir da formulação padrão inicial de prioridade definicional, conseqüentemente da separação que a acompanha, que diz que o item *A* pode ser definido independentemente de *B* por um enunciado em que *B* não aparece, mas não o contrário, talvez isso pudesse implicar na possibilidade de existência de alguma substância ser dita sem seus atributos que, para Aristóteles, não seria o caso. Não é do nosso conhecimento em nenhum lugar no *corpus*, a menos que tenhamos nos equivocado, que Aristóteles diga que a substância é “inseparável dos seus atributos”. E, aqui, não estamos falando do primeiro movente imóvel que constituiria uma exceção, mas tão somente das substâncias naturais, dos corpos e organismos vivos. Inseparabilidade, nessa perspectiva, seria a necessidade de ser inerente em outra coisa para poder existir, o que não é o caso da substância, mas sim dos atributos, pois estes só existem nela.

atraente poderia ser “coincidência”, ou mesmo manter a palavra mais enraizada para o termo, “acidente”. Optamos por “atributo”.

⁹⁰ Tradução de: “τὸ δ' ὑποκειμένον ἐστὶ καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου.” (*Metaph. Z3*, 1028b 36-37).

⁹¹ Tradução de Ricardo Santos (1995) com modificações. Tradução de: “Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος” (*Cat. 5*, 2a 11-14).

⁹² Cf. LEWIS, Frank A. *Substance and Predication in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; BOSTOCK, David. *Aristotle Metaphysics: book Z and H*. Oxford: Clarendon Press, 1994. Ambos autores fazem uma leitura que tomam “subjacente” de Z3 e de *Cat. 5* como que referindo-se à mesma coisa. Em posição oposta a este, Cf. ANGIÓN, Lucas. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência: o livro VII da Metafísica de Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008, p. 137-138.

Diante dessas elucidações a respeito da possibilidade da separação da substância quanto à definição, é possível, por um lado, perceber sua complexidade, mas, por outro também sua assertividade. Essa separação, quando aplicável às substâncias compostas de matéria e forma, parece não se aplicar, inclusive porque o Estagirita é enfático ao dizer que o composto é simplesmente separável, sem especificações ou qualificações (*chôriston haplôs* – *Metaph.* H1, 1042a 29-30). Por outro lado, como explicar a afirmação categórica de Aristóteles de que a forma (*to eidos*) é separável quanto à “definição” em *Metafísica* H1? De que modo isso que seria formal, e que é, como veremos, a substância fundamental em *Metafísica* Z, é separável em definição? O termo “definição” expressa bem a ideia que está por trás da separação da forma? Dado que a definição da coisa é separável, a coisa em si mesma permanece não-separável e, nesse sentido, é mister perguntar: separar em definição seria um modo legítimo de separação? Embora possa acarretar problemas e impasses, essa separação pode se dizer legítima considerando o modo como Aristóteles pensa uma definição correta na qual a matéria não consta no enunciado da forma que expressa a essência. Além disso, perceberemos que o Estagirita encontrou nessa separação um modo assertivo de “separar a forma” sem incorrer na separação ontológica que ele identifica como equivocada nos platônicos, mas ao mesmo tempo admitindo que a forma também possa ser separável ontologicamente na medida em que é forma de um indivíduo composto.

A separação definicional está, entre outros aspectos, associada fundamentalmente à universalidade. Com efeito, a definição sempre é do universal e da forma (*Metaph.* Z11, 1036a 29-30). Em um enunciado definitório constam gênero e diferença (Z12) e isso sempre a partir do que é universal e não do particular. Definir Sócrates é defini-lo a partir de um enunciado que se apresenta universalmente dizendo que ele é, por exemplo, *ser humano* (gênero) *racional bípede com dedos segmentados* (diferença), ou algo parecido, mas que sempre elucide o aspecto universal. E é a partir disso que pode ser possível compreender o modo pelo qual a forma é separável segundo a definição, ou logicamente separável, conforme se opte por traduzir essa expressão *kata ton logon*. Diante disso, ainda preferimos dizer que é uma separação racional e, nesse sentido, definicional e racional confluem no mesmo campo temático. Tanto é que Aristóteles, por vezes, varia no uso dos termos *horismos* e *logos* em alguns contextos. Por exemplo, ao dizer que a forma é separável em H1, ele usa *tô logô chôriston*. Ao investigarmos esse tipo de separação adiante, perceberemos que racional (como optamos) e definicional parecem confluir para o entendimento dessa separação, bem como separação pelo pensamento. As três não parecem diferenciarem-se rigidamente nesse sentido.

2.3 Z1-3: OS SENTIDOS DE SUBSTÂNCIA E SUA SEPARABILIDADE

Já compreendemos que Aristóteles herda a terminologia da separação, critica a mesma por interpretar que seus adversários platônicos tinham as Formas como detentoras de prioridade ontológica e, conseqüentemente, eram separadas. Percebemos, igualmente, que a própria terminologia da separação é recebida na filosofia aristotélica, mas com nuances conceituais próprias, sobretudo a partir do sentido que o termo *ousia* assume em alguns textos do Estagirita, sobretudo no denso livro Z (Zeta) da *Metafísica*. E é, fundamentalmente, esses sentidos de substância que pretendemos investigar agora e ver como esses sentidos do termo “separação” operam neles.

O denso livro Z (Zeta) inicia com a afirmação peremptória, e uma das teses mais fundamentais de Aristóteles, de que o ser se diz de muitos modos (*to on legetai pollachôs*). E mesmo sendo dito de muitos modos, “é evidente”, diz Aristóteles, “que destes o primeiro ser é a essência a qual significa a substância [...]” (*Metaph. Z1, 1028a 13-15*).⁹³ Torna-se claro que é a partir desse sentido primeiro de ser, o qual permite transpor a pergunta “o que é o ser?” para “o que é a substância?” (1028b 2-4), que Aristóteles encontra a concretude de uma ciência geral do ser mencionada no livro Γ (Gama) e, nessa perspectiva, esses dois livros criam como que algum vínculo. Em Z1 Aristóteles parece se perguntar “o que é a substância?” e a resposta mais assertiva pode ser a que diz que ela é o sentido primário do ser. Contudo, é notável que essa compreensão mais precisa do sentido primário de ser está, de certo modo, condicionada à noção dupla de significados diferentes que “substância” pode exercer ao verificarmos o bloco Z1-3. Pelo menos até o final de Z1 Aristóteles mostra a substância como, de fato, ser primeiro. Quando olhamos, por exemplo, para 1028a 10-31 podemos perceber o esforço de Aristóteles de estabelecer, sobretudo a primazia ontológica da substância. Ele assim o faz ao dizer, no início de Z1, que “ser significa, de fato, por um lado, o que é (*ti esti*) e certo isto (*tode ti*), por outro, que uma coisa tem uma qualidade ou uma quantidade ou algum dos outros atributos predicados deste modo” (*Metaph. Z1, 1028a 11-13*).⁹⁴ Embora o termo “substância” não apareça nessas linhas, ele está embutido nas expressões *o que é* e *certo isto*. De fato, sobre o *tode ti*, sabemos que em Z3 será uma das notas distintivas da substância e marca o aspecto do indivíduo, o mesmo sentido que aparece em *Categorias*, por exemplo. Indicará também a forma, como veremos, que determina a matéria resultando num composto individual. E, para complementar

⁹³ Tradução de: “τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν [...]” (*Metaph. Z1, 1028a 13-15*).

⁹⁴ Tradução de: “σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων” (*Metaph. Z1, 1028a 11-14*).

o fato de que ele está falando da substância, linhas à frente, Aristóteles esclarece o que significa *o que é* o qual aponta para a *ousia* (*Metaph.* Z1, 1028a 13-15).⁹⁵

Em seguida, Aristóteles estabelece a primazia da substância pela nota distintiva da separabilidade confirmando, assim, sua primazia e *status* ontológico. Ele faz isso a partir da dúvida de se o caminhar, o ser sadio e o estar sentado são, cada um, um ser ou um não-ser (1028a 20-22). Aristóteles parece colocar essas categorias acidentais como entes. E eles, de fato, são, mas não no sentido primário, pois a existência de cada um depende exclusivamente da substância. Isso é assim porque somente a substância é separada, ou seja, tem independência e, conseqüentemente, prioridade ontológica. E a substância, por ser *algo determinado*, diz respeito ao indivíduo (1028a 26-27) e este, por sua vez, é o que fornece a condição de existência para aqueles atributos que, embora ditos serem seres, o são de modo secundário. Essa premissa da separação reaparece num conjunto interessante de textos em que Aristóteles aponta os três sentidos principais de “primeiro”. A separação justifica a prioridade temporal e a substância é primeira em todos esses sentidos: pela definição, pelo conhecimento e pelo tempo (1028a 31-34). Em Z1, portanto, é notável a forte incidência da prioridade ontológica da substância e, claramente, Aristóteles a toma em um sentido monádico, isto é, como uma realidade independente. Esse primeiro sentido de *ousia* em Z1, mas que também se estende a Z2, é o que diz, por exemplo, “Sócrates é substância”, “Pégaso é substância”, “o gato João é substância”. Isso marca, por assim dizer, a reivindicação de que tais entes possuem uma prioridade ontológica e, conseqüentemente, podem ser ditos *separados*. Contudo, é possível dizer que, embora sutilmente, já em Z1 Aristóteles amplia a noção de prioridade lógica para a substância. Pois, se tomarmos a afirmação de que a substância é anterior pela definição (1028a 32) e que a definição é sempre do universal e da essência, a substância além da prioridade ontológica, também participa da prioridade lógica.

A Z1 segue-se o sentido ainda monádico de substância em Z2. Ora, se Aristóteles transpôs a questão “*o que é o ser?*” para “*o que é a substância?*” no final de Z1, faz sentido que, nesse horizonte, ele passe em revista o que é substância também em Z2, considerando as opiniões dos filósofos que o antecederam. A opinião comum aceita, por exemplo, que substância pertence de modo mais evidente aos corpos (animais, plantas e suas partes), elementos físicos (fogo, água, terra) ou aquilo que é composto por alguns desses (universo,

⁹⁵ Para Xavier (2017, p. 113), ambos os termos marcam cada qual um tipo de prioridade da substância em relação às demais categorias. *O que é* estaria associado à essência que expressa a definição e esta, por sua vez, é referente ao universal, marcaria, assim, a prioridade lógica da substância. O *tode ti*, por outro lado, marca a prioridade ontológica da substância a partir do aspecto da individualidade. Cf. XAVIER, Gabriel Geller. *Τίς ἡ οὐσία; (Que é a substância?)*: o problema da substância a partir da última aporia de Beta da *Metafísica* de Aristóteles. 2017. 179 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/185485>. Acesso em: 14 ago. 2023.

terra, sol, lua etc.) (*Metaph. Z2*, 1028b 8-13). Outro significado de substância seria os limites dos corpos: superfície, linha, pontos, o que poderia ser uma clara evocação dos pitagóricos (1028b 16-18). Formas, entes matemáticos, números, por outro lado, seriam modos de entender substância fora dos corpos sensíveis como uma clara alusão aos platônicos, Espeusipo e Xenócrates (1028b 18-27). No final do capítulo, Aristóteles se propõe a examinar o que é certo desses *endoxa* sobre substância, se existem ou não, bem como se há alguma substância separada das sensíveis (algo que ele vai desenvolver muito bem no livro Λ (Lambda)). Isso tudo reforça a ideia que a perspectiva monádica da substância permanece em *Z2*. Entretanto, a partir de *Z3* esse olhar para o sentido de substância será alterado.

Aristóteles pretende buscar o fundamento da primazia do ser e em *Z3* o foco parece mudar de perspectiva para, justamente, buscar tal fundamento. Tentar solucionar aquele problema de convergir em uma única realidade a prioridade ontológica e a prioridade lógica é, fundamentalmente, a pauta do livro *Z* (Zeta). E seria nesse sentido que, a partir de *Z3*, o foco na perspectiva da substância muda para um olhar diádico, isto é, aquele que ao invés de dizer “Sócrates é uma substância” diz “*x é substância de y*”. Essa pesquisa diádica da substância ocorre, de *Z3* em diante, a partir da análise hilemórfica que, sabemos, apontará a forma (*to eidos*) como ser primeiro, substância *de* algo, princípio e causa de substancialidade. O início do capítulo 3 de *Z* (Zeta) apresenta todo o programa que será desenvolvido até *Z17* e que, conseqüentemente, também se estende em desdobramentos no livro *H* (Eta). Esse programa é assim estabelecido: “A substância é dita, senão em mais, ao menos de quatro modos principais: de fato tanto a essência como o universal e o gênero parecem ser substância de alguma coisa, e o quarto entre estes, o subjacente” (*Metaph. Z3*, 1028b 33-36).⁹⁶ Ao longo de *Z* (Zeta), Aristóteles passará a analisar esses quatro candidatos ao título de verdadeira substância com foco no sentido diádico, aquele que diz “*x é substância de y*”. É importante, contudo, ressaltar que um sentido parece não excluir o outro. O sentido monádico de substância, ao contrário, está em estreito vínculo com o sentido diádico. Talvez o intuito de Aristóteles seja, justamente, conciliar ambos os sentidos dessas leituras em uma única realidade. Isso pode ser corroborado se pensarmos que o sentido monádico de substância esteja vinculado à noção de prioridade ontológica e o sentido diádico à prioridade lógica. O desafio de Aristóteles é fazer convergir para a substância essas noções.

Imediatamente após o elenco desses quatro possíveis sentidos de substância, Aristóteles inicia seu exame pelo último deles, o subjacente. O mais esperado era que ele iniciasse pela

⁹⁶ Tradução de: “Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον” (*Metaph. Z3*, 1028b 33-36).

essência, pelo fato de ter sido o primeiro a ser mencionado. Mas esse parece um jeito peculiar de proceder do filósofo, a saber, começando pelo último item ou ideia apontados. Em um primeiro momento, parece plausível admitir que a essência (*to ti ên einai*), o universal (*to katholou*) e o gênero (*to genos*) sejam substâncias *de* cada coisa. Mas o subjacente (*to hypokeimenon*), nesse sentido, poderia também ser considerado substância *de* alguma coisa ou estaria fora dessa estrutura e seria visto no sentido monádico de substância? Existe toda uma discussão nesse sentido a partir da aplicação do pronome *toutôn* na l. 35 se ele é aplicado à essência, ao universal e ao gênero ou somente ao subjacente. As duas versões são possíveis e não pretendemos desenvolver esse aspecto aqui.⁹⁷ Pode ser plausível admitir que o subjacente seja substância *de* alguma coisa, mas não do mesmo modo que os demais candidatos o são. Se pensarmos, por exemplo, que Sócrates é o subjacente de sábio e aquilo que torna, de certo modo, real o ser sábio, faz sentido admitir o sentido diádico do subjacente. Sócrates, na medida em que é o subjacente de sábio, ou de branco, ou de alto etc., é a substância *de*.⁹⁸

“O subjacente”, assim começa definindo Aristóteles, “é aquilo do qual outras coisas são ditas, enquanto ele próprio não é dito de outro; portanto, devemos primeiro definir a respeito disto” (*Metaph. Z3*, 1028b 36-37).⁹⁹ Se tomarmos o início do texto de *Categorias* 5 percebemos que essa é a mesma formulação para o sentido de substância primeira, detentora de primazia, que aponta para o indivíduo. Essa definição coincidente, na verdade, determinará o que é o subjacente a partir da análise nos moldes que Aristóteles vai desenvolvê-la. Ao apontar os três sentidos em que se diz o subjacente, a saber, matéria, forma e composto de ambas (*Z3*, 1029a 2-3), Aristóteles além de explicar esses sentidos pelo exemplo da estátua, já parece antever o resultado sobre qual será o sentido primeiro de subjacente.¹⁰⁰ Isso pode ser confirmado quando

⁹⁷ Cf. as variadas sugestões para essa discussão, por exemplo, de Frede e Patzig (2001), Lewis (2013) e Wedin (2000). Para este último, “[...] sua pretensão de substancialidade deve se basear no fato de que é pensado como sendo a substância de cada coisa. [...] Pois considero o foco de Aristóteles sobre o sujeito (ὕποκειμενον) em *Z.3* como sua forma de introduzir a ideia de que a substância de uma coisa deve ser buscada entre seus componentes estruturais internos – sua forma, sua matéria ou o composto de sua forma e sua matéria” (Wedin, 2000, p. 169, tradução nossa). Cf. WEDIN, M. *Aristotle's Theory of Substance: the Categories and Metaphysics Z*. Oxford: University Press, 2000.

⁹⁸ Outras sugestões de interpretação veem o subjacente como detentor tanto da noção diádica quanto da noção monádica de substância. Xavier (2017), por exemplo, diz: “Parece-me mais interessante pensar o substrato numa dupla chave de leitura que ocorre tanto no nível diádico, quanto no monádico. [...] a perspectiva diádica não se contrapõe à monádica, mas, antes, a explica” (Xavier, 2017, p. 120). Para ele, os critérios da *separabilidade* e de ser *certo isto* conferem identidade entre substância e substância *de*. Cf. XAVIER, G. G. *Τίς ἢ οὐσία; (Que é a substância?)*: o problema da substância a partir da última aporia de Beta da *Metafísica* de Aristóteles. 2017. 179 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/185485>. Acesso em: 17 ago. 2023.

⁹⁹ Tradução de: “τὸ δ' ὑποκειμένον ἐστὶ καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου· διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον.” (*Metaph. Z3*, 1028b 36-37).

¹⁰⁰ Bonitz (1849, p. 301) chega a afirmar que Aristóteles pode ter cometido um lapso ou um deslize ao dizer que a forma é um dos sentidos de subjacente. Ross (1924, p. 164) diz ser surpreendente encontrar a forma como um dos significados de *hypokeimenon*. Reale (2002, p. 336) explica que a forma pode ter a função de substrato “com relação às propriedades que são relativas justamente a cada tipo de forma”. E apresenta como exemplos a passagem de $\Delta 18$, 1022a 32 em que Aristóteles diz que a alma (que é forma) é o substrato da vida; também *Categorias* 5 em

ele afirma que “se a forma é anterior à matéria e mais ser que esta, pela mesma razão será anterior ao composto de ambas” (*Metaph. Z3*, 1029a 5-7).¹⁰¹ No decorrer do livro (Zeta), sabemos que a forma será escolhida por Aristóteles para ocupar, por um lado, o sentido mais fundamental de subjacente já em *Z3*, e isso não significa dizer que o composto e a matéria deixem de ocupar tal noção, mas não de modo primeiro; por outro lado, a forma também será a substância primeira, associada à essência e à definição. A partir dessa última passagem, é possível perguntar em que sentido a forma pode ser dita anterior tanto à matéria quanto ao composto. Caso se pense, por exemplo, que a matéria só é dita em potência e a forma é dita em ato, esta será anterior àquela porque o ato precede à potência. Aristóteles só fornece essa elucidação em $\Theta 8$ e, mesmo assim, ela pode ser aplicada já aqui em *Z3* com vistas a entender esse sentido da anterioridade da forma.¹⁰²

Aristóteles, antes de começar a examinar os três significados de subjacente, reforça o sentido de substância como tal e rerepresenta a mesma definição que havia dado em 1028b 36-37. Mas ele é claro ao dizer que não se deve caracterizar a substância apenas desse modo, pois isso não é suficiente (1029a 9-10). E isso é assim porque tal critério, inicialmente, seleciona a matéria que estaria na pretensão de ser excluída, pois a forma e o composto seriam os selecionados já que foram apresentados como sendo subjacentes mais do que a matéria (1029a 5-7). Em uma passagem importante, o filósofo considera a possibilidade de retirar todos os qualificativos e atributos da substância para ver o que sobra dela: “Se, de fato, a matéria não é substância, escapa qual outra seria; pois, uma vez eliminadas as outras coisas, parece não permanecer nada” (*Metaph. Z3*, 1029a 10-12).¹⁰³ Retiradas as qualidades, como cor, altura,

que se diz que a forma, ou a espécie, é substrato do gênero. Cf. BONITZ, H. *Commentarius in Aristotelis Metaphysica*. v. 2. Bonnae: Ad. Marcus, 1849; ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1924; REALE, G. *Aristóteles Metafísica: sumários e comentários*. São Paulo: Loyola, 2002.

¹⁰¹ Tradução de: “ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον” (*Metaph. Z3*, 1029a 5-7).

¹⁰² Esse é, igualmente, o modo pelo qual Tomás de Aquino comenta e explica a passagem: “A matéria é ente em potência e a espécie é o seu ato. O ato naturalmente é anterior à potência. E absolutamente falando, é anterior no tempo, porque não se move da potência ao ato senão pelo ente em ato, [...]. Por isso, é evidente que a forma é anterior à matéria, e que é também mais ente do que a matéria, porque, por causa da forma, qualquer coisa é algo mais. Ora, a matéria torna-se ente em ato só pela forma. Daí que a forma deve ser mais ente do que a matéria. E, a partir disso, segue depois com o mesmo argumento de que a forma é anterior à coisa composta de ambos, enquanto no composto há algo de matéria” (Aquino, 2017, p. 273-274). Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Tradução de: “*Materia enim est ens in potentia, et species est actus eius. Actus autem naturaliter prior est potentia. Et simpliciter loquendo prior tempore, quia non movetur potentia ad actum nisi per ens actu; licet in uno et eodem quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, potentia tempore praecedat actum. Unde patet, quod forma est prior quam materia, et etiam est magis ens quam ipsa, quia propter quod unumquodque et illud magis. Materia autem non fit ens actu nisi per formam. Unde oportet quod forma sit magis ens quam matéria*” (Aq. In *Metaph.* VII, lec. 2, 1278). Cf. AQUINAS, Thomas. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Translated by John P. Rowan. 2 vols. Chicago: Regnery, 1961. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/Metaphysics.htm>. Acesso em: 18 ago. 2023. Cf. AQUINO, Tomás. *Comentário à Metafísica de Aristóteles: V-VIII*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. v. 2. Campinas: Vide Editorial, 2017.

¹⁰³ Tradução de: “εἰ γὰρ μὴ αὐτῆ οὐσία, τίς ἐστὶν ἄλλη διαφεύγει περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον” (*Metaph. Z3*, 1029a 10-12).

peso, ou mesmo quantidades, largura e profundidade, dado que nada disso conta como substância, mas são ditas em relação a ela, coisa nenhuma parece que sobriria dessa “subtração” a não ser, justamente, a matéria. “De modo que”, conclui o Estagirita, “para aqueles que consideram a questão assim, a matéria deve parecer ser substância” (*Metaph. Z3*, 1029a 18-19).¹⁰⁴ Isso que restaria tem algo de indeterminação e é dessa maneira que Aristóteles caracteriza a matéria, como aquilo que só é determinado em potência (*Metaph. H1*, 1042a 27-28) e tal determinação vem pela forma. Por um lado, isso não significa abandonar completamente a matéria como um modo de significação do subjacente ou como substância. De fato, a matéria serve de subjacente em todas as mudanças entre opostos. Sabemos por $\Lambda 2$ que Aristóteles considera três princípios do vir a ser: dois constituem um par de contrários (forma e privação) e o terceiro é a matéria que recebe as determinações da forma ou da privação. Além disso, em várias passagens Aristóteles é claro ao afirmar que a matéria *também* é substância. Por outro lado, no entanto, o critério do subjacente como matéria não é contemplado com as duas importantes notas que aparecem logo em seguida, a saber, a *separação* e a *determinação (tode ti)*. Essa é, fundamentalmente, a saída que o filósofo encontra para reiterar que a forma e o composto são mais substância do que a matéria. “Pois à substância”, assevera Aristóteles, “pertence antes de tudo o ser separável e o ser determinado. Por isso a forma e o composto de ambas seriam substância mais que a matéria” (*Metaph. Z3*, 1029a 27-30).¹⁰⁵

Não pretendemos entrar nas minúcias do que significa *separação* e *determinação*, dado que, de certo modo, isso já foi elucidado anteriormente. Essas duas condições, claramente, devem ser satisfeitas pela substância. E, de modo ainda mais claro em *Z3*, são atribuídas à forma e ao composto.¹⁰⁶ A matéria carece de ambas, pois não se pode dizer que ela seja separável,

¹⁰⁴ Tradução de: “ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενοις” (*Metaph. Z3*, 1029a 18-19).

¹⁰⁵ Tradução de: “καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἄμφοιν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης” (*Metaph. Z3*, 1029a 27-30).

¹⁰⁶ Sobre ser separável e ser certo isto, Tomás de Aquino comenta: “Estas duas propriedades não convêm à matéria. A matéria não pode existir por si mesma sem a forma pela qual é ente em ato, sendo em si só potência. A matéria também não é este algo, exceto pela forma pela qual se torna ente em ato. Daí que ser este algo compete mais ao composto. E, por isso, é evidente que a espécie, isto é, a forma, e o composto de ambas, a saber, de matéria e forma, parece mais ser substância do que a matéria, porque o composto também é separável e este algo. A forma também não é separável e este algo, todavia por meio dela o composto se torna ente em ato, podendo ser assim separável e este algo” (Aquino, 2017, p. 278). Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Tradução de: “*Haec autem duo, scilicet esse reparabile et esse hoc aliquid, non conveniunt materiae. Materia enim non potest per se existere sine forma per quam est ens actu, cum de se sit in potentia tantum; ipsa etiam non est hoc aliquid nisi per formam per quam fit actu. Unde esse hoc aliquid maxime competit composito. Et ideo patet quod species, idest forma, et compositum ex ambobus, scilicet ex materia et forma, magis videtur esse substantia quam materia; quia compositum et est separabile, et est hoc aliquid. Forma autem, etsi non sit separabilis, et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid*” (Aq. *In Metaph.* VII, lec. 2, 1292-1293). AQUINAS, Thomas. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Translated by John P. Rowan. 2 vols. Chicago: Regnery, 1961. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/Metaphysics.htm>. Acesso em: 18 ago. 2023. Cf. AQUINO, Tomás. *Comentário à Metafísica de Aristóteles: V-VIII*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. v. 2. Campinas: Vide Editorial, 2017.

pois ela não tem independência ontológica, tendo o seu “ser” totalmente dependente da forma que a “enforma” e a regula. Não se pode dizer que ela é algo determinado, pois como visto, Aristóteles é claro ao dizer que ela só é determinada em potência, haja vista que aquilo que a determina é a forma. Desse modo, Aristóteles chegou ao resultado satisfatório de que o sentido primeiro e fundamental de *hypokeimenon* é a forma e o composto e, conseqüentemente, a forma terá a primazia substancial nas conclusões do livro Z (Zeta). Tanto é que Aristóteles passa a discutir a partir de Z4 a noção de essência que expressa a forma de um ente individual (composto de matéria e forma) no seu enunciado definitório.

Desse modo, os resultados dessa análise sucinta de Z1-3 apontam claramente para a eleição da forma e do composto, e sobretudo da forma, como maximamente substância. Essa leitura, no entanto, a qual opera com esses dois modos possíveis de ver a substância, uma no nível monádico e outra no nível diádico não significa que uma se sobrepõe a outra. Ao contrário, ambas convergem para que sejam, de algum modo, identificadas. A substância no sentido monádico detém a separação ontológica vista anteriormente. Ora, se substância nesse sentido é entendida como “*x* é uma substância” a separação própria será a separação ontológica, pois substância nesse sentido se diz de uma realidade que é independente, ou seja, seu ser não depende necessariamente de outra substância. Isso é o mesmo que admitir que *x* é um composto de forma e matéria e, por sua vez, o composto como sendo um sentido de subjacente também tem separação ontológica.

É mister, nesse momento, tendo no horizonte da investigação aristotélica as notas que distinguem ou caracterizam a substância, quais sejam, a separação e a determinação, indicar qual sentido ou tipo de separação a forma e o composto possuem. No texto de *Metafísica Z3*, Aristóteles não oferece nenhuma explicação sobre a nota da separabilidade relativa à forma e ao composto. Todavia, sabemos por H1 qual a separação de ambos. “É substância [...], de outro modo, a definição e a forma a qual, sendo certo isto, é separável segundo a razão; em um terceiro modo, o composto de ambas do qual há geração e corrupção e que é separado simplesmente” (*Metaph.* H1, 1042a 28-31).¹⁰⁷ O que significa a forma ser separável segundo a razão, segundo a definição, ou logicamente separável? E o que significa para o composto ser separado simplesmente? Tomando como pressupostos o que foi dito anteriormente sobre alguns tipos de separação presentes na filosofia de Aristóteles, façamos uma breve exposição acerca da separação própria da forma e do composto.

¹⁰⁷ Tradução de: “ἔστι δ' οὐσία [...] ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι, καὶ χωριστὸν ἀπλῶς.” (*Metaph.* H1, 1042a 28-31). Há uma variedade de traduções para o advérbio *haplôs* no final da passagem. Ross (1924), no texto da edição Barnes (1991) traduz como *without qualification*; Reeve (2016) por *unconditionally*; Reale (1993) opta por *in senso vero e proprio*; Martínez (1997) diz *en sentido absoluto* e Angioni (2005) *sem mais*.

O composto é separado *haplôs*, simplesmente ou absolutamente. O modo de compreender esse advérbio que Aristóteles utiliza é como se ele dissesse, de um modo um tanto simplório: “O composto é separado, ponto”; ou ainda: “Esse doce é simplesmente de coco”. De tal modo que, tomando por base a interpretação mais aceita, a separação do composto pode ser uma separação ontológica. Com efeito, quando Aristóteles não utiliza nenhum qualificativo para separação, e aqui nesse caso *haplôs* não seria um qualificativo determinante que caracterizasse a separação do composto de modo distinto, ele parece ter em mente uma separação ontológica. Com efeito, o composto de matéria e forma tem uma realidade independente de outro composto. Ele é separado em si mesmo e por si mesmo, pois se constitui como uma substância individual. Sócrates, por exemplo, é separado de Cálías e ambos são separados, individualmente, de Pégaso, por exemplo.¹⁰⁸ No entanto, a porção de matéria presente no composto não faz dele o escolhido por Aristóteles para ocupar a posição de substância primeira, justamente pelo aspecto de indeterminação que ela carrega. Também se poderia dizer que o composto tem uma separação local, pois dois compostos não podem ocupar o mesmo lugar a não ser o lugar imóvel, uma cidade, por exemplo. Nessa perspectiva, Aristóteles é claro sobre a separação do *synolon* e é plausível admitir que sua separação, igualmente, pode ser ontológica.

Talvez os maiores impasses possam ser ditos a respeito da separação da forma que, diga-se de passagem, não é a mesma do composto, isto é, não é ontológica. Com efeito, Aristóteles não poderia admitir que a forma é separada ontologicamente, pois isso implicaria dizer que ela se assemelharia às Formas platônicas. Ela não existe fora, à parte, separada dos entes sensíveis. Contudo, ela é separável, isto é, pode ser concebida a partir de um modo peculiar de separação, qual seja, uma separação definicional, ou mental, ou racional, ou pelo pensamento. Os modo de traduzir a expressão que Aristóteles utiliza para a forma, *logô chôriston*, todos eles se situam em interpretações que se entrecruzam e estão no mesmo campo semântico. Essa separação parece permitir, de certo modo, isolar a forma de alguma maneira ou poder estabelecer uma compreensão ou definição dela e daquilo do qual ela é forma. Mas isso não isenta a separação da forma de problemas.

Por um lado, é possível dizer que talvez a maior dificuldade relativa a isso seja a seguinte. Assumindo que a forma é separável segundo a definição, e se a definição é sempre do universal (Z11, 1036a 28-29), então a forma seria universal? Mas sabemos por Z13-16 que

¹⁰⁸ Isso pode remeter imediatamente para uma passagem no final de Z8 em que Aristóteles deixa claro: “Eles [Sócrates e Cálías] são diferentes por causa da matéria (pois esta é diversa), mas são o mesmo pela forma (pois a forma é indivisível)” (*Metaph.* Z8, 1034a 7-8). Tradução de: “καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην (ἕτερα γάρ), ταῦτό δὲ τῷ εἶδει (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος)”. Voltaremos a explorar melhor a temática envolvida nessa passagem na última parte desta tese.

nenhum universal é substância, então de que maneira se poderia entender que Aristóteles elege a forma para ser substância primeira? Além disso, da forma também é dito em H1, e igualmente em Z3, que é certo isto (*tode ti*). Ora, como poderia a forma de um indivíduo ser determinada se muitos indivíduos pertencem à mesma espécie? Como convergem a separação segundo a definição, que é sempre do universal, e o aspecto da determinação? Em que medida é legítimo dizer que é possível separar a forma do composto? Quem se depara com a interpretação em compreender a forma aristotélica como *separável* e *determinada* não deve perder de vista esses impasses.¹⁰⁹

Fundamentalmente, a problemática da separação da forma faz recair num impasse que, à primeira vista, parece insolúvel e é ponto de discussão até hoje entre os intérpretes, a saber, a universalidade ou a particularidade da forma. Caso se assuma que a forma é universal, por um lado, recai-se na impossibilidade de um universal ser substância; por outro, caso se assuma que a forma é particular, recai-se na dificuldade de que a forma aristotélica sempre é forma de um composto e do composto a matéria é parte. Ora, a forma nessa perspectiva não poderia ser particular, pois o indivíduo sempre contém matéria e isso impediria a definição. “Disso também se segue”, aponta o filósofo, “que as substâncias sensíveis, que são individuais, não têm definição nem demonstração, pois tem matéria, cuja natureza é tal que pode ser e não ser” (*Metaph.* Z15, 1039b 27-30).¹¹⁰ De tal modo que, em síntese, a forma não poderia ser universal, pois nenhum universal é substância e nem particular porque é cognoscível e definível e é o princípio pelo qual o composto é conhecido e definido.

A querela entre os intérpretes sobre esse aparente impasse é bastante acirrada na literatura. Alguns entre eles apostam que a forma seja universal. Dentro desse grupo, alguns comentadores insistem que a forma é a substância, a *ousia* primária, sobretudo em *Metafísica*; é também espécie que é uma substância secundária nas *Categorias*; e igualmente propõem que a forma é universal por ser predicada de uma parcela de matéria e, portanto, é diferente da

¹⁰⁹ Stone Haring (1956), sobre esses dois modos de separação, argumenta que, relativo à forma, pode-se dizer que é uma independência essencial e, relativo ao composto, não se pode dizer que seja uma independência existencial: “A separabilidade na noção, portanto, parece ser o que poderíamos chamar de ‘independência essencial’. A outra separabilidade – ‘separabilidade absoluta’ instanciada por coisas que existem à parte, por conta própria – não pode, no entanto, ser precisamente chamada de ‘independência existencial’. A separabilidade absoluta não é simplesmente a capacidade de existir à parte, mas a capacidade de ser algo definido que existe à parte. Os dois tipos de separação podem ou não ocorrer juntos. Um indivíduo material evidentemente é absolutamente separado, mas não separado em noção; sua forma é separada em noção, mas não absolutamente separada” (Haring, 1956, p. 318-319, tradução nossa). Cf. HARING, Ellen Stone. Substantial Form in Aristotle’s *Metaphysics* Z, I. *The Review of Metaphysics*, Washington, v. 10, n. 2, p. 308-332, 1956. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20123574>. Acesso em: 21 ago. 2023.

¹¹⁰ Tradução de: “διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ’ ἕκαστα οὔτε ὀρισμὸς οὔτε ἀπόδειξις ἔστιν, ὅτι ἔχουσιν ὅλην ἢς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ’ ἐνδέχασθαι καὶ εἶναι καὶ μὴ.” (*Metaph.* Z15, 1039b 27-30). Cf; também Λ8, 1074a 33-34.

espécie predicada de muitos particulares.¹¹¹ Alguns, ao contrário, apostam que a forma seja particular. Esta linha interpretativa afirma que, embora em *Metafísica* cada coisa compartilhe a mesma espécie com outros membros coespecíficos, ela tem uma forma particular que não é compartilhada e que a diferencia de outros membros coespecíficos.¹¹² Mas, além dessas duas posições em polos distintos, existem alguns intérpretes que preferem apostar na confluência das duas ideias para a forma aristotélica, ou seja, ela não é somente uma ou outra, mas ambas, tanto universal quanto particular.¹¹³ Tentaremos mostrar que essa última alternativa pode ser a que mais favoreça a compreensão da forma aristotélica, sobretudo para sincronizar a separação definicional, ou racional ou lógica que aponta para a universalidade e o aspecto da determinação que aponta para a individualidade. Igualmente, tentaremos mostrar que Aristóteles se compromete com essa ideia fazendo convergir para a substância tanto a prioridade ontológica quanto a prioridade lógica.

Talvez o esquema que mais possa simbolizar esses problemas relativos à substância primeira entendida como forma e, conseqüentemente, sua separação seja o famoso dilema de Lesher. De fato, ele reuniu em três proposições ideias centrais da filosofia primeira de Aristóteles, mas que não poderiam ser conjuntamente aceitas sem incorrer em contradição. O dilema se apresenta do seguinte modo:

- A) Nenhum universal é substância.
- B) A forma é um universal.
- C) A forma é o que é mais verdadeiramente uma substância.¹¹⁴

Sabemos por algumas passagens, sobretudo por Z13, que a proposição A) é apresentada por Aristóteles como defensável na sua filosofia da substância. Mas ela, juntamente com B), ambas se contradizem. Ora, se nenhum universal é substância (Z13, 1038b 8-9) e se a forma é um universal, esta não pode ser substância. Mas, pelo menos no livro Z (Zeta), e desse modo C) se impõe, a forma é o que é mais verdadeiramente uma substância (*Metaph.* 1032b 1-2; 1033b 17; 1050b 2). Os intérpretes que tendem a defender alguma universalidade da forma,

¹¹¹ Entre os intérpretes que apostam nessas ideias estão J. Driscoll (1981), A. Code (1984), M. Loux (1979; 1991) e outros. Xavier (2017) em sua tese de doutorado talvez seja quem, mais recentemente no Brasil, tenha se alinhado àqueles que conferem à forma uma universalidade distinta daquela dos universais *simpliciter* (gênero e espécie). “[...] esta leitura”, afirma ele, “parece ser mais condizente com o intuito de Aristóteles ao formular a última aporia de B e também seria a melhor opção que encaixa no projeto metafísico aristotélico de uma Ciência Geral do Ser a partir de uma ciência da substância” (Xavier, 2017, p. 40). Cf. XAVIER, G. G. *Τίς ἡ οὐσία; (Que é a substância?)*: o problema da substância a partir da última aporia de Beta da *Metafísica* de Aristóteles. 2017. 179 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/185485>. Acesso em: 17 ago. 2023.

¹¹² Para essa interpretação pode-se destacar Sellars (1957), M. Frede (1987), Frede e Patzig (2001), Irwin (1988), Witt (1989), entre outros.

¹¹³ Talvez os mais prementes trabalhos nessa perspectiva sejam os de Sykes (1975) e de Halper (1989), mas também Whiting (1986).

¹¹⁴ LESHER, James H. Sobre Forma, Substância e Universais em Aristóteles: um dilema. In: ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles*: textos selecionados. São Paulo: Odysseus, 2009. p. 235–246.

amenizando a proposição A), argumentam que existe uma universalidade inerente a *X*, por exemplo, e eles justificam essa visão ao apontar a necessidade de cumprir um requisito fundamental, qual seja, o da essência. Isso sugere que eles acreditam que entender a essência ou natureza fundamental de *X* é crucial para compreender sua universalidade e, desse modo, ser possível também falar de definição, já que esta sempre é do universal. Ao contrário, os defensores das formas particulares, fragilizando a proposição B), aceitam inteiramente a proposição A). De fato, só seriam substâncias as formas individuais.

O problema mais fundamental, que não atenua esses pontos, é como convergir para a forma aristotélica alguma separação, considerando que ela também é um *tode ti*. Aristóteles não parece comprometido com a ideia de uma forma separada, pois sua dura crítica aos adversários platônicos deixou claro que as Formas não poderiam separar-se das coisas que “enformam”. É evidente que, para o Estagirita, a forma está nos entes sensíveis e não separada deles. É relevante considerar que seja mais plausível, igualmente, admitir que Aristóteles pense na forma como *separável* e não como *separada*. Essa sutil distinção, como visto anteriormente, não é ingênua. Dizer que a forma na filosofia aristotélica é *separada* dá margem a admitir que ela seja separada efetivamente, de fato, ou mesmo separada em ato, como se pudesse separá-la da mesma maneira que separamos a tampinha de uma caneta da caneta, ou a mão de Sócrates de Sócrates. A forma não é separada desse modo, pois isso poderia significar alguma espécie de separação ontológica, como se a forma pudesse ter alguma realidade ou existência independente, à parte dos entes sensíveis que ela determina. Assim, torna-se mais preferível admitir que a forma seja *separável*, isto é, com a possibilidade de ser concebida apartada da matéria, mas só no nível mental, epistêmico, definicional ou racional. Isso, fundamentalmente, distingue Aristóteles dos seus adversários platônicos. Estes, para ele, separavam o inseparável, e Aristóteles só poderia pensar na forma separável ao modo definicional.

Essa diagnose geral tem a intenção, neste primeiro capítulo, de situar o leitor na problemática que estamos tentando desenvolver e esboçar, qual seja, a separação da forma, sua universalidade ou individualidade e o modo pelo qual Aristóteles consegue solucionar esses impasses que ele mesmo já colocara na última aporia do livro B da *Metafísica*, sobre se os princípios são universais ou particulares.

Côncios de que sobre a temática da separação muito já foi dito, pretendemos acrescentar no debate algo que seja uma chave de leitura satisfatória e que traga luz para compreender sobretudo a separação da forma como substância primária. Nos omitimos a fazer uma pesquisa histórica sobre a separação na literatura secundária, pois isso seria demasiado denso, embora sejamos conscientes do debate que vem se encaminhando e que, arriscamos dizer, ganhou mais força na segunda metade do século XX. É, com efeito, nessa época que

eclodem os trabalhos mais contundentes sobre esse tema na filosofia de Aristóteles. O primeiro texto de que se tem notícia na primeira metade do século passado, salvo nos enganemos, é o de J. D. Mabbott (1926).¹¹⁵ Nele, o autor diz que Aristóteles é diligente ao criticar a doutrina das Formas platônicas e, buscando respaldo em Simplicio e nos últimos diálogos de Platão, credita a Aristóteles que este estava correto com relação à noção de separação. O texto mais “completo” e denso sobre a separação na virada do milênio foi o do alemão Johannes Hübner (2000). Entre outras coisas, ele argumenta sobre o *eidos chôrison* e defende uma separação irrestrita (*uneingeschränkt getrennt*) com base em quatro teses fundamentais: (1) algo é um corpo irrestritamente separado se e somente se estiver espacialmente separado; (2) algo é separado irrestritamente se e somente se houver um subjacente que não pode ser declarado no sentido de *Categorias*; (3) se algo é irrestritamente separado, então é uma unidade auto-causada, ou seja, existe em virtude da determinação pela qual é identificado; (4) algo é irrestritamente separado se, em primeiro lugar, o corpo não é afirmado separadamente de um sujeito e, em segundo lugar, tem uma forma substancial.¹¹⁶ Seu texto tem o mérito de analisar a expressão que nos inquieta (*eidos chôrison*) considerando, sobretudo o aspecto da causação e definibilidade da forma. Outros textos, mais próximos de nós, nos legaram a vantagem de refletir sobre a separação ainda bem-marcada pelos moldes da *existência independente* e das relações modais-existenciais. De posse dessa diagnose do estado da questão que envolve esse conceito tão complexo da separação, propomos uma leitura que, mesmo não elaborando uma nova resposta em relação a esse problema, nos permita formular novas perguntas indicando respostas mais esclarecedoras sobre essa questão tão essencial para uma correta compreensão do pensamento aristotélico.

¹¹⁵ Cf. MABBOTT, J. D. Aristotle and the χωρισμός of Plato. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 20, n. 2, p. 72-79, 1926. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/636338>. Acesso em: 12 jun. 2022.

¹¹⁶ Cf. HÜBNER, Johannes. *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit: der begriff des εἶδος χωριστόν*. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2000.

3 PRESSUPOSTOS PARA A SEPARABILIDADE DA FORMA

É plausível admitir que Aristóteles concebe uma separação segundo a definição (ou razão, ou discurso, ou pensamento) e algumas passagens atestam isso.¹¹⁷ Alguns intérpretes a nomeiam também de *separação definicional* ou *lógica*. Talvez as únicas passagens no *corpus* em que Aristóteles menciona a ligação dessa separação à forma (*to eidos*) são: *Metafísica* Δ8, 1017b 24-26, H1, 1042a 28-29 e *Física* II 1, 193b 3-5, uma separação *kata ton logon*. Com efeito, o termo que o Estagirita utiliza é *logos* nas passagens de H1 e *Física*. Em Δ8, ele só menciona que a forma é separável. Dado que esse conceito (*logos*) é polivalente e multifacetado, não há uma palavra unívoca que contenha os seus vários sentidos. Alguns tradutores e intérpretes variam muito em seus termos. Por exemplo, no texto de H1 foi identificada uma variedade de opções para dizer que a forma é separável *kata ton logon*.¹¹⁸ Aqui, pretende-se começar a percorrer um caminho que leve a uma compreensão clara dessa expressão (a forma é separável segundo a razão), tendo como horizonte a seguinte pergunta: de que modo isso que é formal é separável? De certo modo, não estaria Aristóteles arriscando seu projeto metafísico de fracassar ao afirmar a separação da forma, tendo em vista que ele criticou os platônicos, justamente, por separar o inseparável? De que maneira é possível admitir a separação da forma pela razão ou pensamento sem, antes, resolver o impasse se a forma é universal ou particular? A posição tomada influi na compreensão da separação da forma?

Esse aspecto parece constituir um impasse no arcabouço da filosofia primeira de Aristóteles. Desse modo, neste segundo capítulo propõe-se, em primeiro lugar, verificar em que medida o problema da forma separável pode ter sido colocado pelo próprio Aristóteles. E, para isso, é relevante voltar o olhar para o livro dos impasses (*aporiai*) e perceber se a dificuldade já se apresenta nele, e de que modo se apresenta. Isso significa voltar o olhar para a oitava aporia de B (Beta). Em segundo lugar, propomos uma reflexão sobre a compreensão da expressão técnica *tode ti* em alguns contextos em que Aristóteles a utiliza, sobretudo relativo à substância. Com efeito, ele diz que a forma é *tode ti* (*Metaph.* Δ8 e H1), que é *certo isto*, aquilo

¹¹⁷ *De An.* 413b 14; 429a 12; 432a 20; 433b 25; *GC* 320b 25; *Metaph.* H1, 1042a 28-29; *Ph.* 193b 3-4.

¹¹⁸ Nas passagens que nos interessam e em que aparecem a separação da forma explicitamente *kata ton logon* (*Metaph.* H1, 1042a 28-29; *Ph.* II 1, 193b 3-5; Δ8 só diz que ela é separável), por exemplo, não ocorre o termo *horismos* (definição) e seus cognatos, mas *logos* (*Metaph.*: “ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τὸδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν” / *Ph.*: “ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστόν ὄν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον”, grifo nosso). Sobre *Metaph.* H1, os tradutores mais renomados do texto grego não são consensuais. Por exemplo, Ross (1924) traz: *formula / formulated* e Bostock (1994) o segue. A tradução francesa de Tricot (2003) escolhe *forme / logique*. Yebra (1970) traduz ambos termos por *enunciado*. Reale (1993) traduz o primeiro *logos* por *essenza* e o *tôi logôi* (no dativo) por *pensiero*. Angioni (2005) opta por *definição* e *logicamente*. Reeve (2016) opta por *separable in account*. E, por fim, Bertì (2017) traduz: *definizione / discorso*. Das traduções de que se dispôs, somente a de Martínez (1994) traz *forma* para *hō logos* e *definición* para *tôi logôi*. São opções atraentes além de situarem os termos no mesmo campo temático sobre o tipo de separação da forma.

que é capaz de ser identificado em sua determinidade. Desse modo, se faz necessário estabelecer algumas anotações sobre essa expressão e compreendê-la melhor quando aplicada à forma. Além disso, num terceiro momento, exploramos Z4-6 em que Aristóteles discorre sobre a relação entre definição e essência. Isso é basilar para compreender em que sentido se pode estabelecer uma relação entre forma e definição e, conseqüentemente, entre forma e universalidade. Por fim, um texto importante para compreender alguns desdobramentos que ocorram, é o de *Metafísica* Z10-11 em que Aristóteles parece assumir a possibilidade de que a forma seja separável da matéria. E, nesse sentido, convém examiná-lo naquilo que pode ser mais útil na compreensão e ver em que medida isso contribui para o entendimento do problema.

3.1 A OITAVA APORIA DE B (BETA) DA *METAFÍSICA*

A oitava aporia de B (Beta) da *Metafísica* pode ser relevante e contribuir, de algum modo, para a questão da forma separável. Na verdade, é imprescindível para Aristóteles conhecer os problemas, as dificuldades e impasses que compõem a investigação que empreende. Se isso não ocorrer, a investigação não acontece, pois, de fato, de que maneira é possível iniciar uma pesquisa sem o problema que serve como a própria razão da investigação? Assim, os impasses de *Metafísica* B (Beta) têm o intuito de esclarecer ao próprio Aristóteles, bem como, talvez aos seus alunos, os problemas relativos à sua inquirição acerca da ciência que está buscando. Isso é, com efeito, a abertura de *Metafísica* B: “É necessário, em relação à ciência buscada, que primeiro abordemos as questões em torno das quais se deve encontrar impasses” (*Metaph.* B1, 995a 24-25).¹¹⁹ Esse método, dito diaporemático, pois incide numa sistematização percorrendo um impasse “de uma ponta a outra”, consiste não somente em apresentar uma lista de dificuldades, mas de desenvolvê-las de modo a examinar com minúcias duas posições, uma favorável e outra contrária, divergentes entre si, mas que são relativas a um único problema.¹²⁰ Portanto, qualquer possibilidade de solução (*euporia*) passa, de certo modo, pelo exame prévio desses impasses. À medida que essas dificuldades vão sendo resolvidas, a pesquisa da ciência buscada vai se constituindo, de tal modo que o livro B (Beta) torna-se, como

¹¹⁹ Tradução de: “Ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορήσαι δεῖ πρῶτον” (*Metaph.* B1, 995a 24-25).

¹²⁰ Crubellier e Laks (2009) observam que esse exame direto de pontos que apresentam dificuldade é muito típico em Aristóteles como, por exemplo, em *Apo.* II 3, 90a 35-38 sobre definição e *Ph.* IV 10, 217b 29-32 sobre o tempo. Contudo, “a diferença fundamental é que no livro B cada aporia é sistematicamente exposta por meio de argumentos emparelhados *pro et contra*, enquanto esse desenvolvimento não resulta na resolução do problema; ao contrário, Aristóteles mantém em cada caso uma espécie de equilíbrio entre as teses alternativas ou opostas” (Crubellier; Laks, 2009, p. 2-3, tradução nossa). Cf. CRUBELLIER, Michel; LAKS, André (ed.). *Aristotle’s Metaphysics B: symposium aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

nomeou Xavier (2017, p. 95), “um guia mestre dessa ciência”.¹²¹ Não se deve esperar, contudo, que em B (Beta) Aristóteles apresente alguma *euporia*, isto é, alguma solução para os problemas e impasses. Ao contrário, o intuito parece ser, exatamente, acentuar ao máximo as dificuldades tomando uma tese e uma antítese que são, ambas, levadas *ad absurdum*.

Dentre essas aporias de *Metafísica* B (Beta), pensamos que a oitava possa ajudar, de algum modo, na compreensão da separação da substância, e da substância entendida como forma, para a qual deve ser encontrada uma resolução. Em B1, Aristóteles apresenta uma lista mais sucinta das aporias e, ao longo do restante do livro, faz o exame de cada uma delas de modo mais elucidativo. A oitava aporia se apresenta na lista de B1 como uma prévia do impasse do seguinte modo e que, por razões metodológicas, a nomearemos de [PA8]:¹²²

[PA8] Mas, acima de tudo, deve-se procurar e tratar (1) se algo além da matéria é uma causa por si ou não, (2) e se isto é separável ou não (*chôriston ê ou*) e se é um ou mais de um em número, (3) e se existe algo além do composto ou não (entendo por composto quando algo é predicado da matéria); ou se existe para alguns entes e não para outros, e quais são tais entre os entes (*Metaph. B1, 995b 32-36*).¹²³

Esse impasse, formulado desse modo, daria margem, a princípio, a que fosse equiparado com a quinta aporia e poderia parecer que Aristóteles está se repetindo. De fato, a quinta aporia pretende discutir se só existem as substâncias sensíveis ou se, além destas, existem outras (*Metaph. B1, 995b 13-15*).¹²⁴ Contudo, isso não parece ser o caso aqui na oitava aporia. A quinta aporia é levantada de um ponto de vista distinto. Nela, parece haver bem mais um motivo histórico que orienta Aristóteles a discutir dificuldades de teorias relativas a outrem, especialmente dos platônicos. Isso se demonstra pelo que segue na quinta aporia depois de se perguntar se existe apenas um gênero dessas substâncias ou muitos: “[...] como sustentam aqueles que colocam sejam as Formas sejam os entes intermediários, sobre os quais dizem versar as ciências matemáticas?” (*Metaph. B2, 997b 1-3*).¹²⁵ Ou seja, aqui Aristóteles tem em mente a questão da existência separada das Formas platônicas e, na quinta aporia, limita-se a

¹²¹ Cf. XAVIER, Gabriel Geller. *Τίς ἡ οὐσία; (Que é a substância?)*: o problema da substância a partir da última aporia de Beta da *Metafísica* de Aristóteles. 2017. 179 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/185485>. Acesso em: 18 mar. 2020.

¹²² [PA8]: Prévia à Aporia 8.

¹²³ Tradução de: “μάλιστα δὲ ζητητέον καὶ πραγματευτέον πότερον ἔστι τι παρὰ τὴν ὕλην αἴτιον καθ' αὐτὸ ἢ οὐ, καὶ τοῦτο χωριστὸν ἢ οὐ, καὶ πότερον ἐν ἢ πλείω τὸν ἀριθμὸν, καὶ πότερον ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον (λέγω δὲ τὸ σύνολον, ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης) ἢ οὐθέν, ἢ τῶν μὲν τῶν δ' οὐ, καὶ ποῖα τοιαῦτα τῶν ὄντων” (*Metaph. B1, 995b 32-36*).

¹²⁴ Ross (1924, p. 240) observa, com efeito, que esse problema não é muito diferente do que está exposto em *Metaph. B2, 997a 34-998a 19*, mas é levantado de um ponto de vista distinto.

¹²⁵ Tradução de: “[...] οἷον οἱ λέγοντες τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μεταξύ, περὶ ἃ τὰς μαθηματικὰς εἶναι φασιν ἐπιστήμας;” (*Metaph. B2, 997b 1-3*).

discorrer sobre essa questão. Em se tratando da oitava aporia, conforme a passagem acima [PA8], talvez haja muito mais uma questão sistemática circunscrita ao próprio Aristóteles e que está, de certo modo, evidenciada no próprio texto. Isso se mostra assim, pois primeiro não há referência a quaisquer defensores de tal questão nem em B1 tampouco em B4 em que a aporia é mais desenvolvida. Além disso, a própria linguagem utilizada poderia assegurar que diz respeito a uma questão propriamente aristotélica, embora em várias passagens do *corpus* as Formas platônicas sejam sempre colocadas em oposição às substâncias sensíveis. Quando ele fala de algo sendo dito sobre e, ao mesmo tempo, para além da matéria como possibilidade, bem como quando sua análise versa sobre a existência de substâncias sensíveis, tais informações já poderiam sinalizar que se trata antes de questões propriamente aristotélicas do que platônicas, por exemplo.¹²⁶

Na linha numerada por (1) de [PA8], Aristóteles quer saber se algo além da matéria é uma causa por si só ou não. Claramente, esse “algo além da matéria”, pode ser uma alusão à “forma”. Se isso é uma causa *por si* (*kath’hauto*), parece estar implícito que tal causa não poderia ser dependente da matéria. No entanto, se não for uma causa *por si* ela é exclusivamente dependente da matéria ou de outra coisa. O termo *por si*, nessa perspectiva, é importante, pois se ele for tomado a partir do terceiro sentido de *por si* que Aristóteles aponta nos *Segundos Analíticos* I 4, 73b 2-9, qual seja, “[é *por si*] o que não se diz de algum outro subjacente”, faz ainda mais sentido que o ponto (1), bem como seus desdobramentos, esteja se referindo à forma. Ora, se estiver correto que Aristóteles possa ter em mente aqui esse sentido de *por si*, aquilo que existe como causa por si mesmo é determinado pela sua capacidade de ter uma realidade independentemente de outro subjacente (na passagem a matéria funciona como tal) e isso conduz diretamente à nota da separabilidade. Consequentemente, esse sentido de *por si* tem, de algum modo, um estreito vínculo com o ponto (2), qual seja, a separação.¹²⁷

Com efeito, a separação presente no ponto (2) também é uma questão que interessa a Aristóteles, pelo menos na prévia de B1. É como se ele estivesse se perguntando: “Este algo que pode existir além da matéria, a forma, além de ser ou não uma causa por si mesma, é também separável ou não?”. Com essa pergunta formulada a partir da prévia de B1, parece

¹²⁶ É o que, fundamentalmente, diz Ross (1924): “Aqui ele considera, por seus próprios méritos a questão de saber se a existência de objetos individuais perecíveis implica a existência de outras realidades” (Ross, 1924, p. 240, tradução nossa). Cf. ROSS, W. D. *Aristotle’s Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1924.

¹²⁷ Para Johannes Hübner (2000, p. 99-100), por exemplo, esses dois pontos, (1) e (2), não estão em sintonia. Não estaria, para ele, implícito que essa causa seja separada e, portanto, não realizada por qualquer outra palavra, de tal modo que, a separação é a mera continuação do problema. No entanto, quando se considera em qual sentido Aristóteles poderia está querendo significar o *por si*, percebe-se que essa falta de conexão não é de todo completa. Cf. HÜBNER, Johannes. *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit: der begriff des εἶδος χωριστόν*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.

evidente que Aristóteles postula a separabilidade da forma, embora rejeite a suposição platônica de Formas separadas. Ora, a ocorrência da terminologia da separação na prévia de B1 pode ser um vínculo satisfatório com o problema de fundo que envolve o impasse. Com efeito, para Aristóteles o ponto nevrálgico da questão das Formas platônicas era a separação, não exatamente ela, mas o modo como seus adversários a postulavam, ou como o Estagirita entendeu essa separação (de modo equivocado ou não). Se esse era o foco da briga aristotélica com os platônicos, é como se o próprio Aristóteles tomasse para suas investigações pessoais justamente essa questão da separação. Dito de outro modo, ele translada a separação platônica, aos seus moldes interpretativos, para dentro de sua filosofia e se permite pensar na possibilidade de a forma ser de algum modo separável. O que confirma esse postulado da forma ser separável são escassas passagens no *corpus* em que isso é dito (*Ph.* II 1, 193b 3-5; *Metaph.* Δ8, 24-26; H1, 1042a 28-29). O fato de esse aspecto sobre a separação não ser explicitamente mencionado no desenvolvimento do impasse em B4, acarreta uma divergência em relação à prévia de B1. Entretanto, isso não significa que Aristóteles tenha abandonado completamente essa questão. Se ele, na prévia de B1 em [PA8], fez menção da possibilidade de esse algo existir além da matéria (a forma) e de que seja separável, isso já pode constituir um forte indício de que a questão era importante para ele e que necessitava, de algum modo, de explicação.

Contudo, sabe-se que em *Metafísica* B (Beta) Aristóteles não se compromete completamente com uma solução (*euporia*).¹²⁸ Ele esboça o impasse com uma tese e uma antítese que conduz, de certo modo, a uma verdadeira dificuldade não apontando saídas para o problema. Quando se observa a aporia 8 formulada tanto em B1 como desenvolvida em B4, sua estrutura escapa a esse esquema, dado ser um pouco mais complexa. A questão principal do impasse, ou seja, saber se existe algo além da matéria que seja causa por si mesma (1), desdobra-se em outras questões, numa espécie de árvore com problemas subordinados ao primeiro. E, pelo menos em B1, o problema da separação (2) seria um dos ramos dessa árvore. Portanto, o desafio se apresenta na maneira que poderia ser compreendida tal separação disso que é formal, se é que, de fato, faça sentido pensá-la. Não parece ser claro a que Aristóteles se refere no ponto (2) quando diz que esse algo além da matéria, é também um ou mais de um em número. Uma possível tentativa de resposta, será esboçada, mas ainda não como solução, no desenvolvimento em B4.

O último ramo dessa árvore complexa, ainda na prévia de B1, é saber se existe algo além do composto ou não. “Composto” aqui é o termo que traduz *synolon* que, por sua vez, significa

¹²⁸ Essa constitui, na verdade, uma das regras que Crubellier e Laks (2009, p. 8) apresentam como característica entre três principais das aporias em *Metafísica* B (Beta), qual seja, Aristóteles não fornece nenhuma indicação quanto à sua própria preferência por uma tese ou por outra. No caso da aporia 8 em questão, é notável que ela não contém apenas argumentos *pro et contra*.

“um todo unido”. Assim, composto para Aristóteles, o sabemos por Z3, é o que resulta da união de matéria e forma: por exemplo, matéria seria o bronze, forma a estrutura e a configuração formal (essência/quididade) e o composto a estátua que resulta disso. Na própria passagem de B1, ele diz que entende composto quando algo é predicado da matéria. O que poderia significar isso? Pode-se dizer que isso é possível sem uma forma que a determine? Parece ser difícil determinar o que Aristóteles está querendo dizer ou o que tenha em mente quando afirma “entendo por composto quando algo se predica da matéria”. Isso é assim porque, por um lado, pode apontar veladamente para uma exposição de tipo platônica, já que homem e cavalo, por exemplo, seriam formas separadas e, nesse sentido, homem seria predicado de Sócrates dado que sua matéria sensível é separada da forma da qual participaria.¹²⁹ Por outro lado, é difícil pensar que Aristóteles imaginasse um composto sendo predicado somente da matéria. Sabe-se, evidentemente, que na sua filosofia não se pode predicar somente da matéria sem uma forma que a determine. Mas aqui em B1 isso não fica explícito, pois é uma informação que se tem a partir de outros textos, provavelmente bem posteriores como, por exemplo, Z (Zeta) e H (Eta) e que são, de certo modo, a *euporia* do impasse. O fato é que, em B1 bem como em B4, não há uma tomada de posição explícita em relação aos problemas, embora a primeira opção seja razoável e atraente (de que nessa predicação da matéria estaria implícita uma referência platônica), é mais atraente ainda supor que nenhuma das posições são claramente tomadas.

O impasse, tal como se apresenta nessa prévia de B1, certamente diz respeito à substância, mas em perspectivas distintas. Termos importantes nessa prévia, ao que parece, orienta a aporia, tais como, *matéria*, *forma* (implicitamente contida), *composto* e *separação*. Os três pontos da passagem são importantes e sintetizam, por assim dizer, os interesses do filósofo:

- 1) Existe algo além da matéria e que seja causa por si (forma?)?
- 2) Isso é separável ou não?
- 3) Existe algo além do composto?

Se invertermos o ponto 2) e 3) de posição poderíamos perceber que a questão da separação seria aplicada mais ao composto do que a esse “algo além da matéria” (forma). Contudo, ao mesmo tempo, forçando a interpretação, a separação (agora como ponto 3), poderia ser aplicada tanto ao composto quanto à forma e, certamente, faria sentido a leitura de *Metafísica* H1. De fato, nesse texto de um dos livros centrais, Aristóteles aponta o modo que o composto e a forma são separados (1042a 28-31). Embora isso, de certo modo, só seja possível em vista dos argumentos e objetivo desta tese, é certo que não está claramente esboçado em B1

¹²⁹ Essa é, basicamente, a maneira pela qual interpreta Tomás de Aquino (Aq. *In Metaph.* III, lec. 3, 357-360). Cf. AQUINO, Tomás. *Comentário à Metafísica de Aristóteles: I-IV*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. v. 1. Campinas: Vide Editorial, 2017. p. 237-238.

nenhuma referência à relação hilemórfica matéria/forma, pois essa será a alternativa adotada por Aristóteles em B4 e na *euporia*, por exemplo, em Z (Zeta) e H (Eta). Quando se volta o olhar para o desenvolvimento da aporia em B4 percebem-se algumas divergências em vários aspectos relativos à prévia de B1. Como visto pela passagem acima [PA8], esse “algo além da matéria” é apresentado como uma possível causa *per si* e segue-se a questão de entender a sua separação. A oitava aporia desenvolvida em B4, 999a 24-b 24 não menciona explicitamente essa causa, tampouco a separação. Outra divergência importante é um contraste, em moldes hilemórficos, entre a prévia de B1 e B4. Em B1, por exemplo, levanta-se a questão de “algo além da matéria”, ao que parece, numa perspectiva hilemórfica do vir a ser substancial. Já em B4, a oitava aporia é desenvolvida em um conjunto de termos distintos, embora ainda se apresente numa perspectiva do hilemorfismo. Ou seja, por um lado há uma questão inicial sobre como é possível o conhecimento (*epistêmê*), já que não há nada além das coisas individuais e estas são infinitas, e isso é assim porque conhecemos na medida em que se dá algo único, unitário e idêntico, ou seja, universalmente (*Metaph.* B4, 999a 25-29); por outro lado, tem a questão de que modo o vir a ser é possível se não há nada de eterno, ou seja, se não há nada além das coisas sensíveis (*Metaph.* B4, 999a 5-6). E parece ser, justamente, esse contraste, como se apresenta nessas linhas, que está ausente na prévia de B1.

Metafísica B4 inicia com uma questão sobre o conhecimento (*epistêmê*). Até pelo menos B4, 999b 12 Aristóteles se concentra numa questão de cunho mais epistemológico do que hilemórfico. De que modo se justifica que ele não inicia a questão diretamente pelo ponto numerado por (1) na prévia de B1, ou seja, sobre se existe algo além da matéria e se isso é separável ou não? A razão mais plausível para que Aristóteles introduza a oitava aporia com essa questão sobre o conhecimento das coisas particulares ou das coisas universais, reside nas últimas linhas da aporia precedente (sétima aporia).¹³⁰ Tanto é assim, que o texto de B4 começa afirmando que existe uma aporia que segue à precedente e que é a mais difícil de todas e necessita de explicação (*Metaph.* B4, 999a 24-25). Desse modo, vejamos o que o final da sétima aporia diz e que a nomearemos de [FA7]:¹³¹

¹³⁰ Já desde Alexandre de Afrodísia, essa problemática do conhecimento que inicia B4 está conectada com as últimas linhas da sétima aporia no final de B3: “Depende do que foi dito acima sobre gêneros e espécies, e está ligada à aporia anterior [...]” (Alex Aphr. *In Metaph.* 210, 25-28). Cf. ALEXANDRI. *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*. In: HAYDUCK, M. (org.). *Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis Metaphysica Commentaria*. Berlin: Reimer, 1891. Tradução nossa da edição italiana de Giancarlo Movia (2007, p. 463). Cf. ALESSANDRO DI AFRODISIA. *Commentario alla Metafisica di Aristotele*. A cura di Giancarlo Movia. Milano: Bompiani, 2007. Igualmente, Tomás de Aquino (2017, p. 285) segue com a ligação à sétima aporia. No Symposium sobre *Metafísica* B (Beta), Sarah Broadie (2009, p. 140) seguiu o mesmo raciocínio sobre o início de B4. Cf. BROADIE, Sarah. Aporia 8. In: CRUBELLIER, Michel; LAKS, André. *Aristotle’s Metaphysics B*. Symposium Aristotelicum. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 135-150.

¹³¹ [FA7]: Final da Aporia 7.

[FA7]: Destas considerações, parece mais claramente que os predicados dos indivisíveis são princípios dos gêneros; mas, novamente, não é fácil dizer como se deve conceber estes princípios. O princípio, de fato, ou seja, a causa, deve ser à parte das coisas das quais é princípio (*para ta pragmata hōn archē*), e deve ser capaz de ser separado dela (*chōridzomenēn autōn*); mas por que alguém deveria supor isso, que exista algo à parte do indivíduo, a não ser pelo fato de que é predicado universalmente e de todos? Mas se for por isso, é preciso colocar os mais universais como princípios, de modo que os primeiros gêneros seriam princípios (*Metaph.* B3, 999a 14-23).¹³²

Nessas linhas se encontra a *antítese* da sétima aporia, ou seja, que as espécies últimas são princípios. Todo esse argumento de Aristóteles (sem *euporia*) contra a *tese* de que os princípios são os gêneros mais universais, conduzem à conclusão de que são princípios, justamente, os gêneros menos universais, ou seja, as espécies últimas que são predicadas dos indivíduos (cf. linhas 14-15 acima). Mas, como é de se esperar, essa *antítese* tem um problema que, fundamentalmente, consiste em que uma coisa só se distingue dos indivíduos particulares se ela mesma não for individual. Uma espécie última, no caso, não seria maximamente um princípio, pois não parece ser predicada de todos, mas de determinado grupo restrito de indivíduos dos quais se predica a espécie última. Nesse sentido, quanto mais algo for universal, tanto mais será separado e deverá ser posto como princípio.¹³³ E, desse modo, volta-se para a *tese* inicial. Aristóteles, ao que parece, não questiona se princípios separados devem ser aplicados. O foco não é, talvez, a separação em si mesma, até porque ele, embora esteja problematizando a questão, diz que o princípio deve ser à parte (*para* – isso não deixa de ser uma separação!) da coisa e deve ser capaz de existir separadamente (B3, 999a 18-19); o problema, sabemos por outros textos (*Metaph.* A9, Z13), é o modo dessa separação que ele rejeita. Pois, segundo ele, os platônicos hipostasiam o universal como algo em si, separado das coisas particulares, e quanto mais universal, mais algo é um princípio. Aqui, já no final da sétima aporia está colocado, não só o problema da separação, que é fundamental para as questões e querelas posteriores, mas também a chave para entender o início da oitava aporia em B4. Esse vínculo estabelece, entre outras coisas, que o problema da oitava aporia é, ao mesmo tempo, uma questão que tem como pano de fundo dificuldades sobre separação com os platônicos, mas também uma questão propriamente do interesse de Aristóteles. É plausível, de antemão, supor que Aristóteles poderia estabelecer, implicitamente, certa separação dos princípios sem, contudo, cair no platonismo e afirmar os universais como separados. O desafio

¹³² Tradução de: “ἐκ μὲν οὖν τούτων μᾶλλον φαίνεται τὰ ἐπὶ τῶν ἀτόμων κατηγορούμενα ἀρχαὶ εἶναι τῶν γενῶν· πάλιν δὲ πῶς αὖ δεῖ ταύτας ἀρχὰς ὑπολαβεῖν οὐ ῥᾶδιον εἰπεῖν. τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν δεῖ καὶ τὴν αἰτίαν εἶναι παρὰ τὰ πράγματα ὧν ἀρχή, καὶ δύνασθαι εἶναι χωριζομένην αὐτῶν· τοιοῦτον δὲ τι παρὰ τὸ καθ' ἕκαστον εἶναι διὰ τί ἄν τις ὑπολάβοι, πλὴν ὅτι καθόλου κατηγορεῖται καὶ κατὰ πάντων; ἀλλὰ μὴν εἰ διὰ τοῦτο, τὰ μᾶλλον καθόλου μᾶλλον θετέον ἀρχάς· ὥστε ἀρχαὶ τὰ πρώτ' ἄν εἴησαν γένη” (*Metaph.* B3, 999a 14-23).

¹³³ Cf., por exemplo, Tomás de Aquino (Aq. *In Metaph.* III, lec. 8, 441); cf. Aquino (2017, p. 281).

que se coloca é como poderia se dar essa separação de um princípio como a forma, por exemplo. De fato, em *Metafísica* Z13-16, o universal, colocado em Z3 como candidato a ser maximamente substância, é rejeitado como tal, justamente por ser dito de muitos e não ser separado. Isso implica, entre outras coisas, no problema que será visto da forma considerada como substância primeira e se essa forma diz respeito ao particular ou ao universal (*qua* espécie).

Portanto, faz sentido que Aristóteles inicie B4 com uma questão de ordem epistemológica: se não existe nada além das coisas individuais, e se estas são infinitas, como é possível conhecê-las? Tal conhecimento, na verdade, é impossível, pois conforme Aristóteles coloca, o conhecimento só se dá na medida em que existe algo uno, idêntico e universal (*Metaph.* B4, 999a 26-29). É como se Aristóteles dissesse que as coisas individuais, por serem múltiplas e infinitas, não podem ser conhecidas caso não sejam reduzidas a algo uno e que seja universal. Sabe-se que, para Aristóteles, o conhecimento em sentido estrito tem por objeto o que é universal em contraste com a percepção, por exemplo.¹³⁴ Isso pode permitir, ao que parece, obter o seguinte raciocínio. Na medida em que a substância carrega em si, de algum modo, um aspecto universal, no sentido de que detém uma prioridade lógica que permite transpor a pergunta “o que é o ser?” para “o que é a substância?”, o conhecimento seria da substância. Obviamente que aqui não se trata da substância primeira no sentido de *Categorias* (composto), mas no sentido que lhe dá *Metafísica* Z (Zeta), isto é, enquanto forma e, por sua vez, enquanto essência. Isso recai na controvérsia com a qual problematizamos o final do primeiro capítulo desta tese, aparentemente insolúvel, sobre a universalidade ou particularidade da forma. Deixemos esse problema suspenso por ora, pois voltaremos a ele adiante e vejamos o decorrer da aporia.

A demanda epistêmica continua, embora brevemente interrompida pela questão acerca do ponto (3) da prévia de B1 sobre se existe algo à parte do composto (*para to synolon*) e, em caso afirmativo, se existiria para todas as coisas ou somente para algumas (*Metaph.* B4, 999a 32-b 1). O filósofo voltará a isso adiante em 999b 17-24. A questão epistêmica, contudo, é vista agora com a exigência de que exista algo inteligível à parte das coisas individuais. Caso contrário, se tudo for sensível, não haverá conhecimento, a menos que a percepção seja conhecimento (*Metaph.* B4, 999b 1-4). Além disso, diz Aristóteles, se não houver o inteligível, não haverá nada de eterno e de imóvel (*aidion outhen oud akinêton*); e, por sua vez, se não existe nada eterno também não poderá existir o vir a ser (*Metaph.* B4, 999b 4-6). Aristóteles, nessas linhas 4-6, esboça uma ideia a partir da qual chegará, posteriormente, à afirmação de que

¹³⁴ Várias passagens atestam isso: *APo* I 31, 87b 33-38; 33, 88b 30-33; *De An.* II 5, 417b 22; *Metaph.* K2, 1060b 20-23; M9, 1086b 5; *EN* VI 6, 1140b 31-32.

deve haver algo eterno e que, o sabemos por Z7-9, são os princípios da geração das substâncias sensíveis (subtraindo, nesse caso, do primeiro movente imóvel!). Para que algo venha a ser ou seja gerado, é necessário que aquilo do qual ele vem a ser também seja algo. Contudo, nessa cadeia de geração, o último desses termos deve ser ingênito (*agenêton* – 999b 7). Aristóteles esboça essa questão desse modo, pois para ele é impossível um processo ao infinito (este não pode ser conhecido a não ser potencialmente) bem como é impossível a geração a partir do não-ser. Aristóteles não deixa claro no texto a que coisa se refere “o último desses termos” (*toutôn to eschaton* – 999b 7) que deve ser ingênito. Contudo, a suposição mais clara e aceita, a partir do que ele dirá linhas à frente (999b 11-12), é que isso se refira à matéria.¹³⁵ Aqui se encontra a chave que Aristóteles usa para transpor a questão epistemológica à questão hilemórfica, sobretudo a partir de 999b 12. Pode soar, do mesmo modo, como uma espécie de virada ontológica no contexto da oitava aporia. Ora, Aristóteles reconhece que as coisas sensíveis se corrompem e estão em contínuo movimento (999b 4-5) e, por isso mesmo, não são acessíveis ao conhecimento em sentido estrito. Então, seguindo a esteira platônica, com evidentes nuances distintivas, ele parece sentir a necessidade de postular uma espécie de “princípio separado” sem que isso signifique sua adesão às Formas platônicas separadas. Ao contrário, a separação deve ser entendida de tal modo que aquilo que é separável seja, ao mesmo tempo, um princípio das coisas concretas, das coisas sensíveis nas próprias coisas sensíveis. Isso é plausível a partir da possibilidade que ele levanta no final da sétima aporia [FA7]: “O princípio, de fato, ou seja, a causa, deve ser à parte das coisas das quais é princípio (*para ta pragmata hôn archê*), e deve

¹³⁵ No texto grego de Bekker (1831), bem como no de Ross (1924), não aparece o termo *aidios* para referir-se à matéria em 999b 12-13. Essa emenda é usada somente na edição de Reale (1993; 2002) que a tomou, segundo ele, de Christ (Reale, 2002, p. 135). De tal modo que em sua tradução italiana aparece assim: “[...] *se la materia è eterna [...]*” (Reale, 1993, p. 109). A suposição da eternidade da matéria, embora ausente nessas linhas, é suposta, ao nosso ver, pelo que Aristóteles vem argumentando, ou seja, se não existe nada de *eterno*, não poderia existir o devir (“*ala mên ei ge aidion mênthen estin, oude genesin einai dynaton*”). E ele, ao que parece, tenta mostrar que existe algo eterno que seria o último dos termos e que não é suscetível de geração. Já Alexandre de Afrodísia (Alex Aphr. *In Metaph.* 212, 34-35; 2007, p. 469;) diz que esse algo último é o substrato, ou seja, a matéria, bem como Tomás de Aquino (Aq. *In Metaph.* III, lec. 8, 450; 2017, p. 287;). Bonitz (1849, p. 157, tradução nossa), outrossim, fala da matéria última: “[...] para que haja geração, deve haver algo do qual qualquer coisa é feita e, de fato, a matéria última da qual todas as coisas são feitas, deve ser eterna.” Tradução de: “[...] *ut sit generatio, esse oportet ex quo quid fiat et extremam quidem materiam, ex qua omnia fiant, aeternam esse oportet.*” Cf. BONITZ, H. *Commentarius in Aristotelis Metaphysica.* v. 2. Bonnæ: Ad. Marcus, 1849. Aqui, além disso, reside uma problemática densa e complexa, e que não é nosso objetivo discuti-la, qual seja, nestas linhas (999b 6-8) Aristóteles estaria, provavelmente, evocando o conceito de *matéria prima*. É um conceito problemático que comentadores antigos já evocavam, por exemplo, Asclépio (Ascl. *In Metaph.* 188, 17) fala de *protê hylê*, bem como Alexandre (Alex. Aphr. *In Metaph.* 213, 3). Para aprofundamento sobre o conceito de matéria prima, cf. a tese de Francisco Chorão (2008), especialmente p. 9-26, e diversos autores, os quais discutem o problema, citados por ele. Cf. CHORÃO, Francisco J. A. *Matéria em Aristóteles: o problema da matéria prima no De Generatione et Corruptione.* 2008. 274 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Lisboa, 2008. Disponível em: https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/552/1/18354_ulsd_re287_Materia_em_Aristoteles.pdf. Acesso em: 03 abr. 2023. Cf. também ANGIONI, L. A Noção Aristotélica de Matéria. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 17, n. 1, p. 47-90, ago. 2007. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/582>. Acesso em: 04 mar 2023.

ser capaz de ser separado dela (*chôridzomenên autôn*)” (*Metaph.* B3, 999a 17-19).¹³⁶ Desse modo, a virada ontológica justifica a necessidade aristotélica de também postular princípios (claramente a matéria e a forma) que gozam de *certa* separação, mas não ao modo platônico (sabemos por Z (Zeta) que Aristóteles admite que a matéria não é separada).

Na continuação da aporia, Aristóteles estabelece esses dois princípios fundamentais para a questão da geração. Esse ponto, como resultado da passagem de um procedimento conceitual para um procedimento físico, deve ser de importância para o problema da separabilidade da forma. Vejamos de que modo e, por razões metodológicas, chamaremos a passagem seguinte de [PF8^a].¹³⁷ Aristóteles diz o seguinte:

[PF8^a]: Além disso, se a matéria existe, porque não é gerada, será ainda com mais razão que existe a substância (*tên ousian*), ou seja, aquilo que a matéria em certo momento vem a ser; se não houver nem esta nem aquela, não haverá nada; mas, se isso é impossível, deve haver algo à parte do composto (*para to synolon*), isto é, a configuração e a forma (*Metaph.* B4, 999b 12-16).¹³⁸

Essas linhas são fundamentalmente importantes e nelas estão contidas teses aristotélicas relevantes que, ulteriormente, serão desenvolvidas pelo Estagirita. A prova de que a matéria é eterna (999b 5-8) torna-se uma espécie de preliminar que permite a Aristóteles afirmar igualmente, nessa passagem, a eternidade da forma. Ora, se a matéria é ingênita, a qual é identificada com o último dos termos no processo de geração, com muito mais razão também será ingênita a substância, isto é, a essência. Embora em 999b 14 não seja usado o termo *eidos*, mas *ousia*, sabe-se, não somente pelo final da passagem, mas também pela doutrina do livro Z (Zeta), que Aristóteles identifica a substância em sentido primeiro com a forma/essência. Isso também fica claro a partir daquilo que a matéria vem a ser, ou seja, uma determinação que lhe é dada pela forma (Z-H). Aristóteles chega a dizer que isso que se diz da matéria (não ser gerada) deve ser dito com mais razão da substância (essência/forma) (999b 13-14), mas na passagem não fica claro qual o motivo de se dizer isso *com mais razão* da forma. Alguma justificativa, então, deve ser dada.¹³⁹

¹³⁶ Tradução de: “τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν δεῖ καὶ τὴν αἰτίαν εἶναι παρὰ τὰ πράγματα ὧν ἀρχή, καὶ δύνασθαι εἶναι χωριζομένην αὐτῶν.” (*Metaph.* B3, 999a 17-19).

¹³⁷ [PF8^a]: Passagem sobre a Forma na Oitava Aporia.

¹³⁸ Tradução de: ἔτι δ' εἴπερ ἡ ὕλη ἔστι διὰ τὸ ἀγέννητος εἶναι, πολὺ ἔτι μᾶλλον εὐλόγον εἶναι τὴν οὐσίαν, ὃ ποτε ἐκείνη γίγνεται· εἰ γὰρ μήτε τοῦτο ἔσται μήτε ἐκείνη, οὐθὲν ἔσται τὸ παράπαν, εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, ἀνάγκη τι εἶναι παρὰ τὸ σύνολον, τὴν μορφήν καὶ τὸ εἶδος” (*Metaph.* B4, 999b 12-16).

¹³⁹ Conforme Madigan (1999), não está imediatamente claro por que o caso da essência (é assim que ele traduz *ousia*) deve ser mais forte do que o caso da matéria. Ele afirma: “Em Z e H a forma domina a matéria, e não vice-versa, mas não há necessidade de supor que no contexto dialético de B Aristóteles simplesmente assume a doutrina estabelecida de Z e H. Talvez o argumento seja direcionado aos platônicos ou outros que reconhecem que vir a ser requer um princípio material, mas não tem clareza sobre a natureza desse princípio” (Madigan, 1999, p. 86, tradução nossa). Cf. MADIGAN, Arthur. *Aristotle Metaphysics: books B and K 1-2*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

Na própria problematização da aporia, em 999b 9-12, Aristóteles já apresenta uma justificativa plausível. Ao dizer, por exemplo, que se existe geração e movimento, é necessário que haja também um limite, ou seja, uma meta final no processo de geração, seria possível identificar tal limite com a forma. De fato, ela própria não poderia estar sujeita a esse processo de geração, pois “não é possível que venha a ser isso que é impossível vir a ser, enquanto o que veio a ser é necessário que, assim que veio a ser, exista” (*Metaph.* B4, 999b 11-12).¹⁴⁰ Outra possível hipótese *a fortiori* é que, já implicitamente, Aristóteles tenha em mente a primazia da forma em relação à matéria. No livro Z (Zeta), por exemplo, ele chega a afirmar que a essência, identificada posteriormente com a forma, é aquilo que faz tal coisa ser o que é, ou seja, a essência de cada coisa é o que ela é por si mesma (*Metaph.* Z4, 1029b 14-16). O “*que é*”, nesse sentido, significa a substância e *certo isto* (*Metaph.* Z4, 1030a 19) e, desse modo, é possível compreender por que *com mais razão* se pode dizer acerca da forma o que se disse da matéria. Na verdade, para ele algo tem seu ser pela forma, pela sua essência e não simplesmente pela sua matéria. Nesse sentido, é a forma que, de certo modo, determina o ser de algo que também é composto de matéria. Aristóteles não rejeita a matéria como substância ou como princípio (Z3, Λ3). Mas a forma exerce tal primazia a ponto de ser ela a causa por excelência do ser das substâncias sensíveis. Por isso, com mais razão se pode dizer acerca da forma aquilo que é dito da matéria (na oitava aporia, seu aspecto de ser ingênita).

Em *Metafísica* Z8, Aristóteles apresenta uma análise acerca da geração das substâncias sensíveis em que desenvolve esse aspecto ingênito da forma e da matéria. O que se gera, para ele, é o composto que é denominado a partir da forma; e em tudo o que é gerado está presente também a matéria, de tal modo que, o que é gerado por um lado é matéria e por outro é forma (*Metaph.* Z8, 1033b 17-19). Outra razão implícita pode ser a de que não é a matéria que permanece inalterável, dado que ela se transforma. Ao contrário, é a forma que permanece. Em Z8, Aristóteles está discutindo que algumas coisas, depois que são geradas, acabam recebendo o nome por aquilo de que se geram, isto é, por sua matéria (*Metaph.* Z8, 1033a 5-6). Assim, uma estátua não é bronze, mas *de* bronze, e uma casa não é tijolos e pedras, mas *de* tijolos e *de* pedras. A geração, nesse sentido, provém seja da privação seja do subjacente, isto é, da matéria. Da privação ocorre, por exemplo, quando o ser humano passa de enfermo a sadio e, quando isso se dá, não diz que é enfermo (privação), mas que é ser humano sadio (forma). Quando a privação não é evidente ou não tem um nome, no caso de ela vir de um subjacente (matéria), por exemplo, a privação de uma estátua que está no mármore (se diria *potencialmente*), ela

¹⁴⁰ Tradução de: “γίγνεσθαί τε οὐχ οἷόν τε τὸ ἀδύνατον γενέσθαι· τὸ δὲ γεγονὸς ἀνάγκη εἶναι ὅτε πρῶτον γέγονεν” (*Metaph.* B4, 999b 11-12). Seguimos a interpretação de Ross (1924, p. 241) que identifica o “limite de geração” com a forma. Berti (2017, p. 121), ao contrário, diz que isso é um argumento puramente dialético.

recebe uma designação adjetiva: *de* mármore e não marmórea. Isso permite a Aristóteles reconhecer uma primazia à forma que a torna apta a transformar a matéria e permanecer ela mesma inalterável: “[...] porque deve vir a ser a partir de algo que muda, não de algo que permanece” (*Metaph.* Z8, 1033a 21-22).¹⁴¹ Embora Aristóteles esteja falando sobre aquilo que vem a ser pela técnica (artefatos), a primazia que é dada à forma é notável. Isso quer dizer, entre outras coisas, que a forma assumida pela matéria traz modificações a esta que não permitem mais à coisa ser designada por ela, mas a partir dela (*de* madeira, *de* pedra etc.). Importante entender com clareza que a matéria, nessa perspectiva, funciona como subjacente. E, com efeito, é o subjacente que muda de um contrário a outro, permanecendo a forma sem mudança. Isso é atestado, igualmente, em *Metafísica* Λ2, quando Aristóteles está discutindo os princípios do vir a ser. Ao dizer que a substância sensível está sujeita à mudança, e que essa mudança ocorre entre contrários (forma e privação), algo deve funcionar como subjacente (*hypokeimenon*) que muda de um contrário ao outro. Esse subjacente é a matéria e, por isso, “é necessário ainda que mude a matéria capaz de assumir ambos os contrários” (*Metaph.* Λ2, 1069b 14-15).¹⁴² Outra razão pela qual se compreende que “com maior razão” isso seja dito da forma, é que a matéria carrega um aspecto de indeterminação (*Metaph.* Z3, 1029a 20-21; H1, 1042a 27-28), pois o que a determina é, justamente, uma forma específica. Essas razões fazem compreender o que Aristóteles diz sobre a matéria e que, com mais razão, aplica-se à substância (forma).¹⁴³

A sequência da passagem acima [PF8^a] é extremamente importante. O argumento de Aristóteles é que se nem a substância (essência/forma) e nem a matéria existissem, nada existiria. Isso é assim porque todos os entes sensíveis são compostos de matéria e forma de tal modo que não existindo um deles, nada poderia existir. Mas isso é impossível, porque as coisas sensíveis estão aí e são geradas. E, na problematização da aporia, o Estagirita conclui que deve haver algo à parte do composto, e ele é enfático ao dizer que esse algo é a configuração e a forma (*Metaph.* B4, 999b 16). O composto, no entanto, é justamente a forma *na* matéria. Assim, a qual configuração e forma (*tên morphên kai to eidos*), à parte do composto, Aristóteles estaria se referindo? Primeiro, vejamos a expressão “à parte do composto” (*para to synolon*).

¹⁴¹ “Tradução de: “[...] διὰ τὸ δεῖν μεταβάλλοντος γίνεσθαι ἐξ οὗ, ἀλλ’ οὐχ ὑπομένοντος.” (*Metaph.* Z8, 1033a 21-22).

¹⁴² Tradução de: “ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἄμφο.” (*Metaph.* Λ2, 1069b 14-15).

¹⁴³ As razões que Broadie (2009, p. 145) fornece são muito relevantes. Para ela, a matéria está *no* todo do composto e não tão obviamente além dele. Além disso, a essência, mas não a matéria, não é afetada metafisicamente pelo vir a ser do todo concreto. Nada precisa acontecer com determinado composto para permitir que outro venha a ser com a mesma forma. Ela diz, inclusive, que a forma é como a sarça ardente, não se consome. Cf. BROADIE, S. Aporia 8. In: CRUBELLIER, M.; LAKS, A. *Aristotle’s Metaphysics: symposium aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 135–150.

Inicialmente, seria plausível admitir que a preposição grega *para* (παρά) poderia ser um uso primitivo por parte de Aristóteles que sinaliza, embora nem sempre, a separação, sobretudo das Formas platônicas. Seu uso reforça, por assim dizer, a crítica aristotélica aos seus adversários, mas nem sempre. O termo *chôristos*, por vezes semelhante em seu sentido à *para*, provavelmente foi introduzido por Aristóteles posteriormente.¹⁴⁴ Por exemplo, nos textos do *Órganon*, *chôristos* e seus cognatos não aparecem uma vez sequer, mas *para* ocorre algumas vezes.¹⁴⁵ No entanto, nem sempre *para* em Aristóteles tem as implicações ontológicas fortes que tem *chôristos*. Por exemplo, em *Metafísica* Λ2 o sentido de *para* é claramente de diferença. O filósofo está discutindo os princípios do devir e diz que a mudança ocorre entre os opostos. Para que isso aconteça, isto é, para que algo mude de um contrário a outro, de uma privação a uma forma, é necessário um subjacente: “Há, então, uma terceira coisa além (*para*) dos contrários, a matéria” (*Metaph.* Λ2, 1069b 8-9).¹⁴⁶ Isso não sugere, como se poderia pensar, que a matéria é um dos opostos, mas ela é o subjacente, uma terceira coisa, além da privação e da forma, a qual sofre a mudança. Esse sentido é guardado quando *para* vem acompanhando *chôristos* e, nesse caso, não há uma distinção específica entre ambos. Por exemplo, em *Metafísica* Z16, quando Aristóteles ainda está reverberando sua tese de que o universal não pode ser substância, ele diz explicitamente: “Portanto, é claro que nenhum dos universais subsiste separadamente à parte (*para ta... chôris*) das coisas individuais” (*Metaph.* Z16, 1040b 26-27).¹⁴⁷ Desse modo, talvez seja preciso certa cautela ao lidar com esses termos, pois, no mais das vezes, eles estão associados à crítica aristotélica aos platônicos, mas por vezes estão também afirmando teses do próprio Aristóteles. Na passagem citada da oitava aporia (999b 16), no entanto, o termo *para* sugere uma espécie de sinonímia com a separação apontando a possibilidade de haver algo separado do composto, além dele, fora dele, diferente dele, à parte dele. Como visto, na prévia de B1 aparece tanto o termo *para* (referindo se há algo além, tanto da matéria quanto do composto), e se esse algo além da matéria é separável (*chôriston*). No desenvolvimento da aporia em B4 o termo *chôristos* não aparece uma vez sequer, mas em seu lugar aparece *para* que, neste caso, teria o mesmo sentido de *chôristos*. Esse algo *para to*

¹⁴⁴ Donald Morrison (1985a), inclusive, chega a sugerir que o termo *chôristos* tenha sido cunhado por Aristóteles. Sua ausência em textos como *Categorias*, *Tópicos*, *Geração e Corrupção* é indício de que o filósofo não tem o hábito de usar a palavra. Cf. MORRISON, D. Χοριστός in Aristotle, *Harvard Studies in Classical Philology*, Harvard, v. 89, p. 89-105, 1985b. DOI [10.2307/311270](https://doi.org/10.2307/311270).

¹⁴⁵ Cf. *APo.* I 11, 77a 5-9; I 24, 85a 31-b 3.

¹⁴⁶ Tradução de: “ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἢ ὕλη” (*Metaph.* Λ2, 1069b 8-9).

¹⁴⁷ Tradução de: “ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρίς” (*Metaph.* Z16, 1040b 26-27). Outras passagens mostram, igualmente, ambos os termos usados conjuntamente sem qualquer diferença significativa: cf. *De An.* III 8, 432a 4; *Ph.* IV 7, 214a 30; *Metaph.* H6, 1045b 7; M2, 1076b 11-17; M3, 1077b 18; 1078a 4; M10, 1087a 5-7.

synolon Aristóteles diz que é a configuração e a forma que existiria à parte do composto, isto é, separável dele.

Retomando a pergunta anterior, a qual configuração e forma (*tên morphên kai to eidos*),¹⁴⁸ à parte do composto Aristóteles estaria se referindo? Evidente que ele não faz alusão aqui às Formas platônicas, pois sua crítica virá em seguida, tampouco àquela sua forma *na* matéria como um dos itens elementares do composto. É mais provável que aqui ele se refira à forma produtiva, isto é, à forma agente distinta da forma presente no composto, pois se fosse semelhante a ela, de algum modo também preexistiria sendo eterna. Claramente, configuração que é a forma (o *kai* nesse sentido seria explicativo) indica a essência, mas também a espécie. Esta, para o Estagirita, não existe separada do composto, mas ao mesmo tempo é distinta dele e isso é assim porque ela, de certo modo, preexiste ao composto. Em Z8 ele diz: “Em alguns casos, portanto, é evidente que aquilo que gera é tal qual o gerado, todavia não o mesmo, nem um em número, mas um na espécie, por exemplo, nos entes naturais – de fato, um ser humano gera um ser humano [...]” (*Metaph.* Z8, 1033b 29-32).¹⁴⁹ Ou seja, não é uma Forma separada ontologicamente (dos platônicos) de ser humano que é a causa de um ser humano concreto, mas a forma (diga-se, a espécie humana) presente em um ser humano determinado que é a causa de sua existência. E tal forma é transmitida, segundo Aristóteles, pela reprodução sexual. Quando tal substância morre não é a forma que morre (ela nem se gera nem se corrompe!), pois tal forma continua existindo na espécie humana. E, outrossim, é neste sentido que somente há definição da forma enquanto espécie e não enquanto indivíduo particular. É o pai que gera o filho e, assim, ele é causa eficiente, mas também é causa formal, pois tem a forma (espécie) humana que é transmitida e, para que isso ocorra, necessita de uma matéria (sêmen e óvulo). Assim, o que é gerado, para Aristóteles é o composto e não a forma e tampouco a matéria. Nesse bloco 999b 5-16, portanto, Aristóteles não está simplesmente afirmando que a forma e a matéria existem, mas existem *para to synolon*, à parte do composto e, portanto, são distintas dele.¹⁵⁰

Tomando o que fora levantado na prévia de B1, ou seja, quando Aristóteles coloca a possibilidade de algo além da matéria (a forma) ser separável (*chôriston*), e B4 em que esse problema aparece na expressão *para (to synolon)*, é possível admitir, afinal, que a forma seja separável? Arriscamos dizer que Aristóteles teria em mente uma separação da forma, já antevista na oitava aporia, mas ela deve ser compreendida de maneira diferente do modo

¹⁴⁸ A distinção entre *morphê* e *eidos* não parece ser necessária. Talvez Aristóteles nem mesmo distinguisse ambos os termos.

¹⁴⁹ Tradução de: “ἐπι μὲν δὴ τινων καὶ φανερόν ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἶον τὸ γεννώμενον, οὐ μέντοι τὸ αὐτό γε, οὐδὲ ἐν τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ εἶδει, οἷον ἐν τοῖς φυσικοῖς – ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ [...]” (*Metaph.* Z8, 1033b 29-32).

¹⁵⁰ Cf. Madigan (1999, p. 86).

platônico, segundo interpreta Aristóteles, de conceber Formas separadas. Foi visto que esse “algo à parte do composto” Aristóteles pode ter em mente a forma e, além disso, um dos seus problemas é saber se isso é separável (pela prévia de B1). Isso pode mostrar, entre outras coisas que, embora Aristóteles rejeite claramente o modo pelo qual seus adversários entendem a separação disso “à parte do composto” (Formas platônicas), ele parece não rejeitar completamente essa separação, pois não é a separação como um critério que é o problema, mas o seu modo de compreendê-la ou mesmo de executá-la. Contudo, antes de enunciar uma provável hipótese para a separabilidade da forma aristotélica, admitir simplesmente que exista algo à parte do composto não é suficiente. Por isso, no final da oitava aporia, Aristóteles ainda levanta outras três perguntas relativas à configuração e a forma: 1) para quais coisas se deve admitir e para quais não (999b 17-18); 2) como é possível que a substância (forma) seja uma só para todas as coisas (999b 20); 3) e se serão muitas e diferentes (999b 22).

O ponto 1) já tinha sido anunciado em 999a 32-b 1 e agora Aristóteles enfrenta essa dificuldade tentando resolvê-la com a nuance de que aqui a discussão é restrita aos entes hilemórficos (compostos de forma e matéria). Aristóteles é claro em asseverar que não é possível admitir uma forma (separada) para todas as coisas e os intérpretes são unânimes em concordar que, nas linhas 19-20 de 999b, Aristóteles se refere aos entes fabricados (os artefatos).¹⁵¹ Isso significa dizer que não há uma forma separada para tais entes: “Não poderíamos supor que existe uma Casa à parte das casas particulares” (*Metaph.* B4, 999b 19-20).¹⁵² Isso pode ser uma crítica aos adversários platônicos, embora tal teoria não esteja presente nos diálogos do mestre da Academia.¹⁵³ Ele usa dessa negação das Formas de artefatos para sugerir que não está claro se algo, de fato, tem uma Forma à parte. Os entes naturais, que vem a ser por geração, têm uma forma como princípio que, embora presente nas coisas, é ao mesmo tempo distinta delas. Em Z7 Aristóteles distingue entre vir a ser por geração e vir a ser por produção. No primeiro caso, obviamente referente a organismos vivos, aquilo por obra do que tudo se gera é natureza (*physis*) no sentido de forma, da mesma espécie do que é gerado. É nesse sentido que se entende que um ser humano gera outro ser humano. Ambos são distintos numericamente, mas o mesmo pela espécie (forma). No caso da produção, a forma está presente na mente do artífice e Aristóteles não precisa de nenhuma Forma de casa, por exemplo, que exista em si e por si, separada que “enformasse” a casa sensível. A forma de casa, sua essência, está presente na mente de quem vai construí-la. Observe-se que na frase (*para tas tinas oikias*)

¹⁵¹ Cf. Alexandre (Alex. Aphr. *In Metaph.* 216, 20-30; 2007, p. 475); Ross (1924, p. 242); Madigan (1999, p. 87); Broadie (2009, p. 146).

¹⁵² Tradução de: “οὐ γὰρ ἂν θείημεν εἶναι τινα οἰκίαν παρὰ τὰς τινὰς οἰκίας” (*Metaph.* B4, 999b 19-20).

¹⁵³ Cf. *Metaph.* A9, 991b 3-9; H3, 1043b 18-23; Λ3, 1070a 13-19.

não aparece a nomenclatura técnica da separação (*chôristos*), mas novamente a preposição *para* sem que isso, contudo, signifique outra coisa senão a separabilidade.¹⁵⁴

Sobre o ponto 2), a possibilidade da substância (*ousia*) ser uma só para todas as coisas, e o ponto 3), sobre serem muitas e diferentes, ambas as alternativas são consideradas absurdas por Aristóteles. Primeiro, a respeito de 2), como seria possível que a substância de todas as coisas fosse uma só, por exemplo, dos seres humanos? Se isso fosse assim, só haveria um único ser humano. Por essa razão “isso é absurdo, pois todas as coisas das quais a substância é uma, são uma só coisa” (*Metaph.* B4, 999b 21-22).¹⁵⁵ Mas não existe um só ser humano e sim vários, logo a substância não poderia ser uma só para todos os homens dado que todos se fundiriam em uma única entidade. Os seres humanos sendo diversos teriam, conseqüentemente, formas individuais, a forma própria de cada indivíduo. Aristóteles levanta sua objeção contra a possibilidade de ser apenas uma substância (forma) para todas as coisas a partir da sua compreensão da forma substancial: ela é individual, única e pessoal. Essa é a tese que ele vai assumir em Z13 e Z16. “Pois a substância primeira de cada coisa”, diz Aristóteles, “é própria de cada coisa, isto é, não se atribui a outra, enquanto o universal é comum” (*Metaph.* Z13, 1038b, 9-11).¹⁵⁶ Mas também em Z16 ele continua: “[...] a substância do que é um é uma, e as coisas cuja substância é uma em número são numericamente uma [...]. Pois a substância não pertence a nada além de si mesma e a isso que a possui da qual é a substância” (*Metaph.* Z16, 1040b, 17-24).¹⁵⁷ Assim, tanto no contexto de Z13 quanto no de Z16 *ousia* entende-se como “forma individual”. Isso, no entanto, leva ao ponto 3) que, por consequência, seria igualmente absurdo com a nuance da diversidade e da multiplicidade. Ora, se a substância não é uma só para indivíduos da mesma espécie, já que só haveria um e não muitos, a possibilidade de ser muitas e diferentes se impõe, mas também não se sustenta. Para Aristóteles é descabido que algo múltiplo seja substância, pois como elas se diferenciariam umas das outras? O Estagirita informa que a diferença se dá pela matéria e não pela substância (forma) (*Metaph.* Z8, 1034a 5-8).¹⁵⁸ No entanto, um problema se coloca nessa perspectiva: se isso é assim, como Aristóteles

¹⁵⁴ Madigan argumenta que 999b 17-20 pode ser reformulado como uma crítica a 999b 8-12 que argumentava que vir a ser exigia uma forma não particular: “Se os artefatos vierem a ser, mas não houver Formas (ou formas) de artefatos, então vir a ser não requer uma forma” (Madigan, 1999, p. 87, tradução nossa). Cf. MADIGAN, Arthur. *Aristotle Metaphysics: books B and K 1-2*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

¹⁵⁵ Tradução de: “ἀλλ' ἄτοπον· ἐν γὰρ πάντα ὄν ἡ οὐσία μία” (*Metaph.* B4, 999b 21-22).

¹⁵⁶ Tradução de: “πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστῳ, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν” (*Metaph.* Z13, 1038b 9-11).

¹⁵⁷ Tradução de: “[...] καὶ ἡ οὐσία ἢ τοῦ ἐνὸς μία, καὶ ὄν μία ἀριθμῶ ἐν ἀριθμῶ [...]. οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὗ ἐστὶν οὐσία” (*Metaph.* Z16, 1040b 17-24).

¹⁵⁸ A interpretação de Reeve (2016) dessa segunda objeção é distinta das interpretações tradicionais, mas também bastante interessante: “Portanto, se forem muitos e diferentes, haverá o homem em s_1 , o homem em s_2 e assim por diante. Aristóteles não explica por que isso seria estranho, mas uma suposição razoável é que é porque leva ao Terceiro Homem (A9, 990b 17)” (Reeve, 2016, p. 327, tradução nossa). Cf. REEVE, C. D. *Aristotle: Metaphysics*. Translated with introduction and notes. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2016.

afirma que a matéria é indeterminada já que uma qualquer determinação seria um sinal de diferença com aquilo que é comum? Desse modo, entra-se numa querela aparentemente sem *euforia* ou muito complexa de solucionar. A impossibilidade de ambas as posições parece ocorrer porque, talvez por uma estratégia dialética, Aristóteles torna o termo *ousia* ambíguo, pois no ponto 2) *ousia* claramente significaria “substância individual” e no ponto 3) “essência universal”. Isso conduz ao dilema que ele coloca na última aporia do livro B (Beta): os princípios de substancialidade são individuais ou universais? (*Metaph.* B6, 1003a 5-17). Esse é, fundamentalmente, o ponto central em que recai Aristóteles e que pretendemos desenvolver adiante.

Dito de outro modo, Aristóteles não pensa nem em uma única forma substancial para tudo, nem em uma multiplicidade de formas. Pela doutrina contida no livro Z (Zeta) é plausível afirmar que o Estagirita concebe a forma (*protê ousia*) de um único modo que vem a ser substanciada na matéria produzindo, assim, a multiplicidade de indivíduos. A forma, portanto, embora pertença a cada indivíduo particular é única pela espécie. Nessa perspectiva, parece ser necessário admitir um princípio *para to synolon*, isto é, *separável* que permite a cognoscibilidade dos entes naturais. O nó da oitava aporia, como a entendemos, embora gravite em torno da separação desse princípio (forma substancial), também acarreta sua individualidade e/ou universalidade (o dilema de Lesher visto anteriormente). Isso se resolve pela investigação esboçada em Z (Zeta). Aristóteles não está disposto a abrir mão do critério imprescindível da substância de ser *certo isto (tode ti)* detendo a prioridade ontológica, já presente em *Categorias* e que se estende em Z (Zeta). Mas, ao mesmo tempo, a forma como substância primeira também é universal na medida em que é a forma da espécie, garantindo, desse modo, também a prioridade lógica permitindo o conhecimento e a definição, pois esta é do universal. Assim, tendo a forma como substância primeira, o Estagirita concilia a anterioridade ontológica com a lógica, mostrando ser ela anterior em todos os sentidos (*Metaph.* Z1, 1028a 32-33).¹⁵⁹

Toda essa problemática que envolve a oitava aporia de B4 “reaparece” em *Metafísica* K2, 1060a 3-27 (se este for tomado como posterior a B). Este capítulo de K (Kapa) parece mais uma mescla de algumas aporias, mas com elementos mais semelhantes com a oitava de B4.¹⁶⁰ Aristóteles começa levantando a pergunta se se deve supor algo à parte dos indivíduos particulares (*para ta kath' hekasta*) ou não. E, na formulação da aporia em K2, a terminologia predominantemente forte é a da separação (*chôristos*). Ele chega a dizer que, em termos gerais,

¹⁵⁹ Para melhor aprofundamento sobre esse ponto, cf. XAVIER, Gabriel Geller. *Tiç ἡ οὐσία; (Que é a substância?): o problema da substância a partir da última aporia de Beta da Metafísica de Aristóteles*. 2017. 179 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/185485>. Acesso em: 18 mar. 2020.

¹⁶⁰ Entre essas aporias estão a quarta, quinta, oitava e nona. Cf. Madigan (1999, p. 154-155).

a aporia é a seguinte: deve-se supor que exista alguma substância separada à parte das substâncias sensíveis ou não (*Metaph.* K2, 1060a 7-9). Essa formulação é semelhante, em maior aspecto, à quinta aporia (*Metaph.* B2, 997a 34-998a 19), mas seu desdobramento contém mais elementos paralelos com a oitava. Por exemplo, em K2, 1060a 13-18 a questão é para qual substância sensível se deve postular alguma outra substância não sensível. Dizer que existem Formas de algumas coisas (em K2: alguns animais), mas não de outras não é razoável, bem como dizer que existem Formas de todos os tipos de coisas. Na oitava aporia isso aparece na questão de saber para quais coisas existe tal coisa e para quais não (*Metaph.* B4, 999b 17-18). Do mesmo modo, quando em K2 ele diz que a configuração e a forma são mais princípios que a matéria, com a distinção de que esta só existe em potência, isso remete a B4, 999b 12-16: a conclusão é a mesma em ambos os textos. Contudo, uma passagem em K2 que aparece como sendo a mais complexa e, ao mesmo tempo, importante é a seguinte: “Em vez disso, a forma e a configuração parece ser um princípio mais apropriado; mas isso é corruptível, de modo que no geral não haverá uma substância eterna separada e por si mesma. Mas isso é absurdo” (*Metaph.* K2, 1060a 21-24).¹⁶¹ A forma, nesse contexto, também é mais princípio que a matéria como em B4. Mas ela não poderia ser princípio, pois aqui em K2 é dito que ela é corruptível (*phtharton*), algo ausente na oitava aporia. Em que sentido é possível dizer que a forma é corruptível? O mais razoável é que o autor do texto estivesse pensando na forma *na* matéria, isto é, na forma materializada. E, nessa perspectiva, ela seria perecível quando indivíduo *X* morresse, por exemplo, mesmo não sendo sujeita ao processo de perecer se forma for também a espécie.¹⁶² Talvez o mais interessante, no final do bloco K2, 1060a 3-27 é a conclusão de que é absurdo não haver uma substância separada (que não seriam, pelos argumentos vistos, nem a matéria e tampouco a forma). Embora K2 (autêntico ou não) discuta a questão da separação da substância, parece claro que seu fio condutor recai nos desenvolvimentos de *Metafísica* Λ7-10 sobre a existência de uma substância separada em si mesma, ato puro que é a causa de todas as coisas. Desse modo, conscientes de que a discussão da oitava aporia, em certa medida, está presente em dois lugares, é plausível supor que em K2 a questão esteja mais direcionada para o primeiro movente. Em B4 há o mérito de que Aristóteles não descarta a forma como aquilo que existe *para to synolon*, muito embora ele levante questões adicionais a isso sem, contudo,

¹⁶¹ Tradução de: “μᾶλλον τ' ἂν ἀρχὴ κυριωτέρα ταύτης δόξειεν εἶναι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή· τοῦτο δὲ φθαρτόν, ὥσθ' ὅλως οὐκ ἔστιν αἰδιος οὐσία χωριστὴ καὶ καθ' αὐτήν. ἀλλ' ἄτοπον.” (*Metaph.* K2, 1060a 21-24). A afirmação peremptória, sem correspondência em B, de que a forma é corruptível (*touto de phtharton*) é um entre os argumentos usados por Natorp (1888) para apostar na inautenticidade do livro K (Καπα). Cf. NATORP, P. Ueber Aristoteles' *Metaphysik*, K 1—8, 1065 a 26. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter, v. 1, n. 2, p. 178–193, 1888. DOI: [10.1515/agph.1888.1.2.178](https://doi.org/10.1515/agph.1888.1.2.178).

¹⁶² Cf. Ross (1924, p. 311). Ele apresenta inclusive a distinção entre forma pura e forma materializada a partir de *Metaph.* Z15, 1039b 20-23 e *Cael.* I 9, 278a 9-15.

apresentar sua *euporia*. A admissão de uma forma de algum modo *separável*, que não recaia na separação efetiva do primeiro movente imóvel, pode ser uma questão complexa, mas Aristóteles a admitiu.

O maior desafio para o discípulo de Platão, portanto, é o de responder em que medida isso que é a substância primeira (forma) é *separável*, mas não separada. Importante não perder de vista que Aristóteles não aceita que a forma seja separada, existindo à parte daquilo do qual é forma. Assim, não há necessidade de Formas para explicar as coisas, por exemplo, uma esfera separada das sensíveis, um pai separado do pai sensível e assim por diante. O problema em si não é a separabilidade da forma, mas o seu modo de compreendê-la que não pode ser o platônico. Assim, a forma aristotélica deve ser entendida de modo diferente desse modelo que ele tanto rejeita. Mas alguma separabilidade ele admite para a forma e algumas passagens no *corpus* acerca disso o confirmam: *Ph.* II 1, 193b 3-5; *Metaph.* Δ8, 1017b 24-26 e H1, 1042a 28-29. Esse tipo de separação é diferente da do composto que é simplesmente separável (*chôriston haplôs* – *Metaph.* H1, 1042a 30-31), ou seja, ao modo do sentido que fornece *Categorias* e Z1, essa separação do composto é dita ontológica, como foi visto anteriormente. Contudo, além da menção à separação disso que é formal, o filósofo não hesita em reconhecer que a forma, outrossim, é um *tode ti*. Convém, desse modo, esboçarmos alguma reflexão sobre esse conceito técnico que é aplicado à forma e tentar extrair dele informações que nos ajudem a entender em que medida a forma é separável segundo a definição, razão ou pensamento e, ao mesmo tempo, seja *tode ti*, algo determinado.

3.2 A NOÇÃO DE *TODE TI* PARA A FORMA ARISTOTÉLICA

Inicialmente, não pretendemos ser exaustivos ou demasiados densos ao elaborar uma reflexão sobre termos ou expressões técnicas do vocabulário “metafísico” de Aristóteles. Temos o intuito de, tão somente, compreender alguns *insights* para que sejam úteis ou esclarecedores à noção que estamos tentando endossar relativa à forma e sua separação. Pois bem, Aristóteles diz claramente que a forma é um *tode ti*, especialmente em duas passagens importantes, a saber, *Metaph.* Δ8, 1017b 24-26 e H1, 1042a 28-29, mas também indiretamente em Z3. O que pode significar, ou o que Aristóteles pretende dizer, ao mencionar essa expressão *tode ti* (τόδε τι) e quais as implicações que isso tem para a forma separável? Há variadas traduções para essa expressão técnica. O *tode*, literalmente, significa “isto” ou “este” e o *ti*, como adjetivo indefinido referido a *tode*, pode ser “um” ou “certo”, ou mesmo “algo”. De modo que a tradução

mais usualmente aceita, ainda que com variações, é “*um isto*”.¹⁶³ Essa expressão carrega, por assim dizer, um aspecto de demonstrabilidade. Contudo, a expressão é usada por Aristóteles em variados contextos argumentativos, por vezes associada e contrastada com outras expressões e, além disso, depende das pretensões do filósofo em favor das quais ele argumenta quando utiliza *tode ti*. Por essas razões, pode ser implausível realizar uma verificação da expressão unicamente pelo seu aspecto filológico ou morfológico atendo-se ao seu significado literal de “*certo isto*” ou ainda “*algo determinado*”. Essa última expressão, com efeito, embora não seja a mais literalmente comum, tem o mérito de apontar mais claramente para o aspecto da determinação que é fundamental na compreensão da forma aristotélica. Assim, pretende-se ver alguns textos nos quais a expressão *tode ti* ocorre, com vistas à sua melhor compreensão, sobretudo no que diz respeito à forma em contraste com a matéria e o composto.

Aristóteles usa *tode ti* de diversas maneiras, aparentemente incompatíveis e isso gerou entre os intérpretes as mais variadas opções de compreender seu significado.¹⁶⁴ Assim, em primeiro lugar, vejamos uma classe de passagens em que a expressão *tode ti* é usada para indicar substancialidade em oposição a itens não-substanciais. Por exemplo, em *De Anima* I 5 *tode ti* está claramente remetendo à substância: “Além disso, uma vez que de muitos modos se diz o ser (pois pode significar, por um lado, **certo isto** e, por outro, quantidade ou qualidade ou ainda alguma outra das diversas categorias) [...]” (*De An.* I 5, 410a 13-15, grifo nosso).¹⁶⁵ Aqui há um contraste muito claro entre o *tode ti* e as demais categorias e tal contraste é entre a substância, que é o sentido primeiro do ser, com os demais modos, secundários. É o mesmo contraste que aparece em *Metafísica* Z1:

O ser se diz de muitos modos, segundo a distinção que fizemos nos discursos em torno de quantos modos as coisas são ditas. De fato, o ser significa, de um

¹⁶³ Há alguns modos, entre os tradutores do texto, de apresentar essa expressão. Ross (1924) no texto da edição Barnes (1991) traz, por exemplo, “*a this*”, mas no texto de Z3 o termo que aparece é “*individuality*”. Reale (1993) opta por “*alcunché di determinato*” e Martínez (1994) o acompanha. Angioni (2005) traduz por “*um certo isto*”; Reeve (2016) acompanha Ross e traduz por “*being a this*”. Por fim, Berti (2017) opta, também na esteira de Ross, por “*un questo*”. Seguimos Ross e Berti, mas ainda com certo incômodo. A expressão “certo isto” na língua portuguesa parece ter uma estrutura estranha e não aponta para a determinidade do que se está pretendendo identificar. Por essa razão que “algo determinado” pode ser uma sugestão atraente por marcar o aspecto da individualidade (algo) e da determinidade, ao mesmo tempo que assinala, delimita e indica o ente substancial. Smith (1921) determina o significado e a tradução de *tode ti* a partir de uma análise morfológica, de tal modo que, sua tradução seria “qualquer coisa que é tanto um isso como um algo”. Cf. SMITH, J. A. Τοδε τι in Aristotle. *The Classical Review*, Cambridge, v. 35, issue 1-2, p. 19, 1921. DOI 10.1017/s0009840x00014359. Acesso em 10 out. 2023. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/classical-review/article/abs/toe-ti-in-aristotle/0DBD396A29D80CC5CB75ACDB87DECCA1>.

¹⁶⁴ Apenas para ilustrar essa variedade, Kung (1981), Fine (1982) e outros entendem *tode ti* como particular. Furth (1978) e Whiting (1995) entendem, por sua vez, como indivíduo. Wedin (2000) interpreta *tode ti* como uma estrutura que é capturada por uma separação na fórmula ou definição e, inclusive, condiciona a separabilidade ao *tode ti*.

¹⁶⁵ Tradução de Maria Cecília (2012). Tradução de: “ἔτι δὲ πολλαχῶς λεγομένου τοῦ ὄντος (σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τὸδε τι, τὸ δὲ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ καὶ τινα ἄλλην τῶν διαίρεθειςῶν κατηγοριῶν) [...]” (*De An.* I 5, 410a 13-16, grifo nosso).

lado, o que é e **certo isto**, de outro de tal qualidade ou de tal quantidade ou algum dos outros atributos predicados deste modo. Dizendo-se o ser de tantos modos, é evidente que destes o primeiro ser é a essência a qual significa a substância [...] (*Metaph.* Z1, 1028a 10-15, grifo nosso).¹⁶⁶

Além da clara identificação de *tode ti* com a substância (*ousia*), outrossim é nítido o contraste com *poion ti* e *poson ti* nessas passagens. Com efeito, o “qual” e o “quanto” não podem ser ditos *tode ti*, pois esta nota é própria da substância de tal modo que nem o “qual” tampouco o “quanto” podem ser determinados, dado que podem variar. Por exemplo, Sócrates pode ser branco (qualidade cromática), mas também poderia ser preto. Por outro lado, Sócrates branco ou não-branco é um *tode ti*, uma substância determinada, identificada e assinalada, composta de matéria e forma.¹⁶⁷ É importante perceber que, na passagem do *De Anima* acima, Aristóteles não diz que quantidade ou qualidade não são modos de se dizer o ser. Elas e as demais categorias não são o modo primário de se dizer o ser, pois este lugar é ocupado somente pela substância, mas o ser também é dito a partir delas, pois qualidade é, quantidade é e assim por diante.

Outro texto que mostra o uso de *tode ti* para substância é *Segundos Analíticos* I 4: “Já a substância e todas as coisas que significam **certo isto** são precisamente aquilo que são sem serem algo diferente. Ora, às coisas que não se dizem de um sujeito chamo por *si*, ao passo que as que se dizem de um sujeito chamo acidentais” (*APo.* I 4, 73b 7-10, grifo nosso).¹⁶⁸ No capítulo 4, Aristóteles está mostrando o que quer dizer com as expressões *de todo*, *por si* e *universal*. Na passagem citada, ele explica um dos sentidos em que algo é dito *por si mesmo* e ao mencionar a substância também aponta que esta se identifica com o *tode ti*. O que o filósofo está demonstrando é que todas as coisas que são ditas *tode ti*, ou seja, as substâncias (*ousiai*), não dependem de qualquer outra coisa para ser aquilo que são e, nesse sentido, elas são ditas *por si*. Dito de outro modo, Aristóteles assevera que *por si* é o que não é dito de algum outro subjacente e assim é a substância, que foi omitida na passagem acima, mas que consta em 73b 5. A partir desses textos é plausível admitir que as substâncias, justamente enquanto coisas que significam *tode ti*, corresponderiam aos entes individuais como, por exemplo, “este” homem determinado e individual, “este” cavalo individual os quais Aristóteles chama, em *Categorias*

¹⁶⁶ Tradução de: “Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ **τόδε τι**, τὸ δὲ ποῖον ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν” (*Metaph.* Z1, 1028a 10-15, grifo nosso).

¹⁶⁷ Uma série de passagens mostra que deve-se entender *tode ti* em contraste com *poson ti* e *poion ti*: *Metaph.* Δ13, 1020a 16-28, 34-35; 28, 1024b 14; Z4, 1030b 12 N1, 1088a 1; 2, 1089b 34; *Cat.* 5, 3b 16-18; 8, 10a 14-16, entre outras.

¹⁶⁸ Tradução de Bernardo Machado Motta (2022). Tradução de: “ἢ δ' οὐσία, καὶ ὅσα **τόδε τι** σημαίνει, οὐχ ἕτερόν τι ὄντα ἐστὶν ὅπερ ἐστίν. τὰ μὲν δὴ μὴ καθ' ὑποκειμένου καθ' αὐτὰ λέγω, τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου συμβεβηκότα” (*APo.* I 4, 73b 7-10, grifo nosso). Motta traduz *tode ti* por “este algo”.

5, de *substância primeira*. Tomamos, assim, apenas três passagens (*De An.* I 5, *Metaph.* Z1 e *APo.* I 4) para corroborar a ideia de que *tode ti* está vinculado com substancialidade em contraste com itens não-substanciais. Outras passagens mostram também que a expressão *tode ti* continua indicando substancialidade, mas sem contraste explícito.¹⁶⁹

A expressão não aponta somente para esse aspecto no *corpus*. Vejamos um segundo grupo de textos em que é notável que *tode ti* indica o individual/particular em oposição ao universal. Uma primeira passagem importante que demonstra esse aspecto da particularidade é *Categorias* 5: “Todas as substâncias”, afirma o filósofo, “parecem significar certo isto (*tode ti*). No que respeita às substâncias primeiras, é incontestavelmente verdade que elas significam certo isto; pois a coisa revelada é individual e numericamente uma” (*Cat.* 5, 3b 10-13).¹⁷⁰ É importante identificar a oposição e o contraste que Aristóteles faz entre as substâncias primeiras e as segundas (universais) e, conseqüentemente, entre aquilo que se identifica com o individual e o que não se identifica, mas que é de certa qualidade (*poion ti*). É como se ao dizermos “homem” ou “animal” não fosse possível determinar, individualizar o que está sendo dito pelo fato de que esses conceitos não apontam para algo uno, mas são ditos de muitos (substâncias segundas). E, por essa razão, não podem ser ditos *tode ti*, mas são ditos *poion ti*, de certa qualidade. Nesse sentido, “homem” e “animal”, enquanto gênero e espécie, determinam a qualidade em torno de uma substância individual, Sócrates e Bucéfalo, por exemplo. Aristóteles pensa que isso não significa certa qualidade do mesmo modo que branco, pois este não significa outra coisa senão uma qualidade, a cromática. Na verdade, gênero e espécie significam uma substância (segunda) de certa qualidade (*poion ti*) na medida em que elas qualificam as substâncias primeiras, pois estas são identificadas pelas substâncias segundas. E, além disso, a delimitação que se faz a partir do gênero, por exemplo, é muito mais ampla do que da espécie. De fato, o gênero “animal” cobre uma extensão maior de entes do que a espécie “homem”. Assim, essa oposição marca claramente, pelo menos no texto de *Categorias*, que *certo isto* está estreitamente vinculado com o aspecto da individualidade em contraste com o universal, que na passagem vem apresentado como substância segunda. Nas passagens anteriores (*De An.*, *Metaph.* e *APo.*), *tode ti* está diretamente identificado com a substância em um contraste com itens não-substanciais, ou seja, com itens que sempre são ditos em referência à substância, mas que ao mesmo tempo são extrínsecas a ela. Nesta passagem acima de *Categorias* a distinção ocorre dentro da categoria mesma da substância, justamente entre substâncias primeiras, a

¹⁶⁹ Ver, por exemplo, *Metaph.* Z12, 1037b 26-27; Z13, 1038b 23-27; Z14, 1039a 30-32. Do mesmo modo, ele usa *tode ti* como marca de substancialidade a fim de eleger ou rejeitar um candidato a ser substância: *Metaph.* B5, 1001b 25-1002a 4.

¹⁷⁰ Tradução de Ricardo Santos (1995). Tradução de: “Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τόδε τι σημαίνει: ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν” (*Cat.* 5, 3b 10-13).

saber, as individuais e as segundas que são universais (gênero e espécie). De certo modo, essa substância segunda, concebida como um *poion ti*, não indica uma qualidade qualquer das substâncias primeiras (individuais), mas aponta para a essência dessas unidades sensíveis individualizadas. Dito de outro modo, ela indica o *ti esti*, o que é, da substância individual (*Cat.* 5, 3b 15-24). Assim, ao dizer “ser humano” isso só é possível se houver pelo menos dois itens, duas substâncias individuais, Sócrates e Cálías, por exemplo, com as mesmas características essenciais e que encontrem unidade na designação “ser humano”. Nesse sentido, “ser humano” configura os universais como uma classe ou um tipo de substância (segunda). Em contraste, para Aristóteles, as substâncias primeiras são apontadas como *certo isto* ou *algo determinado* indicando, assim, o indivíduo.¹⁷¹ Nessa perspectiva, indiscutivelmente, ser *tode ti* é uma condição *sine qua non* para ser uma substância primária ou individual.

Um texto que reforça esse contraste dentro da categoria da substância entre individual e universal, pode ser *Metafísica Z13*. Embora nesse capítulo Aristóteles esteja combatendo a ideia de que o universal não seja substância, diferentemente de *Categorias 5*, a passagem mostra que ser predicado de muitos é suficiente para não ser *tode ti*. O texto diz: “Para quem investiga a partir destas considerações, é claro que nenhuma das coisas que pertencem universalmente é substância, e que nenhuma das coisas predicadas em comum significam certo isto (*tode ti*), mas sim de tal qualidade (*toionde*)” (*Metaph.* Z13, 1038b 34-1039a 2).¹⁷² O que se predica universalmente não é um *tode ti*, embora essa predicação tenha ocorrido a partir de itens individuais (substâncias concretas e sensíveis), mas um *toionde*, ou seja, um como que abstrato que indica a natureza e a espécie da coisa. Dizer que é como um “abstrato” se insere naquela ideia de que não há, estritamente falando, algo, um ente natural, chamado “ser humano” que exista ontologicamente à parte, mas somente algo que pode ser concebido epistemicamente ao se observar indivíduos. É a partir da identificação de vários entes naturais individuais, Sócrates, Cálías, João, Maria, Francisco etc. que é possível apontar a essência ou natureza dizendo “ser humano”. E, nesse sentido, o ser individual, que é um *tode ti*, é pressuposto indispensável para a definição da essência que lhe corresponde. Assim, é evidente que um *toionde* pressupõe um

¹⁷¹ Ross (1924), com efeito, identifica o *tode ti* com o indivíduo: “Um τόδε τι, por outro lado, não é o τόδε τι de nada; é simplesmente um indivíduo; o termo τόδε τι aponta não para a distinção entre essencial e acidental, mas para aquela entre substância e atributo” (Ross, 1924, p. 159, tradução nossa). Cf. ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1924. Em *Metafísica Z* o foco da discussão em relação ao texto das *Categorias* segue por outro viés, pois em *Z* Aristóteles não opera com substâncias primeiras e segundas. Ele identifica a substância primeira com a forma, diferente do texto de *Categorias*. Além disso, em *Categorias 5* o universal (gênero e espécie) é dito substância segunda, mas em *Z* Aristóteles afirmará peremptoriamente que o universal não pode ser substância e uma das razões é, justamente, o fato de ser dito de muitos e, nesse sentido, não ser um *tode ti*. Para a discussão da continuidade ou descontinuidade entre ambos os textos, verificar a nota 55 e suas referências.

¹⁷² Tradução de: “ἔκ τε δὴ τούτων θεωροῦσι φανερόν ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί, καὶ ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε” (*Metaph.* Z13, 1038b 34-1039a 2).

tode ti, mas sem envolver o aspecto da individualidade. Desse modo, ser branco pressupõe um indivíduo como Sócrates, por exemplo, bem como ser mortal pressupõe o ser vivo sem remeter a este ou aquele indivíduo; e “ser humano” pressupõe um ou vários indivíduos que compartilham de algumas características comuns ao ser humano.

Portanto, Aristóteles endossa que ser *tode ti* é uma condição necessária e indispensável para ser uma substância primária e individual. E aquilo que é predicado de muitos sujeitos é indiscutivelmente suficiente para não ser um *tode ti*, mas um *toionde*, uma tal qualidade, ou seja, de qual tipo é um certo indivíduo, que é animal ou homem, por exemplo. Igualmente, na última aporia em B6, Aristóteles reforça que nenhum termo comum denota ser algo determinado, um *tode ti*: “Se, de fato, são universais [os princípios], não serão substâncias (nenhum dos predicados comuns significa *certo isto*, mas sim de tal qualidade, enquanto a substância é um *certo isto* [...])” (*Metaph.* B6, 1003a 7-9).¹⁷³ A partir dessas passagens é plausível admitir que Aristóteles pretenda indicar com *tode ti* o aspecto particular que faz cada ente natural ser algo determinado e, conseqüentemente, seja distinto numericamente.

Por fim, mas não menos importante, *tode ti* também é usado por Aristóteles para indicar a forma ou essência em oposição à matéria, ao acidente ou ao composto hilemórfico. Nesse sentido, algumas passagens são relevantes e demonstram esse ponto. Mas, por brevidade, vejamos apenas duas delas.¹⁷⁴ A primeira pode ser obtida a partir de *De Anima* II 1: “Dizemos que um dos gêneros dos seres é a substância. E substância, primeiro, no sentido de matéria – que por si mesmo não é *certo isto* –, e ainda no sentido de figura e forma – em virtude do que já se diz que é *certo isto* –, e, por fim, no sentido do composto de ambas” (*De An.* II 1, 412a 6-9).¹⁷⁵ Como se sabe, no livro II do *De Anima* Aristóteles se propõe a definir a alma. Mas antes de fazê-lo propriamente, ele faz certas distinções preliminares relativas, justamente, à substância. O texto se assemelha, em sua estrutura geral, a outras passagens em que o filósofo apresenta esses mesmos sentidos a partir dos quais se diz a substância: matéria, forma e composto (*Metaph.* Z3 e Λ3, por exemplo). No entanto, nesse trecho específico do *De Anima*, o filósofo fornece a informação de que somente a figura (*morphê*) e a forma (*eidos*) é que são ditas *tode ti*, em oposição, justamente à matéria. Isso é assim porque a matéria, em si mesma, é indeterminada (*Metaph.* Z3, 1029a 20-21) de tal modo que, sem a forma não há determinação da matéria. A forma, dessa maneira, é o que inscreve, pela sua determinidade, as características

¹⁷³ Tradução de: “εἰ μὲν γὰρ καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι (οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τότε τι σημαίνει ἀλλὰ τοῖόνδε, ἢ δ' οὐσία τότε τι [...])” (*Metaph.* B6, 1003a 7-9).

¹⁷⁴ Outras passagens que mostram esse ponto: *Metaph.* Δ8, 1017b 24-26; Z3, 1029a 27-30; Θ7, 1049a 35-36; Λ3, 1070a 11-12; *GC* I 3, 318b 32.

¹⁷⁵ Tradução de Maria Cecília G. dos Reis (2012). Tradução de: “λέγομεν δὴ γένος ἔν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν, ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ οὐκ ἔστι **τόδε τι**, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται **τόδε τι**, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων” (*De An.* II 1, 412a 6-9, grifo nosso).

essenciais e determinantes de algo e, por isso mesmo, é a forma que permite conhecê-lo. A mesma ideia está presente, igualmente, numa segunda passagem em $\Lambda 3$ da *Metafísica*:

A substância pode ser de três tipos: a matéria, que pode ser *certo isto* por assim aparecer [...]; a natureza, que é *certo isto* e certa disposição para a qual se dirige a mudança; além disso, o terceiro tipo de substância, aquela que resulta destas, ou seja, a substância individual, como Sócrates ou Cálías (*Metaph.* $\Lambda 3$, 1070a 9-13).¹⁷⁶

Esse trecho de $\Lambda 3$ se insere imediatamente após Aristóteles ter dito que a matéria e a forma não são geradas ($\Lambda 3$, 1069b 35-36) e que as substâncias se geram por arte, por natureza, ou casualmente ou espontaneamente. Ele agora, semelhante a $Z 3$, aponta três sentidos de substância: a matéria, a forma e composto de ambas. No início da passagem, é possível perceber que Aristóteles parece conceder que a matéria seja *tode ti*, mas somente por assim aparecer (*tô phainesthai*) o que pode, entre outras coisas, significar que ela não seja exclusivamente *certo isto*, como de fato não é. À primeira vista, pode parecer estranho ou incongruente que Aristóteles tenha dito no *De Anima* 412a 7-8, como visto acima, e em *Metafísica* H1 que a matéria não é *certo isto* e aqui em $\Lambda 3$, ao contrário, ele faça a concessão de que ela seja *tode ti*, embora apenas aparentemente. O trecho pode parecer de difícil compreensão, mas é plausível admitir que Aristóteles quer dizer, por exemplo, que uma estátua de bronze é *tode ti* e, sendo o bronze a matéria da estátua, ele aparece como se fosse um *tode ti*, mas não é efetivamente um *tode ti* que, por sua vez, é a estátua e não o bronze em si. Por esta razão, a matéria da estátua (o bronze) seria *certo isto* somente na aparência, ou ainda, permitindo mudar as palavras do texto, a matéria seria *certo isto* somente em potência.¹⁷⁷ E, logo em seguida, ele faz o contraste com a forma que, no texto, está identificada com a natureza (*physis*). A frase seguinte, “o terceiro tipo de substância, aquela que resulta destas, ou seja, a substância individual”, deixa claro que Aristóteles usa *physis* para forma.¹⁷⁸ O contraste é bastante evidente: a matéria não é *algo determinado*, a não ser aparentemente; a forma é *algo determinado*. E o fato de a forma ser *tode ti* indica que a matéria só poderia receber alguma determinação em virtude da forma. Seria

¹⁷⁶ Tradução de: “οὐσίαι δὲ τρεῖς, ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὖσα τῶ φαίνεσθαι [...], ἡ δὲ φύσις τόδε τι καὶ ἔξίς τις εἰς ἣν ἔτι τρίτη ἢ ἐκ τούτων ἢ καθ' ἕκαστα, οἷον Σωκράτης ἢ Καλλίας” (*Metaph.* $\Lambda 3$, 1070a 9-13).

¹⁷⁷ A explicação de Ross (1924) segue esse viés: “[...] para a aparência externa, as partes materiais de um todo, quando estão lado a lado, parecem uma coisa individual, mas se a unidade orgânica não estiver presente, a aparência é enganosa” (Ross, 1924, p. 356, tradução nossa). Judson (2019), por sua vez, sugere a probabilidade de que o texto tenha sido corrompido. Ele afirma: “Como ele nega que seja *um isto* em atualidade, presumo que seja ‘potencialmente *um isto algo*’, não no sentido de que possa por si só ser atualmente *um isto*, mas apenas no sentido de que é, ou tem, a potencialidade para uma determinada forma, e esta forma, e/ou a substância composta, é *um isto algo*” (Judson, 2019, p. 118-119, tradução nossa). Que a matéria seja *certo isto* em potência seria sugerido por Frede e que Jaeger teria conjecturado que a palavra *dynamēi* teria desaparecido (*apud* Judson, 2019, p. 118). Cf. JUDSON, Lindsay. *Aristotle: Metaphysics book Λ*. Translated with introduction and commentary. Oxford: Clarendon University Press, 2019.

¹⁷⁸ Em *Física* II 1, 193a 30-31 Aristóteles denomina “natureza” a configuração e a forma (*morphē kai to eidos*).

relevante perguntar acerca do composto individual de matéria e forma se ele é *tode ti*, haja vista que Aristóteles não diz nada a respeito. O composto individual, Sócrates ou Cálias, pode-se dizer que é *certo isto* em virtude de ser exatamente um ente individual, particular haja vista que sua matéria é individual por causa de sua forma. É nesse sentido que a matéria se torna determinável por causa da forma individual de Sócrates ou de Cálias. Isso já poderia dar a antever um aspecto da discussão acerca da forma ser o princípio que individua os entes e contestar a visão mais aceita de que seria a matéria tal princípio. Voltaremos a isso adiante. Que a forma seja substância, sabe-se que é a pedra angular do livro Z (Zeta) da *Metafísica*. E a nota característica dessa afirmação é, justamente, a de ser *tode ti*.

É evidente que não seria possível abordar aqui todas as ocorrências e sentidos secundários da expressão técnica *tode ti no corpus*. Por isso, esses três significados podem ser considerados os mais essenciais e fundamentais para a discussão que ora se propõe e para a compreensão posterior da forma separável. Assim, *tode ti* foi visto como aquilo que indica três perspectivas as quais, pode-se afirmar, relacionam-se entre si: substancialidade, individualidade ou particularidade e forma. Itens não substanciais não são qualificados como *certo isto* (qualidade, quantidade etc.), haja vista que Aristóteles não está disposto desconsiderar a nota do *tode ti* que só seria aplicável às substâncias. Desse modo, parece que somente as substâncias individuais é que podem ser ditas *certo isto* em oposição ao universal. Com efeito, o universal é dito ser de certa qualidade, pelo fato de ser aquilo que é comum a muitos. Isso leva, conseqüentemente, a admitir que a forma particular de um indivíduo é que é *certo isto*, em oposição à matéria. Aqui, pode surgir uma dificuldade complexa, mas que é bem conhecida entre os intérpretes, acerca do caráter particular e/ou universal da forma aristotélica. Se *tode ti* indica a individualidade, mas também a forma, seria plausível admitir que Aristóteles não pensa nas formas universais (*qua espécie*) como sendo *certo isto* e isso está correto. Contudo, isso não significa dizer, por outro lado, que o filósofo não aceite que a forma, de certo modo, seja igualmente universal não em si mesma, mas para o pensamento permitindo, assim, o conhecimento e a definição.

Portanto, de posse dessa compreensão triádica acerca do *tode ti* nesses contextos, é possível admitir que ela seja de grande importância para a compreensão do problema sobre se a forma é particular e/ou universal bem como sobre a separabilidade da forma *kata ton logon*. Mas, antes de adentrar nesse espinhoso problema, faz-se mister compreender alguns aspectos que Aristóteles expõe em *Metafísica Z* sobre definição, a relação que ela tem com a forma substancial, bem como o aspecto da pureza da forma apresentada em Z10-11 a partir da perspectiva de que na definição, em certa medida, aparece a matéria, mas no sentido primeiro e fundamental somente a forma.

3.3 METAFÍSICA Z (ZETA): A DEFINIÇÃO QUE EXPRESSA A ESSÊNCIA

O denso e tortuoso caminho que Aristóteles percorre no livro Z (Zeta) da *Metafísica* é conhecido e bastante discutido na literatura. Não será tema desta parte da tese entrar nas minúcias e veredas das discussões de Z (Zeta), mas apenas indicar e apontar alguns indícios que possam delinear a distinção que estamos tentando propor. Esse texto, na verdade, é um lugar especial no qual o filósofo também desenvolve alguns pontos sobre definição. Pretende-se ver alguns deles e, por fim, apontar alguns corolários que ajudem na discussão.

A discussão que Aristóteles faz a partir de Z4 parte de sua análise sobre a essência como um daqueles quatro candidatos ao título de substância verdadeira ou primeira, quais sejam, a essência (*to ti ên einai*)¹⁷⁹, o universal (*to katholou*), o gênero (*to genos*) e o subjacente (*to hypokeimenon*) colocados no início de Z3. Aristóteles desenvolve suas ideias em torno do subjacente como sendo aquilo a respeito do qual as demais coisas são afirmadas, ao passo que ele próprio não mais se diz a respeito de nenhuma outra (*Metaph. Z3*, 1028b 36-37).¹⁸⁰ Diante disso, ele apresenta três acepções a partir das quais se pode falar do subjacente: matéria, forma e composto. No decorrer de Z3, o filósofo examina cada um desses três sentidos em que se diz o subjacente. Sabemos, no entanto, que é dada uma prioridade à forma e que a matéria e o composto são examinados e, mesmo que não totalmente, descartados como sendo os sentidos principais do subjacente. O universal e o gênero são analisados por Aristóteles em Z13-16. Ele conclui que eles não podem ser considerados como substância, pois o universal é dito sobre muitos, ou seja, é algo comum a muitos, bem como o gênero. A substância, como já ficou claro por Z3, é um *tode ti* e, nesse sentido, a essência pertence a algo determinado e que não se dá em outra substância. Claramente, Z13-16 é uma crítica aos platônicos que defendem justamente a posição de que o universal é uma substância separada ontologicamente.

Nesta parte, interessa observar algumas ideias no bloco Z4-6 em que Aristóteles discute a questão da essência como candidata a ser substância e princípio do ser.¹⁸¹ De fato, ele inicia Z4 dizendo: “Dado que no início distinguimos em quantos modos definimos a substância, e um destes parecia ser a essência, devemos tratar sobre esta. E digamos, primeiro, alguma coisa

¹⁷⁹ Não pretendemos entrar no mérito da questão de como traduzir essa expressão grega “*to ti ên einai*”. Há várias opções que variam de acordo com os interesses de quem interpreta o texto aristotélico. Por exemplo, Ross (1924) traz “*essence*” bem como Martínez (1994), Reale (1993) e Reeve (2016); Angioni (2005) coloca “aquilo que o ser é” que se assemelha à tradução de Berti (2017) “*che cos’era essere*”. Preferimos ainda “essência” ou mesmo “quididade”.

¹⁸⁰ Essa definição de subjacente se assemelha com o primeiro sentido de substância que Aristóteles expôs em *Categorias* 5, 2a 11-14. É plausível pensar que o que mais interessa a Aristóteles em *Metafísica Z (Zeta)* seja a constituição interna do que é a substância, ou seja, forma e matéria. Esses dois conceitos perpassam, por assim dizer, todo o livro Z (Zeta) e estão ausentes do texto das *Categorias*.

¹⁸¹ O bloco Z10-11 também diz respeito à essência, mas ele será colocado aqui em outra perspectiva. Isso não significa dizer que não possa ser trazido para corroborar o que se pretende acerca da definição.

sobre isso do ponto de vista do discurso [...]” (*Metaph. Z4*, 1029b 1-2; 13).¹⁸² Vejamos de que modo Z4-6 pode contribuir para a distinção que se propõe.

A análise de Aristóteles nesses capítulos sobre a essência (Z4-6), é feita de um ponto de vista do discurso, ou de uma perspectiva linguística, de acordo a como se optar por compreender o advérbio *logikôs* da linha 13.¹⁸³ A perspectiva adotada por Aristóteles em delimitar sua análise em Z4-6 pode assinalar um caminho que se atenha ao *logos*, isto é, ao discurso propriamente dito. Isso significa dizer que essa análise diz respeito às definições e às suas consequências lógicas, bem como às condições necessárias para o correto uso da linguagem. Talvez fosse impróprio ater-se à análise de definições em contextos no qual a solução dos problemas levantados requeresse a observação dos fatos ou de evidências (cf., por exemplo, *GA* 747b 28-30) e, nesse sentido, a análise *logikôs* seria ineficaz e vazia. No contexto de Z4-6 ela não só é adequada como eficaz, pois o contexto argumentativo do filósofo estabelece, por assim dizer, as condições necessárias para o correto uso da linguagem. Até o final de Z6, Aristóteles parece se preocupar com propriedades linguísticas que envolvem a noção de quiddidade, isto é, de essência a partir da relação sujeito e predicado que se apresenta no esboço da definição.

Nos *Tópicos* I, 101b 38-102a 1 Aristóteles disse que a definição (o termo é *horos*)¹⁸⁴ é um enunciado (*logos*) que explicita a quiddidade, ou seja, é um enunciado da essência. O mesmo raciocínio reaparece em *Metafísica* Z4: “Portanto, a essência é de todas as coisas cujo enunciado é uma definição” (*Metaph. Z4*, 1030a 6-7).¹⁸⁵ É a primeira vez que ocorre o termo *horismos* no

¹⁸² Tradução de: “Ἐπεὶ δ' ἐν ἀρχῇ διευλόμεθα πόσοις ὀρίζομεν τὴν οὐσίαν, καὶ τούτων ἔν τι ἐδόκει εἶναι τὸ τί ἦν εἶναι, θεωρητέον περὶ αὐτοῦ. καὶ πρῶτον εἴπωμεν ἓνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς [...]” (*Metaph. Z4*, 1029b 1-2; 13). A última frase da passagem consta como linha 13, pois alguns editores, entre eles Bekker e Yebra, colocam entre o final da linha 2 e início da linha 13 de Z4 uma passagem que consta em outros editores no final de Z3 (Ross, Jaeger). A tradução de Berti (2017), bem como a de Reale (1993), suprime essa passagem do início de Z4 e a coloca no final de Z3. Angioni (2005), ao contrário, a coloca no início de Z4 seguindo Bekker e Yebra.

¹⁸³ Ross (1924) traduz *logikôs* por “*linguistic*”. A opção revisada por Barnes da *Revised Oxford Translation* (1991) traz “*in abstract*” e é, talvez, a que mais destoa do sentido de *logikôs*. Martínez (1994) traduz por “*atendiendo a las expresiones*”; Reale (1993) por “*puramente rationale*” enquanto Angioni (2005) opta por “lógico”. Reeve (2016) traduz por “*logico-linguistic way*” e Berti (2017) por “*discorso*”. Essa variedade de traduções parece mostrar, entre outras coisas, o equívoco interpretativo da expressão. Contudo, é razoável supor que todas se encontram no mesmo campo semântico de *logikôs*. Em outros contextos, Aristóteles também faz menção a modos de proceder *logikôs* distinto de Z4 como, por exemplo, *GA* 747b 28-30 e *EE* 1217b 21. Já na *Ph.* 202a 21-22 e 204b 4 o sentido de *logikôs* parece se assemelhar com Z4. Por vezes, esse modo de abordagem é contrastado com a análise *physikôs* que ocorre, por exemplo, em *Metaph. Z7-9*. Irwin (1988, p. 211), por exemplo, considera que o *logikôs* da passagem assinala uma “discussão dialética”. Ele associa esse advérbio à dialética atendo-se ao uso da expressão comum “em si”. Cf. IRWIN, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988. Pensamos não ser o caso em Z4 dado que Aristóteles faz sua análise em termos de definição e de suas consequências lógicas. Para outras discussões sobre o uso de *logikôs* cf. ZINGANO, Marco. *Ways of Proving in Aristotle*. In: WIANS, William; POLANSKY, Ron (ed.). *Reading Aristotle: argument and exposition*. v. 146. Boston: Brill, 2017, p. 7-49.

¹⁸⁴ Analiticamente falando, talvez seja possível estabelecer alguma distinção entre *horos* e *horismos*, algo em que não vamos nos deter aqui. No entanto, substancialmente, não parece haver alguma distinção entre esses termos para os propósitos aqui esboçados. Sobre alguma diferença entre *horismos* e *horos*, cf. SCHRAMM, Michael. *Die Prinzipien der Aristotelischen Topik*. München – Leipzig: K. G. Saur, 2004, p. 49-50.

¹⁸⁵ Tradução de: “ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶ ὀρισμός” (*Metaph. Z4*, 1030a 6-7).

livro Z (Zeta). Essa ocorrência não é sem significado, dado que Aristóteles vai fazer suas argumentações em torno da essência associada com a definição e com esta em sentido técnico, distinta, por exemplo, da definição no sentido linguístico ou nominal. Antes, porém, de trazer à tona essa ideia chave, interessa-lhe resolver o impasse de saber se há essência (quididade) de compostos acidentais, aqueles que envolvem uma substância como subjacente e alguma outra propriedade contida em outra categoria como, por exemplo, homem-branco (*Metaph. Z4*, 1029b 22-27). Sabe-se que Aristóteles admitirá uma essência dos compostos, mas de modo secundário, pois a essência de modo primário pertence à substância. O tipo de essência/quididade do composto acidental, por ser secundária não interessa, fundamentalmente, a Aristóteles. Ele, na verdade, está mais preocupado na sua busca pela substância como causa do ser. Ora, ao afirmar que somente o que é um *tode ti* (algo determinado) é essência de modo que, homem-branco, por não ser um *tode ti*, não pode ser tido como essência (*Metaph. Z4*, 1029b 2-6), é plausível supor que o composto acidental não poderá ser um candidato ao título de substância como causa do ser.¹⁸⁶ Fundamentalmente, interessa a Aristóteles ressaltar que homem e branco, designados por ele pelo nome unívoco “veste”, encontram-se ligados acidentalmente, pois homem não é *em si mesmo* branco tampouco branco é *em si mesmo* homem. E, desse modo, o composto acidental não é, ele mesmo, algo que se possa dizer *em si mesmo* no sentido primeiro de essência como aquilo que é dito *em si mesmo*. Isso permite a Aristóteles concluir: “[...] seja a definição, seja a essência de modo primeiro e simples são das substâncias. Não somente, mas também das outras coisas a definição e a essência são igualmente, exceto de modo primeiro” (*Metaph. Z4*, 1030b 4-7).¹⁸⁷

Sua argumentação continua com a afirmação de que a essência de cada coisa é aquilo que é dito dela por si mesma (*Metaph. Z4*, 1029b 13-14). Ele se utiliza do exemplo do ser músico dizendo que esse atributo não pode ser dito por si mesmo da essência de alguém, já que ser músico está no âmbito do que é acidental. Com efeito, o ser de Sócrates não é determinado por ser músico, já que ele não o é por si mesmo. Em determinado momento de sua vida, Sócrates pode desempenhar outro papel que não seja o de músico sem que isso afete sua identidade ou sua essência, pois “o teu ser é aquilo que és por ti mesmo”, diz Aristóteles (*Metaph. Z4*, 1029b 15).¹⁸⁸ Mas, afirma ainda ele, nem tudo o que é desse modo é essência por si mesma. Com efeito, ela não é algo que é afirmada “por si mesmo” da maneira pela qual superfície, por si

¹⁸⁶ A seção *Metaph. Z4*, 1030a 2-6 é o que Wedin (2000, p. 206) chama de “Argumento da Eliminação”, pois Aristóteles exclui o composto acidental como essência em sentido primário. Cf. WEDIN, Michael V. *Aristotle's Theory of Substance: the Categories and Metaphysics Z*. Oxford: University Press, 2000.

¹⁸⁷ Tradução de: “ἐκεῖνο δὲ φανερόν ὅτι ὁ πρότως καὶ ἀπλῶς ὀρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν. οὐ μὴν ἄλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἐστί, πλὴν οὐ πρότως” (*Metaph. Z4*, 1030b 4-7).

¹⁸⁸ Tradução de: “ὁ ἄρα κατὰ σαυτὸν.” (*Metaph. Z4*, 1029b 15). Aqui também está em jogo a demarcação que Aristóteles evoca entre os atributos acidentais e os atributos *per se* dos *Segundos Analíticos* 73a 34-b 5.

mesma, atribui-se ao branco (*Metaph.* Z4, 1029b 16-18). Isso é assim porque ser superfície não é ser branco, ou seja, a essência da superfície não é ser branca dado que uma superfície pode ter outra cor. Tampouco consiste em *ser superfície branca* como a junção de duas coisas distintas, pois uma coisa é *ser superfície* e outra coisa é *ser branca*. Dito de outro modo, a superfície pode ser dita *per se* branca dado que *branco* é propriedade da superfície. Porém, a essência de ambas não deve ser entendida como um amálgama. Embora se possa definir *superfície* sem o branco, não podemos definir *branco* sem superfície, pois nem toda superfície é branca, mas tudo aquilo a que o predicado branco se atribui é uma superfície. Aristóteles pretende chamar a atenção para o perigo de reduzir a essência a esse tipo de compreensão, pois o que está em questão é a noção de quiddidade e, nessa perspectiva, importa analisar sentenças segundo as relações que se estabelecem entre sujeito e predicado. Em suma, essas relações são expressas no enunciado que apresenta a definição.

Apontado em que sentido é dita a essência por si mesma, Aristóteles pode agora afirmar o que já foi colocado: “Portanto, a essência é de todas as coisas cujo enunciado é uma definição” (*Metaph.* Z4, 1030a 6-7).¹⁸⁹ Nessas linhas, aparece não só pela primeira vez o termo *horismos*, mas junto com ele o termo *logos*. Claramente aqui, o filósofo está discorrendo sobre aquela definição real, técnica ou estrita que é contrastada com a definição linguística ou nominal dos *Segundos Analíticos*. Tanto é que imediatamente em seguida, Aristóteles diz: “Existe definição (*horismos*) não se um nome significa o mesmo que o enunciado (*logôi*) (todos os enunciados, na verdade, seriam definições, pois o nome seria o mesmo de qualquer enunciado de modo que até a *Iliada* seria uma definição)” (*Metaph.* Z4, 1030a 7-9).¹⁹⁰ Há aqui um claro contraste entre os termos, pois, nessa perspectiva, toda definição (*horismos*) é um *logos*, isto é, um enunciado ou um discurso definitório que expressa a essência, caso ela pretenda ser correta e adequada. Contudo, o inverso não se aplica necessariamente, pois nem todo *logos*, isto é, nem todo discurso ou enunciado pretende ser uma definição que expresse a essência. Por exemplo, dizer “Sócrates é um homem branco” é um enunciado ou um discurso (*logos*) que não traz a definição de Sócrates em seu sentido técnico e adequado.¹⁹¹ Ora, se definição (*horismos/horos*) não diz respeito a uma noção robusta ou linguística, o que é necessário, portanto, para que haja

¹⁸⁹ Tradução de: “ὥστε τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶ ὄρισμος” (*Metaph.* Z4, 1030a 6-7).

¹⁹⁰ Tradução de: “ὄρισμός δ' ἐστὶν οὐκ ἂν ὄνομα λόγῳ ταὐτὸ σημαίνει (πάντες γὰρ ἂν εἶεν οἱ λόγοι ὅροι· ἔσται γὰρ ὄνομα ὀφροῦν λόγῳ, ὥστε καὶ ἡ Ἰλιάς ὄρισμός ἔσται).” (*Metaph.* Z4, 1030a 7-9). Aristóteles se utiliza do mesmo exemplo da *Iliada* em outros textos para ressaltar a mesma ideia: *Iliada* é um nome (*onoma*) que indica uma quantidade de discursos (*logoi*) ou enunciados e, nesse sentido, não expressaria uma definição propriamente dita, aquela no sentido técnico e estrito.

¹⁹¹ A relação entre definição e essência foi bem expressa por Reale (2002, p. 345-346) ao comentar: “Em sede lógica, Aristóteles devendo definir a definição, remete-se à essência; aqui, em sede metafísica, devendo definir a essência, remete-se à definição. Não é um círculo, mas um destaque de estrutura: a definição é a noção que dá a essência; a essência é aquilo cuja noção é definição.” Cf. REALE, Giovanni. *Metafísica*: sumários e comentários. Trad. Marcelo Perine. v. 3. São Paulo: Loyola, 2002.

definição nesse sentido técnico que Aristóteles está assinalando? Ele responde: a essência é de todas as coisas cujo enunciado é uma definição. Mas esta não existe simplesmente de modo nominal, mas sim se é dita de algo primeiro (*Metaph. Z4, 1030a 6-10*). Aquilo que é primeiro é, portanto, a substância.

Tendo dito, inicialmente, que para haver definição em sentido estrito não basta que um enunciado se refira à coisa definida com simplesmente um nome, e isso significa, em outros termos, que deve haver uma coextensividade entre o termo que se define e o enunciado definatório, Aristóteles acrescenta agora que só há definição de algo primeiro. Ou seja, a definição estrita é aquela que se propõe como definível uma substância composta (*tode ti*) e, como definição, a sua essência. Isso que é algo primeiro, para ele, é justamente a substância. Além disso, o “algo primeiro” é explicado como sendo todas as coisas que são ditas não porque uma coisa é dita de outra (*Metaph. Z4, 1030a 11*), e isso que não é dito de outro, em suma, é a espécie última de um gênero (*Metaph. Z4, 1030a 12*).¹⁹² Interessa à proposta que se pretende aqui esboçar, o fato de que Aristóteles estabelece balizas para afirmar sobre a definição estrita que esta se caracteriza pelo termo *horismos* e não propriamente por *logos*, pois nesse contexto, *logos* parece ter outro sentido que não deixa, evidentemente, de estabelecer alguma relação com a definição. No final de Z4, o filósofo faz alguns arremates e reafirma, tendo consciência do impasse sobre se existe essência dos compostos acidentais, que a definição (*horismos*) e a essência são das substâncias de modo primário.

Evidentemente que essa mesma discussão se estende em Z5, contudo com uma nuance particular. Aristóteles considera o problema de haver definição de itens combinados. De fato, “há um impasse, se alguém não admite que o discurso resultante da adição é uma definição, a questão de qual das coisas não simples, mas formadas por duas coisas, haverá definição” (*Metaph. Z5, 1030b 14-16*).¹⁹³ Já nessas linhas que abrem Z5, percebe-se o uso discriminado de *horismos* e *logos* que Aristóteles, provavelmente, fez nesse contexto. O Estagirita se pergunta como é possível haver definição no sentido estrito e, portanto, haver essência, do composto acidental considerando que o atributo lhe pertence *por si mesmo*. Com o exemplo do

¹⁹² Não pretendemos discutir este ponto complexo sobre *forma* e *espécie* como traduções para *eidos* e suas interpretações nessa passagem. A explicação que Angioni (2008) fornece parece ser razoável: “Trata-se de ilustrar, com exemplo ‘mais conhecido para nós’, os critérios mais estritos que devem ser satisfeitos pela definição de uma substância composta. Nada indica que Aristóteles esteja a recomendar (ou pressupor) que uma substância composta deva ser definida, no sentido estrito de definição, como a espécie, isto é, por gênero próximo e diferença específica. Aristóteles apenas pretende mostrar que o critério proposto em 1030a 10-11 é bem satisfeito pela definição de uma espécie por gênero e diferença, sob certas condições” (Angioni, 2008, p. 187). Cf. ANGIONI, Lucas. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência*: o livro VII da *Metafísica* de Aristóteles. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

¹⁹³ Tradução de: “Ἐχει δ' ἀπορίαν, εἴαν τις μὴ φῆ ὀρισμὸν εἶναι τὸν ἐκ προσθέσεως λόγον, τίνας ἔσται ὀρισμὸς τῶν οὐχ ἀπλῶν ἀλλὰ συνδεδασμένων”. (*Metaph. Z5, 1030b 14-16*).

nariz côncavo de um lado e da aduncidade de outro,¹⁹⁴ Aristóteles mostra para seus leitores e alunos que, certamente, estavam familiarizados com seus exemplos, características que não são acidentais ao nariz, mas que lhes pertencem *por si*. Isso se distingue, claramente, de pessoa branca, por exemplo, dado que branco não pertence *por si* a ser humano. O exemplo do nariz é como o do macho para o animal, já que pertence *por si* a animal. Então, o Estagirita quer saber se existe definição estrita desses compostos acidentais que se dizem *por si*. Já se sabe que não, e não vamos entrar nas minúcias argumentativas de Aristóteles aqui. Isso porque, para ele, a definição em sentido primário e estrito só existe da substância. Em Z6 a discussão se estende e Aristóteles, nesse capítulo, está interessado em discutir se a essência de algo coincide com este algo ou se são duas realidades distintas. Não há nenhuma ocorrência de *horismos* associado com *logos* em Z6.

Interessa aqui, ao trazer essas poucas passagens do bloco Z4-6, a percepção dessa distinção que parece haver entre *horismos* e *logos*. Aquele é claramente o termo que prevalece em Z4-6 para afirmar a definição técnica e estrita. *Logos* é uma palavra multifacetada que não significa, nesse contexto especificamente, “definição”, contudo está intimamente relacionada a ela. Com efeito, se optamos em traduzi-la por *noção*, *relato* ou, a mais preferível, *enunciado*, é evidente que isso expressa a definição do que se pretende e, conseqüentemente, a sua essência. Isso é notório inclusive em passagens, abstraindo do contexto, em que ambos os termos aparecem juntos (*Metaph.* Z4, 1030a 7-9; 16-17; 1030b 13; Z5, 1030b 14-16; 1031a 11-14; Z10, 1034b 20-21; Z11, 1037a 17-20; Z12, 1037b 25-27; 1038a 8-9; 29; H1, 1042a 17-19; H6, 1045a 12). Seria satisfatório poder verificar todas essas ocorrências, mas seria demasiado denso e complexo numa exposição como esta. É um indicativo interessante que *horismos* e *logos* sejam os termos que prevalecem em Z (Zeta) e H (Eta) da *Metafísica*. A diferença entre eles, por mais sutil e tênue que possa parecer, não é só nítida, mas sugere que Aristóteles dedica dois livros centrais (a discussão se estende até Θ (Theta) com outros enfoques) da *Metafísica* para falar de definição (*horismos*).¹⁹⁵

¹⁹⁴ “Adunco” talvez seja a melhor forma de traduzir, no português, o termo grego *simon*, como propõe Angioni (2005), criando, assim, o substantivo “aduncidade” para esse tipo de nariz côncavo que é achatado e largo, mas arrebicado na ponta. O próprio Angioni apresenta suas razões para fazer essa tradução, embora reconheça que “arrebicado” seja a melhor opção (Angioni, 2005, p. 152; 2008, p. 196). Ross (1924) traz *snub* que pode ser traduzido por “arrebicado”, mas é difícil um substantivo para esse adjetivo em português, dado que “arrebicadez” soaria uma estranheza linguística.

¹⁹⁵ Para um maior aprofundamento sobre esta questão, especialmente associada com textos dos *Segundos Analíticos*, cf. CHARLES, David. Substance, Definition and Essence. In: _____. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 274-309. O intérprete aposta que a abordagem de Aristóteles para o tema da definição de substâncias nos livros centrais da *Metafísica*, segue o padrão de envolvimento de explicação estabelecido nos *Segundos Analíticos*. A mesma perspectiva em CHARLES, David. Definition and Explanation in *Posterior Analytics* and *Metaphysics*. In: _____. *Definition in Greek Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 286-328. Aqui o autor fala de uma essência básica e que nos *APO*, essa essência básica é a causa eficiente e na *Metafísica* Z (Zeta) e H (Eta) é a causa final.

Agora, digamos uma breve palavra sobre *logos*. Evidentemente que é um termo de difícil tradução, não só amplamente, mas sobretudo no *corpus aristotelicum*. Talvez não haja consenso sobre o que *logos* e seus cognatos pode significar exatamente. Sua entrada no LSJ, por exemplo, tem dez títulos principais e mais de sessenta traduções, entre elas palavra, fala, computação, cálculo, conta, definição, relato, enunciado, consideração, relação, correspondência, proporção, tese, hipótese, razão entre tantas outras.¹⁹⁶ É importante dizer que a opção que traduza *logos* depende bastante de quem a faz e dos intentos que se pretendem alcançar, tomando em consideração o contexto, argumentos e propósitos. Aqui, não se trata de apresentar um estudo detalhado sobre *logos* nos textos de Aristóteles, pois isso fugiria do escopo deste texto, mas tão somente apresentar que esse termo multifacetado pode ser melhor compreendido como *razão* para os propósitos de Aristóteles ao afirmar que a forma é separável *logôi* (no dativo) (*Metaph.* H1, 1042a 29). Pelo que já foi visto, não parece razoável admitir que *logos* possa significar *definição*, sobretudo quando vem junto com *horismos*. Isso não significa dizer, por exemplo, que para Aristóteles *logos* também não possa ser *definição*, mas não no contexto em que o próprio tema da definição está em discussão, sobretudo em seu sentido estrito, pois para isso ele usa uma palavra em seu sentido técnico (*horismos*). Nessa perspectiva, a noção de *logos* parece ser bem mais ampla que a de *horismos*. Contudo, é plausível admitir que o filósofo pudesse se utilizar de *logos*, e de seus cognatos, como sinônimo ou variante de *horismos*. Nesse sentido, algumas passagens podem iluminar o que se propõe aqui. Evidentemente é impossível trazer muitos textos para analisar agora. Por essa razão, um número limitado foi selecionado somente com vistas a evidenciar o que estamos propondo.

No livro II do *De Anima*, por exemplo, quando Aristóteles está discutindo sobre a definição de alma e suas partes, ele diz: “Se cada uma destas capacidades é uma alma ou uma parte da alma – e, na medida em que é parte, se é parte de modo a ser separável somente quanto à definição ou também quanto ao lugar –, em alguns casos não é difícil perceber [...]” (*De An.* II 2, 413b 13-16).¹⁹⁷ O termo grego que foi traduzido por “definição” é *logôi* (no dativo). O Estagirita está interessado em saber se as partes da alma são separáveis desses dois modos: segundo a definição e segundo o lugar. Em seguida ele admite que, segundo o lugar, é possível em relação a algumas partes, mas não em relação a outras, e isso é fácil de ser percebido. As plantas, por exemplo, podem ser divididas (separadas) e, mesmo assim, continuar a viverem, como pode ser o caso, por exemplo, da retirada de uma muda ou quando se faz uma poda.

¹⁹⁶ Cf.: ΛΟΓΟΣ. In: *LSJ – Ancient Greek Dictionary*. Disponível em: <https://lsj.gr/wiki/λόγος>. Acesso em: 20 mar. 2023.

¹⁹⁷ Tradução de Maria Cecília G. dos Reis (2012). Tradução de: “Πότερον δὲ τούτων ἕκαστόν ἐστι ψυχὴ ἢ μόριον ψυχῆς, καὶ εἰ μόριον, πότερον οὕτως ὥστ' εἶναι χωριστὸν λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ, περὶ μὲν τινῶν τούτων οὐ χαλεπὸ ἰδεῖν [...]” (*De An.* II 2, 413b 13-16).

Contudo, não parece claro no texto sua explicação acerca da separação quanto à definição. Pode ser razoável a seguinte interpretação para justificar que, neste caso, “definição” pode ser uma opção que traduza bem o *logôî* (dativo) da passagem. Seu sentido está ligado à possibilidade de separação local que Aristóteles explica (*De An.* II 2, 413b 16-17). Ora, dada uma separação local, sendo este um sentido mais literal e, talvez, o mais originário de Aristóteles, é possível, em alguns casos, aplicar também a definição das partes que foram separadas. Pense-se, por exemplo, nas plantas: quando separadas localmente pela retirada de uma muda, elas continuam a viver, de tal modo que tanto a planta da qual foi retirada a muda quanto a própria muda podem ser definidas agora separadamente. Isso parece ser confirmado pelo que ele diz em seguida: “[...] como se, no caso delas, a alma em atualidade fosse só uma em cada planta, mas potencialmente várias [...]” (*De An.* II 2, 413b 18-19).¹⁹⁸ Evidentemente que isso não se aplica, por exemplo, se a muda demorar alguns dias para ser preparada com vistas ao plantio. Embora Aristóteles admita que isso também ocorra no caso dos insetos que são fragmentados (*De An.* II 2, 413b 19-21), é difícil perceber de que modo se pode dizer que, de insetos separados, ou divididos, ou fragmentados, seja possível dizer que, separados localmente, também tenham uma separação quanto à definição.¹⁹⁹

Outras ocorrências de *logos* e cognatos são abundantes em textos da *Metafísica*. Em Z1, por exemplo, Aristóteles é claro quando fala sobre as três prioridades da substância ao dizer que ela é anterior tanto pela definição (*logôî* no dativo), como também na ordem do conhecimento e no tempo (*Metaph.* Z1, 1028a 32-33). Depois de justificar a prioridade no tempo pela separação sem explicá-la, ele diz: “Mas também na *definição*, esta [a substância] é primeira (pois é necessário que na *definição* de qualquer outra coisa esteja contida a menção da substância)” (*Metaph.* Z1, 1028a 34-36).²⁰⁰ Essa prioridade definicional da substância é compreendida na medida em que as definições de qualquer outra das demais categorias incluem, necessariamente, a menção da substância como seu subjacente.²⁰¹ Isso, em outros termos,

¹⁹⁸ Tradução de: “[...] ὡς οὐσης τῆς ἐν αὐτοῖς ψυχῆς ἐντελεχεία μὲν μιᾶς ἐν ἐκάστῳ φυτῷ, δυνάμει δὲ πλειόνων [...]” (*De An.* II 2, 413b 18-19).

¹⁹⁹ Não faz parte dos propósitos desta tese discutir os vários problemas que podem haver nessa proposta interpretativa sobre esse assunto no que tange às partes da alma. Pretende-se, tão somente, tentar evidenciar que, por vezes, *logos* cabe como “definição”, por vezes não cabe. Outros ocorrências com sentido de “definição”: *De An.* II 2, 413b 29; II 7, 418a 30; III 9, 432a 20; III 9, 432b 3; III 10, 433b 24.

²⁰⁰ Tradução de: “καὶ τῷ λόγῳ δὲ τοῦτο πρῶτον (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἐκάστῳ λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν)” (*Metaph.* Z1, 1028a 34-36). Berti (2017, p. 330) diz se tratar da prioridade lógica da substância. Angioni (2010), ao contrário, não concorda que esse seja um tipo de prioridade lógica, mas de prioridade definicional, pois para ele ambas não se confundem ou mesmo não podem ser reduzidas uma à outra. Conferir, por exemplo, nota 44 no primeiro capítulo. Cf. ANGIONI, Lucas. Prioridade e substância na *Metafísica* de Aristóteles. *DoisPontos*. Curitiba. v. 7, n. 3, p. 75-106, abril, 2010. DOI [10.5380/dp.v7i3.14818](https://doi.org/10.5380/dp.v7i3.14818).

²⁰¹ Nesse sentido, conforme explica Tomás de Aquino, “assim como ‘animal’ é anterior a ‘homem’ na definição, porque a definição de animal é posta na definição de homem, pela mesma razão a substância é anterior na definição dos acidentes” (Aquino, 2017, p. 264). Tradução de Bernardo Veiga e Paulo Faitanin. Tradução de: “*Et ideo sicut animal est prius definitione quam homo, quia definitio animalis ponitur in definitione hominis, eadem ratione*

significa dizer que a substância pode ser definida independentemente de tal atributo, pois em seu enunciado tal atributo não é mencionado nem está implicitamente contido. Isso é o mesmo que dizer: A (substância) é definido sem B (atributo). Ao contrário, nenhum atributo pode ser definido independentemente da substância, ao contrário, o enunciado que define um atributo inclui a substância como um de seus termos. Isso é o mesmo que dizer: B (atributo) não é definido sem A (substância). Isso não significa dizer que na primeira sentença (A é definido sem B) esteja implícita a ideia de que alguma substância seja sem atributos. Aristóteles não estaria disposto a admitir alguma substância sem acidentes, salvo aqueles que se dizem *per se* como, por exemplo, em se tratando de substâncias sensíveis, peso e grandeza. Talvez a única exceção de alguma substância sem atributos, mesmo assim não sendo sensível, seria o primeiro movente imóvel de *Metafísica* Λ (Lambda) e todos os outros moventes imóveis. Certamente, Aristóteles não está a discutir sobre aquele sentido estrito e técnico que foi visto anteriormente (*horismos*). Contudo, é notório que essa afirmação de Z1 será desenvolvida posteriormente, sobretudo em Z4-6 quando o Estagirita associa definição com essência.²⁰²

Um último texto que é válido propor está na *Física* I 3. O contexto próximo do texto se refere à estratégia argumentativa de Aristóteles de refutar algumas doutrinas dos eleatas sobre a impossibilidade de conceber o múltiplo. Ele refuta as teses de Melisso (*Ph.* I 3, 186a 10-22) e, depois, volta-se para as teses de Parmênides (*Ph.* I 3, 186a 22-187a 10). Em síntese, Aristóteles procura mostrar que a unidade do ser – colocada pelos eleatas – é incompatível com a noção de análise lógica de um todo em seus elementos.²⁰³ A passagem é densa e complexa, mas tentaremos focar no fundamental:

Que o “que propriamente é” se divide em outro “que propriamente é” é evidente mesmo do ponto de vista da definição (*tôi logôi*). Por exemplo, suponhamos que ser humano é aquilo “que propriamente é”, então animal também é aquilo “que propriamente é” tal como o bípede. Caso contrário,

substantia est prior definitione accidentibus” (Aq. *In Metaph.* VII 1, lec. 1, 1258). Cf. AQUINAS, Thomas. *Commentary on the Metaphysics*. Translated by John P. Rowan. Chicago, 1961. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/Metaphysics.htm>. Acesso em: 28 fev. 2023. Cf. AQUINO, Tomás. *Comentário à Metafísica de Aristóteles: V-VIII*. 1. ed. v. 2. Campinas: Vide Editorial, 2017. É preciso ressaltar que na primeira parte desta tese, por vezes foi usada a terminologia da “prioridade lógica” com vistas tão somente é ressaltar o aspecto da universalidade das Formas platônicas.

²⁰² Outras inúmeras ocorrências de *logos* e seus cognatos na *Metafísica* como “definição” poderiam ser citadas. Entre elas destacam-se: *Metaph.* Δ 6, 1016b 9; 13, 1020a 18; 18, 1022a 29; Z6, 1033a 2-5; Z9, 1034b 31; Z10, 1035a 15; 1036a 8, 20, 22; Z11, 1037a 18-24; Z14, 1039a 29; H3, 1043a 37; Θ 8, 1049b 11-12; I3, 1054a 34; I9, 1058b 1-18; Λ 5, 1071a 29; Λ 8, 1074a 36; M2, 1077b 1-13; M3, 1078a 10.

²⁰³ É nesse sentido que Ross (1936, p. 476, tradução nossa) apresenta: “Ele agora se volta para mostrar que, se passarmos da análise de um todo estendido em partes para a análise de um complexo lógico em elementos, também aqui descobrimos que deve haver não apenas uma substância, mas muitas, sendo os elementos lógicos de uma substância, próprias substâncias.” Cf. ROSS, S. D. *Aristotle’s Physics: a revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1936.

serão atributos, quer presentes no ser humano, quer de algum outro subjacente. [...] (*Ph.* I 3, 186b 14-18).²⁰⁴

A passagem se estende com desdobramentos até o final do capítulo. A argumentação é bastante intrincada, mas Aristóteles, em suma, está reiterando uma tese que ele parece não estar disposto a perder de vista, qual seja, a de que o ser se diz de muitos modos. Ora, eleatas como Melisso e Parmênides estão defendendo o contrário dessa tese fundamental, que o ser é uno e não múltiplo. Nessa passagem citada somente em seu início, Aristóteles está usando de uma argumentação que envolve a definição (*tôi logôi*, no dativo) para refutar essa tese. Seu argumento parte do pressuposto de que toda análise envolve uma multiplicidade de itens que são formalmente distintos. E isso é ilustrado pelo exemplo de *ser humano* em termos de *animal bípede*. A estratégia de Aristóteles se baseia em que, admitindo que ser humano seja uma substância,²⁰⁵ é necessário dividi-la ou analisá-la em noções que indiquem aquilo que essa determinada substância é, ou seja, um ser humano identificado; e tal elucidação deve ocorrer a partir da predicação essencial. Ora, se tudo é um, conforme os eleatas dizem, não seria possível dizer algo de algo. O pano de fundo é a discussão da predicação e isso é importante, pois significa dizer algo de algo reconhecendo que o primeiro algo é distinto de outro algo. Para Aristóteles, existem substâncias e existem certos predicados que são ditos da substância. Fundamentalmente, se ser significa que o subjacente da afirmação é o “ser mesmo” no sentido que Parmênides lhe dá (o ser é uno), e se este subjacente tem atributo e se este também é ser, então o “ser mesmo” seria um não-ser. Desse modo, Aristóteles argumenta, em termos definicionais (*logos*), que a sentença “ser humano é animal bípede” é múltipla, pois animal e bípede são coisas distintas. É algo sendo dito de outro algo. A estratégia é dizer que se A é ser, então A se define por outras coisas que também são ser, embora se saiba que, para Aristóteles, a substância é o que é ser primariamente. Sem entrar nas minúcias do argumento de Aristóteles, o importante é perceber que sua estrutura está fixada em termos definicionais (*logos* e seus cognatos – há pelo menos 10 ocorrências na passagem completa), de tal modo que, *logos* aqui é cabalmente compreendido como “definição”.²⁰⁶

²⁰⁴ Tradução de Reeve (2016) com modificações a partir de Ross (1936). Tradução de: “ὅτι δὲ διαιρεῖται τὸ ὅπερ ὄν εἰς ὅπερ ὄν τι ἄλλο, καὶ τῷ λόγῳ φανερόν, οἷον ὁ ἄνθρωπος εἰ ἔστιν ὅπερ ὄν τι, ἀνάγκη καὶ τὸ ζῷον ὅπερ ὄν τι εἶναι καὶ τὸ δίπουν. εἰ γὰρ μὴ ὅπερ ὄν τι, συμβεβηκότα ἔσται. ἢ οὖν τῷ ἀνθρώπῳ ἢ ἄλλῳ τινὶ ὑποκειμένῳ” (*Ph.* I 3, 186b 14-18).

²⁰⁵ Ross (1936, p. 477) indica que no grego *hoper on* (“essentially kind of existente”) é usado como equivalente para “substância.” Angioni (2009, p. 107), ao contrário, prefere dizer “aquilo que precisamente certo ente é”. Aqui seguimos Ross.

²⁰⁶ O comentário de Angioni (2009, p. 107) é razoável: “Como fica claro no contexto, Aristóteles propõe que, na análise de homem em animal bípede, estes dois termos seriam ou predicados que dizem precisamente o que homem é, ou predicados accidentais. Assim, ao falar em ‘*hoper on ti*’, estamos claramente em contextos definicionais, delimitados por oposição ao domínio dos acidentes ou concomitantes. Isso convida a traduzir ‘*logos*’ em 186b 15 por ‘definição.’” Cf. ANGIONI, Lucas. *Física I-II*: prefácio, introdução, tradução e comentários. Campinas:

Todavia, não só para evidenciar que *logos* se diz de muitos modos na filosofia de Aristóteles, mas em virtude dos objetivos pretendidos nesta tese, esse termo também pode significar, em alguns contextos, *forma*, muito embora o Estagirita tenha outras duas palavras para isso, *eidos* e *morphê*. Uma passagem que evidencia claramente este sentido de *logos* está em *Física* II 9. Quando Aristóteles coloca a questão sobre aquilo que é por necessidade, ele pretende saber se isto se dá sob hipótese ou simplesmente (*Ph.* II 9, 199b 34) com o intuito de estabelecer o modo pelo qual isso que é necessário se dá nos entes naturais. Igualmente, é mister determinar o modo pelo qual o conhecimento científico de tais entes lida com os dois princípios fundamentais, reconhecidos como natureza, a saber, forma e matéria. Assim, ele afirma: “A necessidade, portanto, é hipotética, mas não como um fim. Pois a necessidade está na matéria enquanto o em vista de que está na definição” (*Ph.* II 9, 200a 13-15).²⁰⁷ Embora na passagem o termo utilizado seja *tôi logôi* (no dativo), seu sentido é claramente o de *forma*. Com efeito, o exemplo que Aristóteles fornece antes dessa passagem é elucidativo da questão. Ele se pergunta por que o serrote é de tal e tal tipo. Essa questão busca, fundamentalmente, a causa de o serrote ser como ele é, ou seja, porque ele possui as características que o tornam um serrote. Entre essas características, para o Estagirita, há uma que é essencial e isso é assim porque ela explica as demais. À pergunta “porque o serrote é de tal e tal tipo?”, ele responde que é para isso e em vista disso (*Ph.* II 9, 200a 10-11). Essa finalidade ou função do serrote é impossível ser efetivada se ele não for de ferro. De tal modo que, o necessário funciona como matéria e, para usar a linguagem do contexto de *Física* II 9, a finalidade funciona como aquilo que permite explicar por que o serrote tem tal e tal composição. Em outros termos, isso que se dá como finalidade funciona como *forma* entendida também como causa final.²⁰⁸ Na passagem citada, o termo utilizado geralmente é “definição”, mas fica claro que *logos* aqui é equivalente de “forma” para contrastar com a matéria. O mesmo se poderia dizer do exemplo da casa e de sua definição. Se uma casa se define como abrigo feito de tijolos e de pedras dispostos de tal e tal modo (*Metaph.* H3, 1043a 32), é a sua função, ou seja, a sua “forma” (ser abrigo que protege) que determina qual matéria seja necessária. Assim, a primazia é da função, ou da forma, como causa final. E, nesse sentido, é que se pode dizer que a forma determina a matéria.²⁰⁹

Editora Unicamp, 2009. Outras inúmeras ocorrências de *logos* e seus cognatos na *Física* como “definição” poderiam ser citadas. Entre elas destacam-se: *Ph.* II 9, 200b 4-7; III 3, 202b 22; IV 3, 210a 20; IV 11, 220a 8; V 3, 227a 20; VIII 9, 265a 23.

²⁰⁷ Tradução de: “ἐξ ὑποθέσεως δὴ τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ’ οὐχ ὡς τέλος· ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ’ οὐ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ.” (*Ph.* II 9, 200a 13-15).

²⁰⁸ É desse modo que entende Ross (1936, p. 531, tradução nossa): “Pois a necessidade afeta a matéria (isto é, é a matéria que necessariamente deve ser de um certo tipo), enquanto o fim pelo qual a matéria deve ser de um certo tipo está na forma que deve ser realizada.”

²⁰⁹ Talvez em *Metaph.* I9, 1058a 37-b 1 o *logos* também possa ser entendido como “forma” bem como em I9, 1058b 9 e 14.

A consigna aristotélica “o ser se diz de muitos modos” pode ser aplicada, em suma, a vários outros termos da filosofia do Estagirita, de tal modo que, definição se diz de muitos modos, como foi visto, mas com um sentido estrito e técnico, bem como *logos* igualmente se pode dizer de muitos modos. A proposta até aqui foi perceber alguma sutil distinção entre *horismos* e *logos* numa linha bastante tênue que desafia a compreensão da filosofia de Aristóteles em sua clareza. A questão ainda não está isenta de dificuldades e impasses. É evidente que Aristóteles não foi tão rigoroso no uso desses e de outros termos. Todavia, pretendeu-se aqui estabelecer alguma possível, mas sutil, distinção com vistas ao argumento que será proposto acerca da separação da forma colocada por ele em *Metafísica* H1, 1042a 29 e *Física* II 1, 193a 3-5 como sendo separável *kata ton logon*. Faz sentido dizer que essa separação se dá na compreensão técnica de *horismos* em termos definicionais como visto acima? Ou seria melhor compreendê-la como aquilo que de fato *logos* pode significar? Ora, mas em qual sentido de *logos*: como “definição”, “forma” ou “enunciado”? Qual sentido parece ser o mais coerente e razoável em relação a separação de algo que é formal? São questões e impasses aparentemente complexos como esses que se pretende solucionar com uma hipótese que satisfaça essas inquietações. Assim, ao nosso ver, a melhor forma de compreender que a forma é separável é dizer que ela o é segundo a razão (*kata ton logon*), o intelecto ou o pensamento.

3.3 METAFÍSICA Z10-11: SOBRE A PUREZA DA FORMA

Dando mais um passo nesse emaranhado complexo acerca da separação da forma, e de posse desses pressupostos, pretende-se analisar agora algumas passagens do bloco Z10-11 da *Metafísica* e sua ideia central. Acredita-se que nele possa estar contida uma noção compreensiva que ajude no entendimento da separabilidade da forma a partir da ideia de sua pureza, isto é, na possibilidade de apresentar uma definição na qual a matéria não esteja contida. O fluxo argumentativo de Aristóteles sobre definição (Z4-6) foi interrompido pelos capítulos Z7-9 nos quais ele discute a questão da geração das substâncias sensíveis.²¹⁰ A leitura imediata de Z10, logo após o final de Z6, dá prosseguimento ao tema proposto por Aristóteles, qual seja, o da definição e da essência. A pergunta fundamental então, a partir de Z10 e que se estende em Z11, é a seguinte: qual a relação entre forma e matéria de um composto no que se refere à sua

²¹⁰ Um dos principais argumentos dos que defendem que Z7-9 é uma inserção posterior é que ele interrompe o fio condutor do livro. Alguns intérpretes que defendem essa inserção posterior dentro do projeto inicial de Z (Zeta), por exemplo, são Ross (1924), Burnyeat (2001), Frede e Patzig (2001). Reale (2002, p. 362), por sua vez, aposta que Z7-9 é uma análise *physikós* já que considera os aspectos físicos da geração das substâncias e, portanto, para ele, as discussões sobre a posterioridade desses capítulos seriam sem razão.

definição? A tese elementar é que a forma é a substância (*Metaph. Z11, 1037a 29-30* – “*hê gar ousia esti to eidos to enon*”). No caminho até ela, o Estagirita desenvolve justamente essa relação entre a forma e a matéria, de tal modo que, será isso o que ele se propõe a responder.

Aristóteles inicia a discussão em Z10 colocando o impasse de saber se as partes devem estar presentes no todo do enunciado de uma definição ou não. Isso é assim porque a definição é um enunciado e este tem partes (*Metaph. Z10, 1034b 20-24*). A primeira afirmação (“a definição é um enunciado”) está em plena continuação com o que fora dito ao concluir Z5: “Assim, pois, é evidente que a definição é o enunciado da essência, e que a essência é somente das substâncias de modo primário e simplesmente” (*Metaph. Z5, 1031a 11-14*).²¹¹ O interesse está na discussão a respeito das partes que constituem a noção de essência que, por sua vez, está sendo entendida como forma. Aristóteles resolve o problema a partir da noção que se tem de substância dado que este é o seu interesse. “Mas”, Aristóteles continua, “a parte é dita de muitos modos, dos quais um é isso que mede segundo a quantidade, mas deixemos esse de lado; as coisas das quais a substância é constituída como de partes, esta é que se deve investigar” (*Metaph. Z10, 1034b 32-34*).²¹² A questão primordial, portanto, consiste em determinar a essência da substância sensível, e já que esta é composta de matéria e forma, Aristóteles quer saber se essa relação entre as partes faz sentido no que diz respeito a tal substância (composta). Tal relação entre o definido e a definição tem a ver, pois, com as partes desta. Aristóteles já acenara para esse ponto em Z7: “É evidente, portanto, que uma outra parte existirá; a matéria, de fato, é parte (pois está presente na coisa e ela mesma vem a ser). Mas ainda será também uma das partes do enunciado?” (*Metaph. Z7, 1032b 31-1033a 2*).²¹³ Além disso, é preciso investigar se isso pode ser definido, ou não, a partir dessa relação entre matéria e forma. Ou, dito de outro modo, no enunciado da definição de uma substância composta o que deve aparecer, a menção da forma e da matéria, ou somente da forma? Assim, tem-se duas ideias que podem ser consideradas:

- 1) A definição de uma substância composta deve mencionar apenas a forma de tal substância.

²¹¹ Tradução de: “ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὀρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἀπλῶς, δῆλον” (*Metaph. Z5, 1031a 11-14*).

²¹² Tradução de: “ἢ πολλαχῶς λέγεται τὸ μέρος, ὧν εἷς μὲν τρόπος τὸ μετροῦν κατὰ τὸ ποσόν – ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἀφείσθω· ἐξ ὧν δὲ ἡ οὐσία ὡς μερῶν, τοῦτο σκεπτέον” (*Metaph. Z10, 1034b 32-34*).

²¹³ Tradução de: “ὅτι μὲν οὖν τι μέρος ἐξ ἀνάγκης ὑπάρξει φανερόν· ἢ γὰρ ὅλη μέρος (ἐνυπάρχει γὰρ καὶ γίγνεται αὕτη). ἀλλ' ἄρα καὶ τῶν ἐν τῷ λόγῳ;” (*Metaph. Z7, 1032b 31-1033a 2*). Essa ligação com Z7 foi bem notada por Ferejohn (1994, p. 309). Cf. FERREJOHN, Michael. The Definition of Generated Composites in Aristotle's *Metaphysics*. In: CHARLES, D.; GILL, Mary L.; SCALTSAS, T. (ed.). *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994. p. 291-318.

- 2) A definição de uma substância composta deve mencionar também a matéria de tal substância.²¹⁴

Tentaremos mostrar por algumas passagens que a primeira ideia pode ser a mais atraente e é aquela que Aristóteles desejaria sustentar. Como procuramos mostrar anteriormente sobre a distinção entre *logos* e *horismos*, o filósofo nem sempre usa a linguagem acerca da definição no sentido mais estrito em Z10-11. Nas primeiras linhas de Z10, por exemplo, *horismos* só aparece uma vez, mas *logos* e cognatos abundantemente (*Metaph.* Z10, 1034b 20-24). Isso demonstra que, embora Aristóteles esteja usando *logos*, ele está falando de definição estrita, bem como se ele às vezes usar *horismos*. E, estritamente falando, a definição é a expressão da essência de uma substância (*Metaph.* Z5, 1031a 11-14). Ou seja, Z10-11 tem a ver, fundamentalmente, com a definição da substância composta a partir da relação de matéria e forma.

Aparentemente, essa questão pode constituir um impasse tanto para Aristóteles como para seus leitores e intérpretes. De fato, por um lado, ele chega a afirmar que somente as partes formais de uma substância composta é que devem ser mencionadas no enunciado definitório (*Metaph.* Z10, 1035a 9-12; 1035b 31-1036a 2; Z11, 1036a 26-b 7; 1037a 21-29). Isso coloca os intérpretes que apostam no ponto 2) acima em dificuldades, pois para eles a definição de uma substância deveria mencionar a matéria. Por outro lado, às vezes, Aristóteles diz que algumas partes como matéria também são mencionadas (*Metaph.* Z10, 1035a 22-25: neste caso, *tôn toioutôn* na linha 22 estaria fazendo referência às partes materiais; Z11, 1036b 21-32). Esse ponto coloca os intérpretes que defendem a ideia 1) em impasse, pois para eles a definição de uma substância deve mencionar somente a forma no seu enunciado.²¹⁵ Dessa maneira, como se poderia resolver essa dificuldade? Pode ser que uma passagem seja sumamente importante para determinar não só a posição de Aristóteles, mas também a interpretação acerca desse impasse bem como da pureza da forma. Em Z10 ele diz que há a matéria, a forma e o que é constituído de ambas e que os três são substância (*Metaph.* Z10, 1035a 1-2), de modo que segue o que havia

²¹⁴ Essa é uma questão que está no bojo da discussão de *Metafísica* Z10-11 entre os intérpretes. Há aqueles que argumentam a favor da purificação da forma. Isso significa dizer que a definição de uma substância composta mencionaria somente sua forma e nunca sua matéria. Entre os que defendem essa posição estão Frede e Patzig (2001), M. Frede (1990), Wedin (2000), Meen (2001), Devereux (2010), Meister (2020). Ao contrário, outros intérpretes acreditam na tese contrária, ou seja, que na definição de uma substância composta deve haver menção à matéria. Isso implica, para esse grupo, que ela deve ser mencionada além da forma. Entre eles estão Ross (1924), Gill (1989), Morrison (1990), Ferejohn (1994), Heinaman (1997), Caston (2008). Não pretendemos demonstrar o ponto de vista desses intérpretes, mas ter tão somente essa dualidade de posição no horizonte da discussão. A tendência, contudo, da purificação da forma é mais atraente para os objetivos e argumentos a serem aqui alcançados.

²¹⁵ A passagem Z10, 1035a 22-25 em que aparece o *tôn toioutôn* (l.22) recebeu variadas interpretações. Essa expressão “tais partes” foi entendida, por exemplo, por Frede e Patzig (2001, 329-330) com relação às partes formais. Já Bostock (1994, p. 149) e Heinaman (1997, p. 285), por exemplo, defendem que “tais partes” se referem às partes materiais.

dito também em Z3, 1029a 2-3. Ele diz: “[...] de certo modo é possível que a matéria seja dita parte de alguma coisa, mas de outro modo não, mas aquilo de que se constitui o enunciado da forma” (*Metaph.* Z10, 1035a 2-4).²¹⁶ É plausível supor que de acordo com o sentido que é dado à substância (matéria, forma ou composto) é que se pode concluir se as partes materiais são ou não são partes da definição da substância entendida como causa do ser.²¹⁷ Ou seja, se substância é entendida como composto, a matéria constitui uma parte, diga-se, da substância composta. Ao contrário, se a substância é entendida como forma (e, de fato, essa é a definição de substância por excelência em Z7-9 e que reaparece em Z10-11) a matéria não pode ser tomada como uma parte da sua definição. Contra isso se poderia objetar que são justamente as partes da definição do *composto* que Aristóteles está discutindo, dado que ele é constituído de matéria e forma e não da substância entendida, porventura, de outro modo. Mesmo que Aristóteles esteja interessado no composto, como é admissível, o raciocínio permanece o mesmo. A solução está no olhar que é direcionado para ele, isto é, no modo de acordo com o qual se pode entendê-lo.

Aristóteles chega a dizer em Z10 que, em alguns casos, o enunciado das partes se encontra no todo, mas em outros não (*Metaph.* 1034b 22-24). Na verdade, como dito anteriormente, essa é a pergunta norteadora de Z10. E Aristóteles fornece uma primeira resposta para isso dizendo que as partes da substância composta devem ser mencionadas em seu enunciado definitório se elas estiverem entre suas partes formais e não entre suas partes materiais. Por exemplo, na definição da sílaba as letras devem ser mencionadas e estas funcionam como partes enquanto forma e não como matéria. Ao contrário, na definição de círculo os segmentos não devem ser mencionados em sua definição, pois se contam entre suas partes materiais, mesmo que inteligíveis (*Metaph.* Z10, 1035a 9-12). Isso reforça a ideia da pureza da forma, isto é, a ideia de que no enunciado definitório não vai a matéria. Mas isso ainda precisa de mais aprofundamento.

Vejamus uma passagem que, por razões metodológicas, chamaremos de [PF-1]²¹⁸, na qual vai se delineando a tentativa aristotélica de reafirmar e defender a pureza da forma:

[PF-1]: Se, portanto, uma coisa é a matéria, outra a forma e outra ainda isso que é constituído de ambas, e é substância a matéria, a forma e isso que é constituído de ambas, de certo modo é possível que também a matéria seja dita parte de algo, de outro é possível que não, mas são ditas partes as coisas das quais é constituído o enunciado da forma. Por exemplo, da concavidade não é parte a carne (esta, de fato, é a matéria na qual aquela vem a ser), enquanto da

²¹⁶ Tradução de: “ἔστι μὲν ὡς καὶ ἡ ὅλη μέρος τινὸς λέγεται, ἔστι δ' ὡς οὐ, ἀλλ' ἐξ ὧν ὁ τοῦ εἶδους λόγος” (*Metaph.* Z10, 1035a 2-4).

²¹⁷ Aristóteles já acenara para este problema em *Metaph.* 1033a 1-2.

²¹⁸ [PF1] “Pureza da Forma”.

aduncidade é uma parte [a matéria]; e da estátua composta é parte o bronze, enquanto da estátua dita como forma, não (alguma coisa, de fato, deve ser dita a sua forma ou enquanto tem forma, enquanto o aspecto material não deve ser dito por si mesmo) (*Metaph.* Z10, 1035a 1-9).²¹⁹

No exemplo de que Aristóteles se utiliza parece claro que a concavidade é a essência e, por isso, a matéria não é uma parte dela. E, nesse sentido, ele utiliza concavidade como a coisa a ser definida e, assim, a toma como composto entendido metafisicamente, ou como *forma*. Desse modo, se tomamos a coisa assim, a sua definição deverá incluir somente as partes formais. Ao contrário, se tomado como composto físico (matéria e forma) a definição deverá incluir, necessariamente, as partes materiais, dado que o composto não existe sem matéria. E, como parece ficar claro pela passagem, é a forma que detém o privilégio de designar a definição da coisa e, conseqüentemente, sua essência. A argumentação de Aristóteles prossegue com nuances bem significativas, mas ao mesmo tempo complexas embora seu intuito seja não somente refutar alguns adversários, como também, compreender a relação entre matéria e forma na definição de uma essência. Aqui, já fica esclarecido, de antemão, que o objetivo do Estagirita é reduzir tudo às formas e eliminar a matéria na definição da essência como causa do ser. Pela passagem [PF-1] acima, fica claro que ela é uma tentativa, entre outras coisas, de explicar a tese de porque a matéria, por um lado, é uma parte de algo e, por outro, não é parte. Aristóteles distingue entre o composto (*synolon*) e aquilo que é dito como forma (Em [PF-1] 1035a 7). Em outro lugar, em H3, de fato, ele estabelece uma espécie de distinção quanto à linguagem sobre isso que disse em Z10. Ele explica que se usarmos um nome para nos referirmos a um composto, então a matéria é uma parte daquilo a que se refere; ao contrário, se usarmos o mesmo nome para nos referirmos à forma, a matéria não fará parte. Por exemplo, se casa indica o composto (matéria e forma: abrigo de tijolos e pedras dispostos de tal e tal modo) a matéria é uma parte indispensável em seu enunciado. Mas se casa significa a forma (e o ato – *energeia*), ou seja, um abrigo, a matéria não aparece em seu enunciado (cf. *Metaph.* H3, 1043a 29-31). No exemplo que Aristóteles dá em [PF-1], o bronze é uma parte da estátua composta, mas não uma parte da forma da estátua.

A partir disso, compreende-se ainda melhor o que já havia sido elucidado acerca da definição de círculo e da sílaba. Aristóteles quer explicar que na definição de círculo os segmentos não entram na sua definição porque eles são partes materiais (inteligíveis), mas na definição de sílaba as letras são incluídas, mas não como matéria e sim como forma. Contudo,

²¹⁹ Tradução de: “εἰ οὖν ἐστὶ τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ εἶδος τὸ δ' ἐκ τούτων, καὶ οὐσία ἢ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων, ἔστι μὲν ὡς καὶ ἡ ὕλη μέρος τινὸς λέγεται, ἔστι δ' ὡς οὐ, ἀλλ' ἐξ ὧν ὁ τοῦ εἶδους λόγος. οἷον τῆς μὲν κοιλότητος οὐκ ἔστι μέρος ἡ σάρξ (αὕτη γὰρ ἡ ὕλη ἐφ' ἧς γίνεται), τῆς δὲ σιμότητος μέρος· καὶ τοῦ μὲν συνόλου ἀνδριάντος μέρος ὁ χαλκὸς τοῦ δ' ὡς εἶδους λεγομένου ἀνδριάντος οὐ (λεκτέον γὰρ τὸ εἶδος καὶ ἡ εἶδος ἔχει ἕκαστον, τὸ δ' ὕλικὸν οὐδέποτε καθ' αὐτὸ λεκτέον)” (*Metaph.* Z10, 1035a 4-9).

nem sempre as letras são partes constitutivas da forma como bem esclarece Aristóteles: “De certo modo, é possível que nem todas as letras estejam contidas no enunciado da sílaba, por exemplo, estas letras aqui feitas de cera ou aquelas que estão no ar, pois também estas são partes da sílaba como matéria sensível” (*Metaph.* Z10, 1035a 14-17).²²⁰ As letras são consideradas *formalmente*, enquanto as letras que escrevemos com esta tinta, por exemplo, ou as letras pronunciadas especificamente, são consideradas *materialmente*. É essa distinção que Aristóteles faz com o intuito de resolver algum equívoco que advenha do exemplo da sílaba. Portanto, ele distingue com um único termo (no caso “letras”) o que é parte da definição de sílaba (forma) e o que é parte material e que, por sua vez, não entra na definição. Isso parece significar que “letra” é designada universalmente, mas também individualmente e o mesmo vale para a sílaba e os demais exemplos. E em Z10 Aristóteles, com efeito, acena para a ideia de composto universal e composto particular (*Metaph.* 1035a 25-b 2).

Um passo importante na argumentação de Aristóteles é a afirmação de que são partes da definição apenas as partes da forma, mas a definição é do universal e que, além disso, não há definição do composto (*Metaph.* Z10, 1035b 34-1036a 3). A resposta para a pergunta “por que não pode haver definição do composto?” é dada considerando o que já dissera em capítulos precedentes (Z5-6), mas sobretudo pelo aspecto da incognoscibilidade da matéria (*Metaph.* Z10, 1036a 8-9).²²¹ E dado que o composto contém a matéria como uma de suas partes, ela impediria, por assim dizer, a definição dele em sentido absoluto. Assim, sintetizemos o que Aristóteles dissera do seguinte modo: substância é entendida como forma, como composto e como matéria; ele está interessado na relação que há entre as partes que compõem a definição que, por sua vez, expressam a essência; pelo que foi dito, as partes que parecem compor a definição são somente as partes da forma. Quanto à substância composta, obviamente, na definição entrarão as partes materiais embora Aristóteles tenha afirmado que não há propriamente definição dela (*Metaph.* Z10, 1036a 5-7). Quanto à matéria, o seu aspecto incognoscível ou indeterminado (Z3) impede que o problema seja considerado a partir dela. Dado que o filósofo está interessado na busca da causa do ser (substância/essência) e como afirmara que forma é a essência, resulta que a pureza da forma parece fazer sentido. Nessa perspectiva, o que mais interessa a Aristóteles é, claramente, a forma.

Além disso, uma chave de leitura relevante é o modo por meio do qual se entende o composto. Com efeito, por um lado ele pode ser entendido como composto de matéria e forma, o qual Aristóteles chama de *syneilêmmenou* (Z10, 1035a 23; Z11, 1036a 27), aquilo que é

²²⁰ Tradução de: “ἔστι δ' ὡς οὐδὲ τὰ στοιχεῖα πάντα τῆς συλλαβῆς ἐν τῷ λόγῳ ἐνέσται, οἷον ταδὶ τὰ κήρινα ἢ τὰ ἐν τῷ ἀέρι· ἦδη γὰρ καὶ ταῦτα μέρος τῆς συλλαβῆς ὡς ὕλη αἰσθητή” (*Metaph.* Z10, 1035a 14-17).

²²¹ “A matéria é por si mesma incognoscível”. Tradução de: “ἢ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὐτήν” (*Metaph.* Z10, 1036a 8-9).

tomado junto com a matéria. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que sua definição seria física, pois tem forma e matéria. A definição seria dada, portanto, em um sentido mais amplo devendo mencionar as partes materiais como, por exemplo, o nariz adunco e o círculo de bronze, nos quais a matéria é tomada. Por outro lado, o composto pode ser compreendido, igualmente, em um sentido formal no qual ele deve ser tomado sem referência à matéria e que, na passagem [PF-1] acima, Aristóteles chama de *synolon* (1035a 6) bem como em Z10, 1035a 21. Nessa última referência, o sentido é claramente aquele da forma.²²² Portanto, dependendo de como o composto, ou a substância composta, é considerado, ou só forma, ou forma e matéria, ele deve ser definido de diferentes maneiras. Contudo, é plausível admitir que somente a definição formal é uma definição no sentido estrito. E seria a opção de que o composto é, primordialmente, entendido como forma que Aristóteles parece estar propenso a defender. Chegar a este ponto da investigação coloca um enigma que será resolvido no capítulo seguinte.

A seção introdutória de Z11, com efeito, apresenta o problema de saber quais partes são da forma e quais não são, mas sim do composto (*Metaph.* Z11, 1036a 26-27). Esse impasse é fundamental, pois se não se sabe quais são as partes formais de algo, não se tem como defini-lo, pois, na definição só entram as partes da forma e somente desta e, além disso, a definição é do universal e da forma (1036a 28-29). Vejamos uma segunda passagem importante nomeada de [PF-2]:

[PF2]: Todas as coisas, portanto, que são geradas em materiais diversos pela forma, por exemplo, o círculo em bronze, em mármore e em madeira, parece claro que não fazem parte da substância do círculo, nem o bronze nem a madeira, porque ele pode ser separado (*Metaph.* Z11, 1036a 31-34).²²³

Considerando que Aristóteles ao falar de círculo pensa em formas geométricas e, conseqüentemente, nos entes matemáticos, podemos compreender seu raciocínio do seguinte modo. Aristóteles parece compreender que o círculo enquanto forma é passível de ser separado dos materiais de que é composto, mas a partir de uma separação em sentido lógico e não ontológico. De fato, ao abstrair os materiais de que pode ser composto (bronze, pedra ou madeira) é possível pensar o círculo *enquanto forma*. Se o círculo é capaz de existir, no pensamento, sem matéria, então ele pode ser definido, mas somente enquanto forma. E, nesse sentido, as partes materiais do composto não entram na definição. Mas isso seria aplicável, por

²²² Essa mudança terminológica entre *syneilêmmenou* e *synolon* foi observada por Meister (2020, p. 21). Cf. MEISTER, Samuel. Aristotle on the Purity of Forms in *Metaphysics* Z.10-11, *Ergo*, Michigan, v. 7, n. 1, p. 1-33, 21 jan. 2020. DOI: [10.3998/ergo.12405314.0007.001](https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0007.001). Disponível em: <http://hdl.handle.net/2027/spo.12405314.0007.001>. Acesso em: 30 abr. 2023.

²²³ Tradução de: “ὅσα μὲν οὖν φαίνεται ἐπιγινόμενα ἐφ’ ἐτέρων τῶ εἶδει, οἷον κύκλος ἐν χαλκῷ καὶ λίθῳ καὶ ξύλῳ, ταῦτα μὲν δῆλα εἶναι δοκεῖ ὅτι οὐδὲν τῆς τοῦ κύκλου οὐσίας ὁ χαλκὸς οὐδ’ ὁ λίθος διὰ τὸ χωρίζεσθαι αὐτῶν.” (*Metaph.* Z11, 1036a 31-34).

exemplo, no caso de substâncias naturais como ser humano? Ao mesmo tempo em que parece resolver o impasse inicial de Z11, coloca o problema acerca das coisas que se dão sempre num mesmo tipo de material (ser humano). Isso significa dizer que a separabilidade só poderia ser aplicada no caso de haver vários materiais distintos? É plausível que a resposta seja negativa, pois a passagem acima [PF-2] parece evidenciar que a separabilidade é condição suficiente, mas não necessária, dado que, tampouco nestes casos específicos (todos os círculos fossem de bronze e ser humano de ossos e carnes), a matéria deveria ser considerada algo da essência da forma. Isso poderia fazer pensar que Aristóteles estaria propenso a acreditar que na definição de ser humano deveríamos nos referir à sua matéria dado que ela não pode ser separada.²²⁴ No entanto, é mais plausível supor que a passagem [PF-2], e o que lhe segue, diz respeito ao composto apenas na medida em que ele tem uma forma. Aristóteles está interessado, com efeito, nessa perspectiva do composto, qual seja, a da forma. Ser humano, por um lado, poderia ser definido separando mentalmente dos materiais que o compõem. Mas ser humano entendido como substância composta de matéria e forma não é possível ser pensado à parte de seus materiais. Isso reforça aquela ideia que estamos apresentando de que o composto é visto em duas perspectivas: metafísica e física. Poder-se-ia objetar a esse respeito que isso seria postular uma diferença apenas subjetiva entre física e metafísica. Talvez o fato de que a definição ou explicação acerca de determinado item seja dada a partir, justamente, da perspectiva de quem a fornece justifique essa aparente distinção. É o que, se estivermos corretos, diria Aristóteles, por exemplo, em *De Anima* I 1, 403a 25-b 9.

Por fim, uma última passagem, já no final de Z11, que favorece a ideia da pureza da forma, ou seja, aquela que diz que na definição de uma substância composta somente a forma deve ser mencionada, constitui, por assim dizer, uma espécie de resumo ou síntese das ideias

²²⁴ Assim interpreta Tomás de Aquino: “Se a espécie do homem sempre aparece em carnes e ossos e tais partes, é preciso perguntar se estas são partes da espécie do homem e da noção, isto é, da definição de homem; ou se não são partes da espécie, mas apenas matéria da espécie, como o bronze do círculo. Ora, porque tal espécie não é gerada em outras partes materiais do que nestas, por isso, não podemos pelo intelecto separar o homem das carnes e ossos. Parece ser o mesmo raciocínio aqui para o círculo, se todos os círculos fossem de bronze” (Aquino, 2017, p. 380). Tradução de Bernardo Veiga e Paulo Faitanin. Tradução de: “*Et similiter si hominis species semper apparet in carnibus et ossibus et talibus partibus, oportet quaerere, utrum istae partes sint speciei humanae et rationis, idest definitionis hominis; aut non sunt partes speciei, sed solum materia speciei, sicut aes circuli. Sed quia talis species non fit in aliis partibus materialibus quam in istis, ideo de facili non possumus separare hominem per intellectum a carnibus et ossibus. Videtur enim eadem ratio esse hic et in circulo, si omnes circuli essent aerei*” (Aq. *In Metaph.* VII, lec. 11, 1506). Também Ross (1924, p. 201). Ao contrário, Frede e Patzig (2001) argumentam que: “Existe a definição de homem no sentido de forma, que nada mais é que a definição de alma humana. No que diz respeito ao homem como objeto concreto, Aristóteles diz expressamente aqui que as partes não são partes da noção, mas que são apenas matéria, apesar do fato de que o objeto é impensável sem estas partes. Aristóteles acredita claramente que, em alguns casos (leia-se o de objetos naturais), não se possa imaginar a forma se não realizada nessa matéria particular, ainda não se segue que a definição deva se referir expressamente a esta matéria” (Frede; Patzig, 2001, p. 354, tradução nossa). Cf. FREDE, M.; PATZIG, G. *Il Libro Z della Metafisica di Aristotele*. Trad. Nicoletta Scotti Muth. Milano: Vita e Pensiero, 2001.

fundamentais que Aristóteles vem desenvolvendo desde Z4-6 até agora. A chamaremos de [PF-3]:

[PF3]: O que é, portanto, a essência e em qual sentido ela é por si mesma, foi dito universalmente para tudo, e porque de algumas coisas o enunciado da essência contém as partes do definido e de outras, ao contrário, não contém. (1) Afirmamos, também, que no enunciado da substância as partes consideradas assim como matéria não estão contidas; não são, de fato, partes daquela substância, mas da composta, e desta em um sentido é possível definição e em outro não é possível. Com efeito, junto com a matéria não é possível (pois isso é indefinido), enquanto segundo a substância primeira é possível, por exemplo, do ser humano a definição de alma. (2) A substância é a forma imanente, por cuja união com a matéria também aquela composta é dita substância, por exemplo, a concavidade (desta e do nariz, de fato, é constituído o nariz adunco, isto é, a aduncidade, pois nesta o nariz é presente duas vezes). Ao contrário, na substância composta, aquele nariz adunco ou Cálías, estará presente também a matéria (*Metaph. Z11, 1037a 21-33*).²²⁵

Claramente, nesse texto, está contida aquela noção de composto (ou de substância composta) que vem sendo apresentada: entendido metafísica e fisicamente. Na primeira parte do texto, indicada por (1), a noção de substância é aquela que Aristóteles toma como primária, pois no seu enunciado as partes materiais não estão contidas (substância composta entendida como forma). Quando o composto é tomado junto com a matéria, não é possível defini-lo, pois sua matéria é indefinida, mas tomado como substância primeira (isto é, somente como forma), a definição se apresenta como possível. E sua afirmação em (2) de que a substância é a forma, deixa claro que no enunciado definitório do composto tomado junto com a matéria, esta deve ser tomada como um elemento a ser mencionado na definição. Os exemplos da aduncidade e de Cálías corroboram essa ideia, pois embora Aristóteles utilize o termo *synolon*, seus exemplos são claramente aqueles do composto tomados junto com a matéria e ele parece ter em mente, justamente, o composto na medida em que tem forma e matéria. Ou seja, sua noção de composto é dupla: por um lado, apresenta uma definição puramente formal que tem a filosofia primeira (metafísica) como fundamento; por outro, apresenta também uma definição formal e material quando tomado a partir da filosofia segunda (física). Alguma dessas duas Aristóteles tende a favorecer mais que outra?

²²⁵ Tradução de: “Τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ πῶς αὐτὸ καθ'αὐτό, καθόλου περὶ παντὸς εἴρηται, καὶ διὰ τῶν μὲν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι ἔχει τὰ μέρη τοῦ ὀριζομένου τῶν δ' οὐ, καὶ ὅτι ἐν μὲν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τὰ οὕτω μέρη ὡς ὕλη οὐκ ἐνέσται – οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἐκείνης μέρη τῆς οὐσίας ἀλλὰ τῆς συνόλου, ταύτης δὲ γ' ἔστι πῶς λόγος καὶ οὐκ ἔστιν· μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν (ἀόριστον γάρ), κατὰ τὴν πρώτην δ' οὐσίαν ἔστιν, οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος· ἢ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἢ σύνολος λέγεται οὐσία, οἷον ἢ κοιλότης (ἐκ γὰρ ταύτης καὶ τῆς ῥινὸς σιμῆ ρίς καὶ ἡ σιμότης ἐστὶ [δὲ γὰρ ἐν τούτοις ὑπάρξει ἢ ρίς]) ἐν δὲ τῇ συνόλῳ οὐσία, οἷον ῥινισιμῆ ἢ Καλλία, ἐνέσται καὶ ἡ ὕλη.” (*Metaph. Z11, 1037a 21-33*).

Parece plausível admitir que elas não estão em pé de igualdade na medida em que Aristóteles pode considerar uma mais robusta que a outra. Ele tende a sustentar que o composto entendido como pura forma, em cujo enunciado a parte material não é tomada, é o sentido mais satisfatório a partir do qual uma definição estrita deve ser apresentada. E isso é assim pelo fato de que apenas a definição do composto entendido *formalmente* é o único modo em que uma definição é apresentada como aquilo que de fato ela é em seu sentido mais estrito e fundamental. Sabemos, por exemplo, por Z5, 1031a 12, que a definição é um enunciado que declara a essência de algo, pura e simplesmente e, nesse sentido, somente uma definição dita “metafísica” é que satisfaz propriamente a perspectiva do que é uma definição. Outras afirmações de Aristóteles reforçam essa ideia: Z7, 1032b 1-2; Z10, 10354b 14-16; Z11, 1037a 28-29. Essas passagens dizem claramente que a essência é a forma. Exemplos como a aduncidade, por exemplo, presentes não só em Z5, mas também em E1, trazem a intuição aristotélica de que itens combinados até tem definição, mas não de modo primário.

A ideia que tentamos expor aqui nesta última seção deste capítulo permite, entre outras coisas, pensar na possibilidade de a forma ser separável e de compreendê-la melhor. Ora, se o raciocínio de que somente as partes formais devem ser tomadas no enunciado definitório de uma substância estiver correto a partir da interpretação das passagens tomadas de Z10-11, torna-se igualmente possível compreender o modo peculiar pelo qual a forma seja separável, aquele indicado em *Metaph.* H1 e *Ph.* II 1. Se no enunciado definitório a matéria não é tomada como uma de suas partes, na condição de que o composto seja compreendido formalmente, Aristóteles pode afirmar com mais propriedade ainda a separação dessa parte que é formal. É preciso, todavia, reiterar que não se trata de uma separação de fato, em ato, ou uma separação ontológica. É uma separação no âmbito do conhecimento, da cognoscibilidade, do pensamento e da razão que, de certo modo, conseguiria fazer uma espécie de subtração, a partir do enunciado que define e que esboça a essência visto que nele as partes como matéria não estão presentes. Uma passagem da *Física* II 1 aponta para o modo pelo qual o matemático opera a separação das propriedades dos entes naturais, mas não *enquanto* naturais e separa o que não é separado de fato. Essa passagem pode ser um elo importante para unir a separação *kata ton logon*, operada pelo metafísico e a separação *kata ton nous*, operada pelo matemático. É importante perceber que Aristóteles no livro das aporias já colocara o problema da separação da forma; e se esta é separável *kata ton logon* ele entende que *logos* nem sempre tem o sentido técnico de definição, pois para isso ele tem um termo próprio (*horismos*); e que a definição expressa a essência e ela é do universal. Além disso, a forma é separável da matéria, pois no enunciado da definição de uma substância composta a matéria não aparece e isso permite a Aristóteles corroborar o modo pelo qual a forma é mesmo separável.

4 A FORMA SEPARÁVEL PELA RAZÃO (*CHÔRISTON KATA TON LOGON*)

4.1 ANAMNESE

Nos capítulos anteriores nos deparamos com alguns pressupostos e ideias que estão como pano de fundo envolvendo o tema da separação da substância e da forma, bem como com algumas dificuldades que envolvem essa temática. Antes de analisarmos a hipótese que pretendemos desenvolver neste último capítulo como chave de leitura para a separabilidade da forma, é imprescindível recapitularmos os principais resultados obtidos até aqui.

1. A terminologia da separação propriamente dita, não surge na filosofia com o Estagirita, pois já encontramos em Platão breves ocorrências do termo e de seus cognatos. Contudo, a separação em Platão não carregava toda a força técnica que Aristóteles deu a esse termo, ou mesmo, ao que ela significa para ele e para o seu público.²²⁶ É notório que a temática da separação parece estar no bojo de todo o embate e acusação que Aristóteles faz aos platônicos e à teoria das Formas.²²⁷ Além disso, a separação, como visto, está intimamente relacionada com as noções de prioridade constituindo, por assim dizer, o pano de fundo da querela entre Aristóteles e os platônicos. De acordo com a leitura aristotélica, os seus adversários pensavam confusamente, pois apostavam numa natureza híbrida das Formas concedendo uma prioridade ontológica e, conseqüentemente, a separação para aquilo que só detinha prioridade lógica (o caráter da universalidade, pois as Formas são ditas de muitos). Isso implicava dizer, entre outras coisas, que a premissa forte da separação aristotélica (X é separado de Y se X puder ser sem Y ou ser independentemente de Y , mas não o inverso) no sentido ontológico e formulada com os termos da prioridade ontológica, funcionava muito bem na relação entre a substância e as demais categorias.²²⁸ Ao contrário, se tal separação fosse aplicada às Formas platônicas, por elas serem ditas de itens genéricos, comuns a muitos e predicadas de diversos itens particulares, ela não faria sentido algum para Aristóteles. Com efeito, a separação do universal das coisas é a causa do problema em que incorrem os platônicos (*Metaph.* M). O conceito “separação” na filosofia do Estagirita pode ter significados multifacetados. Ora a separação é qualificada, ora carece de qualificação. Seu sentido vai desde um nível mais físico quando ele diz, por exemplo, que

²²⁶ Concordamos com D. Morrison (1985a) quando este afirma que Aristóteles cunhou o uso técnico de *chôrismos*. Ele afirma, inclusive que, dada a ausência do termo em textos, como, *Categorias* e *Tópicos* e seu uso em contextos não metafísicos, como, *Geração dos Animais*, *História dos Animais* e *Política*, é indício de que “Aristóteles não tem o hábito de usar a palavra, dada a completa ausência dela em literatura anterior. Sendo assim, a melhor explicação para o não uso aristotélico da palavra é que ela ainda não existia” (Morrison, 1985a, p. 92, tradução nossa). Cf. MORRISON, D. Χοριστός in Aristotle. *Harvard Studies in Classical Philology*, Harvard, v. 89, p. 89-105, 1985a. DOI [10.2307/311270](https://doi.org/10.2307/311270).

²²⁷ Cf. *Metaph.* M 9, 1086b 6-7.

²²⁸ Cf., por exemplo, *Metafísica* Δ11 (formulação da prioridade ontológica) e Z1, *Categorias* 2, entre outros.

separado significa o oposto de estar junto, ou mesmo quando fala em dedos separados em suas obras biológicas, até um sentido metafísico, não qualificado, ou mesmo mental.

2. Se, por um lado, Aristóteles condena os platônicos por separarem o inseparável, fazendo um uso negativo da separação, por outro ele a toma em sentido positivo quando afirma que a substância é separável. Em *Categorias* 2, 1a 20-25 Aristóteles apresenta o critério do subjacente (*to hypokeimenon*) e afirma que os atributos não desfrutam da capacidade de existirem separadamente (l. 24-25) querendo, por contraste, dizer que tal característica pertence aos itens particulares na categoria da substância. Mas também afirmações como as de *Metafísica* Z1-3, H1, Δ1 e 5 atestam que o Estagirita, embora identificasse o erro platônico na separação, também admitia, em uso técnico relativo à substância, ao afirmar que esta é separável. A nota da separação de Z1, por exemplo, é vinculada com o texto de Δ11 sobre a prioridade ontológica nos moldes que vimos anteriormente. Esse sentido de separação da substância entrou para a literatura com o sentido forte de *independência ontológica*.²²⁹ No entanto, pudemos perceber um uso mais “primário” da separação, qual seja, a separação local que não significa dizer que Aristóteles a concebesse como mais importante que a separação ontológica da substância, ou mesmo que seu sentido fosse usado de modo técnico quando a separação não vem especificada.²³⁰ É implausível supor que essa separação seja somente ontológica, pois duas substâncias não poderiam estar juntas nos mesmos limites, no mesmo lugar.²³¹ Então, embora a opinião comumente aceita seja a de que a separação não especificada seja uma separação do tipo ontológica nos moldes da independência, ela também pode ser local, embora esse possa não ser o sentido principal de separação para Aristóteles.

²²⁹ Para Philippe Marie-Dominique (1948), Aristóteles reduziu a três os sentidos de separação: de acordo com o tempo, o lugar e a noção e o autor francês toma por base *Metaph.* Δ6, 1016b 1. Cf. MARIE-DOMINIQUE, Philippe. Αφαίρεσις, πρόσθεσις, χωρίζει dans la Philosophie d’Aristote. *Revue Thomiste*, Paris, v. 48, p. 461-479, 1948. O mais expressivo trabalho sobre separação que, de certo modo, influenciou as colocações posteriores, tanto no sentido de concordância como de crítica, foi o artigo *Separation* de Gail Fine. A autora lê a separação que Aristóteles aplica às Formas platônicas em três sentidos: local, definicional e um sentido sem qualificação. Este último, segundo a autora, é usado pelo Estagirita no sentido primário de *existência independente*. Artigo publicado inicialmente em *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 2, p. 31-87, 1984. Cf. FINE, Gail. *Separation*. In: _____. *Plato on Knowledge and Forms: selected essays*. Oxford: Clarendon Press, 2003. p. 252-300.

²³⁰ Emily Katz (2017), recentemente, defendeu que a separabilidade local decorre da independência ontológica: A pode ser quando B não é, então A pode estar em algum lugar que B não está. Contudo, segundo a autora, a independência ontológica não decorre da separabilidade local e ela usa como exemplo o reflexo do sol que é localmente separado do sol, mas não existe se o sol não existir. Essa não-reciprocidade entre ambos tipos de separação parece razoável, mas a autora acredita que quando a separação não vem especificada, não é possível determinar se ela significa ser localmente separável ou ontologicamente independente. Katz, no entanto, não considerou o que Aristóteles define por “lugar” bem como outros intérpretes que apontam para essa separação. Cf. KATZ, Emily. *Ontological Separation in Aristotle’s Metaphysics*. *Phronesis*, Leiden, v. 62, p. 26-68, 2017. DOI [10.1163/15685284-12341318](https://doi.org/10.1163/15685284-12341318).

²³¹ Levando em conta essas considerações, isso concorda com a tese de Morrison de que quando Aristóteles afirma que a substância é separável isso quer significar que ela é separável de outras substâncias. Ele fala de “limites ou fronteiras ontológicas”. Cf. MORRISON, Donald. *Separation in Aristotle’s Metaphysics*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 3, p. 125-157, 1985.

3. A maior dificuldade associada com a separação ontológica da substância pode ser a sua capacidade de existência independente, visão padrão da separação na literatura secundária. Há itens não-substanciais que detêm uma capacidade de existência independente em relação às substâncias, como o calor, por exemplo, ou a umidade. Todavia, no levantamento dos impasses da separação ontológica, tanto linguístico-textuais quanto filosóficos, é preciso acrescentar um que identificamos como ausente nos intérpretes. Sim, a substância é separável ontologicamente e isso significa dizer que Sócrates existe independentemente de Cálías. Contudo, se levarmos em consideração, igualmente, um tipo de prioridade relevante para Aristóteles que se encontra em $\Theta 8$ da *Metafísica*, perceberemos que a existência independente da substância não é algo assim tão simples. Nesse texto, Aristóteles afirma que o ato é anterior à potência em três sentidos: segundo o discurso (*logô*), a substância (*ousia*) e segundo o tempo (*chronô*). Esta última opção nos interessa em particular. É fácil compreender o que o filósofo quer dizer quando afirma que o ato é anterior à potência no tempo. Ele acredita que deve haver uma substância em ato na origem de qualquer ordem da geração que, em espécie, é anterior no tempo, mas considerado numericamente, ao contrário, o ato não seria anterior no tempo (*Metaph.* $\Theta 8$, 1049b 18-19). E Aristóteles diz: “[...] são anteriores no tempo outros entes em ato, dos quais estes são derivados; sempre, de fato, disso que é em potência vem a ser isso que é em ato por obra de um ente em ato, por exemplo, ser humano de ser humano [...]” (*Metaph.* $\Theta 8$, 1049b 24-26).²³² Ou seja, um ser humano particular sempre deriva de outro ser humano existente já em ato e, nesse sentido, sustentar que o ser humano que veio a ser tem existência independente é problemático, pois de um modo ou de outro, ele e as substâncias sujeitas à geração e corrupção, dependem existencialmente de outras substâncias em ato pelo menos quanto à geração. Essa visão padrão da separação ontológica está tão contaminada pela existência independente que fica difícil compreendê-la de outro modo, embora conscientes dos impasses que ela possa acarretar.²³³

4. É implausível que Aristóteles não admitisse uma separação definicional. Isso atestam as várias passagens nas quais se verifica sua ocorrência (*De An.* 413b 14; 429a 12; 432a 20; 433b 25; *GC* 320b 25 e outras). Separar definicionalmente é um modo legítimo de separação? Arriscamos afirmar que sim, pois Aristóteles não estaria disposto a concebê-la se ele mesmo e o seu público não estivessem conscientes de sua legitimidade. É sobre a separação definicional

²³² Tradução de: “ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὄν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου [...]” (*Metaph.* $\Theta 8$, 1049b 24-26).

²³³ Morrison (1985a) e Angioni (2010) podem ser os trabalhos mais inovadores nesse sentido de ler a nota da separação em outra perspectiva distinta da noção de existência independente. Cf. MORRISON, Donald. Separation in Aristotle's *Metaphysics*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 3, p. 125-157, 1985a; ANGIONI, Lucas. Prioridade e Substância na *Metafísica* de Aristóteles. *Dois Pontos*, Curitiba, v. 7, n. 3, p. 75-106, abr. 2010. DOI [10.5380/dp.v7i3.14818](https://doi.org/10.5380/dp.v7i3.14818).

que pretendemos nos debruçar nesta tese, por ser essa a separação própria da forma, e pretendemos acrescentar a ela a separação peculiar operada pela razão ou pensamento. Ora, essa separação *lógico-racional*, associada com a prioridade definicional da substância, parece requerer a universalidade por meio da qual se constitui a definição.²³⁴ Seu status, portanto, é distinto do da separação ontológica que, vinculada com a prioridade ontológica, está diretamente associada com o indivíduo entendido como subjacente ontológico das demais categorias. Pelo que foi exposto, essa separação definicional que diz que um item *A* pode ser definido sem *B* por um enunciado em que *B* não está contido, mas *B* não pode ser definido sem *A*, pois seu enunciado inclui *A* como um de seus termos, foi discutida em abundância pelos intérpretes. É a partir das passagens não esclarecidas de *Metafísica* Δ8, H1 e *Física* II 1 de que a forma é separável *logô* (no dativo) que pretendemos compreender como isso que é formal seja separável segundo a razão ou a definição. É notório que Aristóteles não usa o termo *nous* e seus cognatos, mas *logô* para dizer que a forma é separável. *Nous* foi utilizado para permitir ao matemático uma separação pelo pensamento daquilo que *efetivamente* não pode ser separado. É necessário, portanto, que nossa investigação nesse tese, seja a respeito da expressão *kata ton logon* e sua possível combinação com o que significa separar *kata ton noun*.

5. Como visto, em Z1-3 Aristóteles apresenta dois sentidos fundamentais de substância: um entendido monadicamente e outro diadicamente. Considerando que a partir de Z3 a investigação do filósofo tende a ocorrer mais no nível diádico em que a forma é considerada maximamente *substância de*, mas também o composto detém certa importância, os modos de separação são próprios a cada um. A separação do composto é claramente ontológica, ele é algo determinado, mas a separação da forma de um composto determinado não poderá ser ontológica e sim racional. A separação disso que é formal não parece ser tão simples de compreender, pois a separação definicional aponta para o aspecto da universalidade. Contudo, Aristóteles deixa claro que a forma também é algo determinado (*tode ti*). De que modo é possível fazer convergir para a forma essa separação sem que ela perca sua determinação? Assumir, simplesmente, por um lado, a posição de que a forma é universal e, por outro, que ela é particular tem seus impasses e problemas de ambos os lados. É plausível admitir que a separação da forma seja compreendida, sem que ela seja só universal ou só particular, a partir da convergência do modo que Aristóteles diz que o matemático separa.

²³⁴ Para compreender melhor este aspecto da prioridade lógica da substância, conferir a tese de doutoramento do professor Gabriel Xavier. Cf. XAVIER, Gabriel Geller. *Τίς ἡ οὐσία; (Que é a substância?): o problema da substância a partir da última aporia de Beta da Metafísica de Aristóteles*. 2017. 179 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/185485>. Acesso em: mar. 2020.

6. Embora o Estagirita esteja consciente da sua crítica à separação, ele situa o problema dentro do seu próprio projeto hilemórfico metafísico. O exame sucinto da oitava aporia de B da *Metafísica* mostrou que Aristóteles, na prévia de B1, mas também no desenvolvimento de B4, levanta a questão sobre se existe “algo além da matéria” que seja inclusive uma causa por si ou não e se tal algo é separável, se é um ou mais de um em número bem como se existe algo além do composto. Tentamos argumentar que esse “algo além da matéria” seria a forma. Além disso, vimos também algumas divergências entre a prévia apresentada em B1 e o desenvolvimento do impasse em B4. Contudo, o problema de fundo permanece no mesmo horizonte filosófico: a separação dentro do hilemorfismo de Aristóteles, sobretudo no que diz respeito à forma. A ocorrência da terminologia da separação na prévia de B1 e sua ausência em B4 poderia ser a principal divergência que se poderia apontar. Tentamos argumentar que não se trata de um abandono da separação, mas em B4 ela reaparece com outra terminologia, qual seja, aquela que se dá a partir da preposição *para* e que, em B4, está direcionada em afirmar que existe algo *para to synolon*, isto é, à parte do composto que, como vimos, é justamente a configuração e a forma (*tên morphên kai to eidos*). Isso é assim porque Aristóteles admite que se não houver a substância (forma) e a matéria nada mais haveria, haja vista que os entes sensíveis são compostos de ambos. Desse modo, *para to synolon* seria a maneira que o filósofo quis dizer a mesma ideia presente na prévia de B1, a saber, que deve haver “algo além da matéria”, que é a forma e que seja separável. Por outro lado, é relevante questionar em que medida esse problema, mais do que ser propriamente aristotélico, também está voltado para o platonismo. Ora, as formas platônicas têm a pretensão de requererem uma primazia ontológica que, aos olhos de Aristóteles, não faz sentido. Embora na oitava aporia não apareça uma referência explicitamente direta que faça concluir que esse problema de fundo fosse estritamente platônico, é possível admitir que Aristóteles não tenha simplesmente criado um impasse sem um fundamento anterior que constituísse para ele e seus ouvintes um problema importante. Ora, parece que o problema de fundo encontra na sétima aporia o principal vínculo para se afirmar que o impasse se constitui a partir de questões para os platônicos, mas que foi assumido igualmente pelo Estagirita. Como visto no primeiro capítulo, os platônicos requeriam para as Formas uma prioridade ontológica, pois o item que sobrevivesse ao teste da co-destruição (*synanairesis*) era tido como mais substância e isso parece incluir também os gêneros. Outra clara observação que pode ser feita é que, embora em alguns momentos de seus textos Aristóteles tenha adquirido certa maturidade e desenvolvimento relativos a algumas de suas teses, o uso primitivo de *para* como nomenclatura para falar da separação permanece. Assim, o problema da forma separável já pode ser esboçado previamente na oitava aporia e que, conseqüentemente, será declinado melhor pelo filósofo a partir de seus apontamentos nos livros centrais da *Metafísica* (Z-H-Θ).

7. A forma aristotélica recebe em algumas passagens (*Metaph.* Δ8 e H1), como visto, a característica distintiva de ser *tode ti*, algo determinado, além da nota da separação (*chôriston*). Para ter a clareza da compreensão do que isso pode resultar na filosofia do Estagirita, procuramos ver o uso que essa expressão técnica pode ter e os desdobramentos aplicáveis na separação da forma. Vimos três sentidos principais de *tode ti* em algumas passagens do *corpus* os quais estão interligados: substancialidade, individualidade e forma (formalidade). Aristóteles não está disposto a abdicar da nota do *tode ti* para itens substanciais. Na verdade, toda substância é *algo determinado* em contraste com itens não-substanciais. Ora, se no livro Z (Zeta) o sentido de substância primeira é a forma, então a forma por ser substância é, conseqüentemente, determinada, assinalada, um *tode ti* em sentido próprio. Do mesmo modo, *tode ti* aponta para a individualidade em contraste com o universal. O individual ou particular, ao contrário, seria mais determinado pela forma em si mesma. Isso faz recair no problema acerca do princípio de individuação que coloca a pergunta se é a matéria ou a forma que torna os entes individuais. Além disso, como visto, esse aspecto do individual relativo à forma cria um verdadeiro impasse: se a forma é um *tode ti*, então ela é individual? Todavia, se Aristóteles admite que só existe o conhecimento e a definição do universal, em que medida é possível conhecer e definir a forma, haja vista ser ela *tode ti*, ou seja, individual e/ou determinada? Os sentidos vistos de *tode ti*, substancialidade, individualidade e formalidade, os quais constroem uma tríade indispensável, são essenciais para a compreensão da filosofia primeira de Aristóteles, bem como para tornar clara, de algum modo, a dimensão da separação da forma e os possíveis impasses que a envolvem.

8. É indiscutível que existe uma associação direta entre substância, essência, forma e definição. São quatro conceitos que se implicam mutuamente na filosofia primeira de Aristóteles. Desse modo, em Z3 Aristóteles supõe haver quatro candidatos aptos a receber o título de verdadeira substância, o subjacente, a essência, o universal e o gênero. No bloco Z4-6 ele analisa a essência do ponto de vista do discurso (*logikôs*) e isso significa dizer, entre outras coisas, que essa análise é relativa às definições e suas conseqüências lógicas, bem como algumas condições que o Estagirita apresenta para o correto uso da linguagem. A definição é um enunciado que explicita a essência (*Metaph.* Z4, 1030a 6-7). Por esta razão, tentamos mostrar alguns apontamos acerca da relação entre ambas em Z4-6, com vistas a esclarecer do que há definição e do que não há. No decorrer do texto desse bloco temático, Aristóteles chega à conclusão de que só há definição e essência de modo primeiro da substância e somente de modo secundário de compostos acidentais como, por exemplo, homem branco e de itens combinados como nariz adunco. Um ponto que tentamos evidenciar acerca da definição que expressa a essência, e da essência expressa na definição, é o fato de que Aristóteles se utiliza de dois termos que, por vezes, podem

significar a mesma coisa, mas nem sempre. *Logos* e *horismos* se situam no mesmo campo semântico e ora o filósofo usa *logos* para definição, mas também usa um termo mais específico e técnico, a saber, *horismos*. Toda definição é um enunciado, mas nem todo enunciado (*logos*) é uma definição em sentido próprio. Assim, a definição estrita, marcada no mais das vezes pelo termo *horismos*, é aquela que propõe como definível uma substância composta de matéria e forma, e que é um *tode ti*, e como definição a sua essência. O principal corolário acerca disso, além do fato de que a definição expressa a essência e, dito de outro modo, expressa a forma, é que em Z4-6 o termo que prevalece é *horismos* para falar sobre a definição estrita, aquela que aparece em sentido mais técnico. Talvez seja plausível construir alguma distinção entre *logos* e *horismos*, mas tal empreendimento poderá ser melhor aprofundado em uma pesquisa externa bastante específica fora do escopo desta tese. Ora, se a essência é expressa numa definição corretamente construída e se a mesma é a forma, ou seja, aquela que é eleita para receber o título de maximamente substância, recai-se novamente na dificuldade anteriormente apresentada. Pois, se a definição é do universal, e em Z4-6 a essência é relacionada com a definição e, além disso, Aristóteles chega a dizer que a forma é *tode ti*, isto é, individual e determinada, em que medida pode haver definição da forma e/ou da essência se esta for individual? E assim o impasse do ponto anterior é reapresentado.

9. Z10-11 são capítulos bastante densos, talvez os mais complexos, nos quais o filósofo ainda apresenta aspectos relativos à definição. Contudo, o foco principal é tentar responder qual a relação entre forma e matéria no que diz respeito ao enunciado definitório de uma substância. Tentamos argumentar, a partir de alguns trechos de Z10-11, que Aristóteles deseja favorecer a ideia segundo a qual a definição de uma substância composta deve mencionar apenas a forma de tal substância. Na verdade, embora essa seja a tese que o filósofo parece querer manter em Z10-11, vimos, igualmente, que o olhar que é direcionado para a substância composta é determinante para se estabelecer uma resposta satisfatória para essa questão. De acordo com o sentido que é dado à substância (matéria, forma ou composto) é que se poderia concluir se as partes materiais são ou não são partes da definição. Vimos que se substância for entendida como composto, a matéria constitui uma parte da substância composta e do seu enunciado definitório. Ao contrário, se substância é entendida como forma e, de fato, é desse modo que Aristóteles a concebe, a matéria não poderia ser tomada como uma parte do enunciado definitório. O aspecto da indefinição ou indeterminação da matéria torna-se um impedimento para que a questão seja resolvida a partir dela. Outrossim, tentamos elucidar que o modo a partir do qual se entende o composto pode como que determinar a relação entre forma e matéria na definição. Se ele, por um lado, é compreendido como composto de forma e matéria (*Metaph.* Z10, 1035a 23; Z11, 1036a 27), sua definição seria tomada numa perspectiva mais física. Por outro lado, se o

composto for assumido num sentido mais metafísico, ele deve ser considerado sem referência à matéria (*Metaph.* Z10, 1035a 6; 21). A plausibilidade em admitir que somente a definição nessa última perspectiva, a metafísica, é uma definição no sentido estrito se estabelece e seria a que Aristóteles estaria propenso a defender em Z10-11. A pureza da forma, portanto, favorece a compreensão de sua separabilidade haja vista que ela é considerada na definição que expressa a essência sem a porção de matéria que eventualmente envolve toda substância. Tal separação, embora não ocorra de fato ontologicamente, pode ser inteligida a partir do conhecimento, do pensamento, da razão e do raciocínio.

De posse desses corolários gerais da filosofia aristotélica e dos resultados dos capítulos precedentes, estamos prontos para discorrer acerca da forma (*to eidos*) e apresentar o modo pelo qual se pode melhor compreender sua separação *kata ton logon*. E, para tanto, tentaremos argumentar que a forma aristotélica, para além de ser interpretada como particular *ou* universal, é razoável assumir tanto a sua particularidade quanto a sua universalidade. Tentaremos mostrar, a partir de algumas passagens que corroborem essa interpretação, que Aristóteles está disposto a admitir ambos os aspectos para a forma e, desse modo, permitir que a sua separação *kata ton logon* faça sentido considerando seu aspecto particular e, ao mesmo tempo, universal. Isso permite, entre outras coisas, fazer convergir para a forma substancial tanto a prioridade ontológica quanto a prioridade lógica. Em seguida, com vistas a explicar a separabilidade *kata ton logon* da forma, será necessário discorrer em linhas gerais sobre a filosofia da matemática de Aristóteles. Isso nos conduz ao livro M da *Metafísica* como uma possível chave de leitura para a separação como um todo, ainda que indiretamente, na filosofia de Aristóteles. Percebemos que esse tratado, embora esteja voltado para a filosofia da matemática, foi negligenciado na literatura secundária a respeito da separação.²³⁵ Pensamos que ele seja importante por algumas razões. Primeiro, é um texto em que aparece como pano de fundo a querela com os platônicos tanto no sentido de saber se os entes matemáticos são substâncias como também sobre a separação. Segundo, dos tratados da *Metafísica* é o que há mais ocorrências da separação e seus cognatos (aproximadamente 50), entre sentidos positivos, negativos e neutros. Além disso, em M3 particularmente, há uma marcação muito persistente

²³⁵ Morrison (1985) se utilizou, sobretudo da passagem de M10, 1086b 16-19 para defender sua ideia de que as substâncias são separadas como itens particulares o são e não se debruçou sobre o contexto do livro M e o pano de fundo que há nele, qual seja, a querela com os platônicos. Katz (2017) utilizou um capítulo isolado (M2) para associar separação ontológica com prioridade ontológica. Spellman (1995), igualmente, não tomou M como um referencial teórico. Ela defende que a separação da substância seja separação em definição. Cf. SPELLMAN, Lynne. *Substance and Separation in Aristotle*. New York: Cambridge University Press, 1995. Em trabalhos mais iniciais, como o de E. De Strycker, sj (1955) também não há essa referência ao livro M. Este texto traz como vantagem a síntese que a separação é usada por Aristóteles para distinguir a ordem real da ordem lógica e tal distinção é a própria base da crítica à teoria das Ideias. Cf. DE STRYCKER, E. *La Notion Aristotélicienne de Séparation*. In: MANSION, Augustin. *Autour d'Aristote: recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*. Louvain: Publications Universitaires, 1955. p. 119-139.

do advérbio de modo *hê* e que pode determinar de modo relevante uma questão de método que pode ser de muita utilidade para nossos intentos. Isso se faz necessário para compreender o modo pelo qual Aristóteles concebe a separação dos entes matemáticos e, assim, em um último momento, tentarmos aplicar esse modelo de separação à forma aristotélica e verificar sua legitimidade.

4.2 A FORMA ARISTOTÉLICA: PARTICULAR *E* UNIVERSAL

Tem havido desacordo entre os intérpretes sobre essa querela tão antiga a respeito da forma aristotélica ser particular *ou* universal, de tal modo que ainda permanece uma questão em aberto. Como visto anteriormente, alguns apostam numa interpretação mais particular de *eidos* e outros defendem uma visão mais universal para ele. A questão não parece ser tão simples de ser solucionada e acreditamos que estamos longe de encontrar um consenso para esse problema. Contudo, em vista do que pretendemos argumentar acerca da separação da forma, faz-se mister apresentar algumas elucidacões sobre esse impasse e perceber em que medida a solução que apresentamos seja razoável para o ponto de discussão e responda às inquietações e dúvidas pertinentes.

O problema de fundo está pautado em duas ideias centrais na ontologia de Aristóteles, sobretudo a partir de afirmativas do filósofo no livro Z (Zeta) da *Metafísica*, mas também em outros textos. As duas ideias consistem em afirmar, primeiro, que a forma dos objetos sensíveis, sobretudo de espécies naturais, ou entes naturais, é particular, pertencente a cada ente única e exclusivamente. E que, além disso, tal forma é a substância primeira, isto é, a *ousia* por excelência. A segunda ideia consiste em afirmar, ao contrário, que a forma não seria particular, mas universal. Isso faz recair no impasse de que, se a forma é universal ela não seria substância, pois para o filósofo o universal não pode ser substância, como o sabemos pelos densos argumentos de Z13 da *Metafísica*. Se, por um lado, assume-se que a forma aristotélica é particular, como poderíamos justificar o pensamento de Aristóteles de que só há definição e conhecimento do universal? Por outro, se se assume que a forma é universal, como poderíamos justificar que ela seja a substância primeira dado que nenhum universal pode ser substância? Parece que para qualquer alternativa que se encaminhe, esbarra-se em um impasse para o conhecimento e para o entendimento claro da forma. Desse modo, a nossa tentativa de solucionar esse impasse é assumir que a forma aristotélica pode ser compreendida em ambas as perspectivas: ela é tanto particular quanto universal. É bem verdade que esta não é uma visão muito ortodoxa entre os comentadores e intérpretes de Aristóteles. Mas, ao nosso modo de

entender, ela constitui uma relevante saída para esse impasse, sobretudo em vista do nosso objetivo. Tentaremos mostrar de que modo isso pode ser sustentado.

Em primeiro lugar, vejamos como é possível sustentar e compreender o pensamento aristotélico de que a forma é particular. Na seção em que discorreremos acerca do *tode ti*, podemos perceber que a forma é dita particular a partir dessa perspectiva (*De An.* II 1, 412a 6-9; *Metaph.* H1, 1042a 28-29; Λ3, 1070a 9-13). Aristóteles parece que não estaria disposto, à primeira vista, a admitir o contrário dessa particularidade da forma. Para ele, a forma de alguém é particular, única e exclusivamente deste indivíduo. Além dessas passagens supracitadas, uma série de textos ou contextos atestam essa visão de que a forma é particular. Aristóteles afirma que a verdadeira substância, aquilo que permite dizer que um objeto ou um ente natural, embora sofra algumas mudanças, permaneça o mesmo é a forma, ou em outros termos, a diferença última, o que ele também chama de essência (*to ti ên einai*). É essa forma que é particular.²³⁶ Em Z7 ainda escreve Aristóteles: “Pela arte são geradas todas aquelas coisas cuja forma está na alma (chamo de forma a essência de cada coisa e a substância primeira)” (*Metaph.* Z7, 1032a 32b-2).²³⁷ É importante perceber que, nessa passagem, há uma clara alusão à particularidade da forma manifestada na expressão “cada coisa” (*hekastou*) o que corrobora a visão de que a forma seria particular. O artista tem em sua alma (mente) a forma de determinado objeto particular que deseja construir, por exemplo, uma casa, uma estátua ou uma ponte. Mas não considerados em geral, e sim uma casa individual, uma estátua individual de Zeus, uma ponte individual que liga um lado ao outro da cidade. Assim, ao chamar forma a essência de “cada coisa”, o filósofo deixa entrever que a forma é particular.

A propósito de uma substância natural, ainda em *Metafísica Z* (Zeta), Aristóteles alude a tal particularidade da forma, identificando-a novamente com a substância primeira:

É evidente também que a alma é a substância primeira, enquanto o corpo é matéria, e o homem ou o animal são o conjunto de ambos tomados universalmente; mas Sócrates e Corisco, se são também a alma, são sob dois aspectos (em um sentido, de fato, indica a alma e em outro o composto), mas se, ao contrário, são simplesmente esta alma e este corpo, do mesmo modo

²³⁶ Talvez os mais incisivos intérpretes que sustentam essa visão, entre outros, sejam Michael Frede e Günther Patzig (2001). Cf. FREDE, M.; PATZIG, G. *Il Libro Z della Metafisica di Aristotele*. Trad. Nicoletta Scotti Muth. Milano: Vita e Pensiero, 2001. De acordo com Berti (2010, p. 27), “essa individualidade está ainda implícita em *Metafísica Z*, onde Aristóteles identifica, a ‘substância primeira’ (*protê ousia*) com a forma, porque esta é a causa da substancialidade dos compostos. Isso vale tanto para os objetos artificiais, como para as substâncias naturais”. Cf. BERTI, Enrico. A alma é, para Aristóteles, individual? *Hypnos*, São Paulo, n. 24, p. 24-36, 1º semestre 2010. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/47/47>. Acesso em: 15 jan. 2024.

²³⁷ Tradução de: “ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν)” (*Metaph.* Z7, 1032a 32b-2).

que se comporta o universal assim também se comportará o individual (*Metaph. Z11, 1037a 5-10*).²³⁸

A composição de forma e matéria (composto), ou de alma e corpo, vale tanto para o que é tomado universalmente (homem ou animal) quanto para o que é tomado particularmente ou individualmente (Sócrates e Corisco). Sócrates não tem a mesma forma (alma) de Cálias, ao contrário, cada um tem a sua própria essência, embora compartilhem a forma enquanto entes pertencentes à mesma espécie humana, ou seja, ambos têm alma racional. Na passagem, há um claro paralelismo entre universal e particular, ou seja, o que acontece no nível universal também ocorre no nível individual. Assim, a alma no nível universal é a substância primeira, isto é, a forma; o corpo é a matéria e o homem (espécie) ou o animal (gênero) é o composto. Isso também ocorre no nível particular, pois a alma única de alguém é a deste indivíduo; o corpo único de uma pessoa é a matéria dela; e o sínolo único, Sócrates, ou Corisco, é o composto individual. A passagem quer evidenciar esse paralelismo e isso, de antemão, já pode fornecer elemento suficiente para dizer que tal paralelismo pode endossar a visão de que a forma aristotélica é universal e particular. É evidente que tal paralelismo não justifica por si só essa visão, mas se o filósofo se propôs a fazê-lo nessa passagem acima de Z11, ele teria boas razões para endossar essa posição. E uma dessas razões pode se encontrar no fato de que não há, para ele, conhecimento de coisas particulares tampouco definição delas. O conhecimento e a definição sempre são do universal.

Além dessa evidência textual em Z11 para a particularidade da forma, há uma célebre passagem em Λ5 em que Aristóteles parece sustentar que as causas de um objeto concreto são próprias de tal objeto e, nesse sentido, é relevante ver como esse texto se apresenta.

Também das coisas que pertencem à mesma espécie as causas são diversas, não diversas pela espécie, mas pelo fato de que dos indivíduos cada uma delas é diferente (*tôn kath'hekaston allo*), a tua (*hê te sê*) matéria, a tua forma e a tua causa motora e a minha (*kai hê emê*) são diferentes, enquanto pela definição universal são idênticas (*Metaph. Λ5, 1071a 27-29*).²³⁹

Essas são talvez as linhas mais paradigmáticas que endossam a visão da forma particular no pensamento aristotélico. O filósofo pretende discutir, desde Λ4, de que modo os princípios e causas das coisas são os mesmos e de que modo são diversos. Grosso modo, as causas e

²³⁸ Tradução de: “δῆλον δὲ καὶ ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἢ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὁ δ' ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῷον τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου· Σωκράτης δὲ καὶ Κορίσκος, εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ Σωκράτης, διττόν (οἱ μὲν γὰρ ὡς ψυχὴν οἱ δ' ὡς τὸ σύνολον), εἰ δ' ἀπλῶς ἡ ψυχὴ ἦδε καὶ <τὸ> σῶμα τότε, ὥσπερ τὸ καθόλου [τε] καὶ τὸ καθ' ἕκαστον” (*Metaph. Z11, 1037a 5-10*).

²³⁹ Tradução de: “καὶ τῶν ἐν ταῦτῳ εἶδει ἕτερα, οὐκ εἶδει ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἢ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινήσαν καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταῦτά” (*Metaph. Λ5, 1071a 27-29*).

princípios são diversos para cada coisa, porém, ao mesmo tempo, são as mesmas por analogia ou universalmente quando pertencentes à mesma espécie. Note-se que na passagem o uso tanto da primeira quanto da segunda pessoa singular sugere pensar na origem oral do trecho. Esse detalhe, à primeira vista irrisório, pode na verdade exprimir do modo mais básico possível a particularidade da forma. Ou seja, a matéria de alguém, isto é, o seu corpo, é diferente da matéria de outra pessoa (corpo dela), e a sua causa eficiente ou motriz, que é o seu pai, é diferente da de outra pessoa (pai dela), assim também a forma de alguém (alma) é diferente da forma de outro indivíduo. No entanto, observe-se o que ele diz no início do trecho: as causas são diversas, não diversas pela espécie. Tais causas são diversas em número, isto é, como indivíduo, pois enquanto espécie todos pertencemos à espécie humana. Em suma, a passagem pode ser uma evidência das formas particulares.

Contudo, se considerarmos o contexto e sobretudo o final do trecho, isso pode corroborar não somente que a forma é particular, mas também sua universalidade a partir da perspectiva da espécie. Particularmente/individualmente, considerando cada ente natural ou artificial numericamente distinto, cada um tem sua causa e seu princípio individual. Tomando como exemplo uma pessoa determinada, um *tode ti*, Sócrates: ele tem sua matéria própria que é o seu corpo; dispõe da sua causa motora, isto é, aquilo que lhe propiciou o movimento que, para Aristóteles, seria seu pai; dispõe também de uma forma que é somente sua, isto é, no caso de um ser vivo como ele, sua alma individualizada. Mas, ao mesmo tempo, outras pessoas como Cálías, Corisco, Aristóteles, Maria, Ana e tantos outros compartilham a mesma definição e, nesse sentido, a forma deles e de todo ser humano vivente, enquanto membros de uma única espécie, é universal, pois suas causas são comuns bem como sua definição, mas, como diz o filósofo, somente por analogia. Aristóteles atesta, ainda em $\Lambda 5$, que das coisas individuais a sua causa é uma coisa individual e que ser humano tomado universalmente tem como causa o ser humano universal, mas, note-se, não existe isso que chamamos de ser humano universal (1071a 20-22), o que existem são pessoas individuais e particulares, numericamente diferentes que, juntas, compartilham da mesma definição por pertencerem à mesma espécie. E, nesse sentido, a forma é particular, pois a de alguém é diferente da de outro alguém, mas como membros pertencentes à mesma espécie, ambos têm a mesma forma e isso seria o mesmo que dizer que ela também é universal.²⁴⁰

²⁴⁰ A respeito dessa passagem de $\Lambda 5$, a nota e comentário de Berti (2017) é relevante. Ele ressalta que o ponto não é entre uma causa individual/particular e uma causa comum, “mas entre uma causa única do número e uma causa única das espécies: a passagem em questão decide que a forma, por exemplo, a alma é diferente em número, mesmo se única, ou seja, idêntica pela espécie” (Berti, 2017, p. 538, tradução nossa). Cf. BERTI, Enrico. *Aristotele: Metafisica com testo greco a fronte. Traduzione, introduzione e note di Enrico Berti*. 1. ed. Bari: Editori Laterza, 2017. Citando também essa passagem de $\Lambda 5$, Gabriele Galluzzo (2013) concorda que a tua forma seja numericamente distinta da minha. Mas essa distinção numérica só ocorre, segundo ele, por causa da matéria, de

Além dessas passagens, há uma evidência textual atestada em vários lugares no *corpus* e que também é distintiva para a concepção da forma particular: todas as vezes em que Aristóteles caracteriza a forma como *tode ti* e, conseqüentemente, com um indivíduo único em sentido numérico, isto é, como algo determinado. Para citar apenas duas dessas evidências e não sermos exaustivos sobre esse ponto já discutido anteriormente, tomemos, em primeiro lugar o livro Θ (Theta) da *Metafísica* em que Aristóteles diz: “Nas coisas em que o predicado é uma *forma e algo determinado*, o subjacente último é matéria e substância entendida como matéria” (*Metaph.* Θ7, 1049a 34-36, grifo nosso).²⁴¹ Discorrendo acerca do subjacente (*to hypokeimenon*), Aristóteles atesta que, em certo sentido, ele significa *tode ti* e em outro sentido não. O subjacente significa *tode ti* quando o que se predica são afecções ou acidentes e, desse modo, o subjacente é substância que é *tode ti*. Lembremos que essa nota é distintiva das substâncias (Z3). Ao contrário, o subjacente não significa *tode ti*, como diz Aristóteles nas linhas 34-36 acima, quando o predicado for a forma, pois esta é que é justamente o *tode ti*, que se identifica também com a essência. Nesse caso, o *tode ti* é a forma e o subjacente será a matéria ou a substância considerada como matéria. Também em Λ3 a forma aparece como *tode ti*: “A substância pode ser de três modos: a matéria que pode ser algo determinado por assim aparecer [...]; a *natureza a qual é algo determinado* e um certo estado; em terceiro, aquela resultante destas, isto é, a substância individual, como Sócrates ou Cálías” (*Metaph.* Λ3, 1070a 9-13, grifo nosso).²⁴² Claramente aqui o termo *physis* refere-se à forma. Isso retoma, em certa medida, o que Aristóteles já dissera em Z (Zeta), a saber, que a substância se diz como matéria, como forma e como composto. E é a forma que é particular, determinada e única. Todas essas evidências atestam e corroboram, por assim dizer, a visão que tenta responder à questão se a forma é particular ou universal. Por essas passagens parece ficar claro que Aristóteles pretende endossar a particularidade da forma.²⁴³ Contudo, existe uma dificuldade ou um impasse que

tal modo que, o que torna as formas individuais/particulares é a matéria. “Ainda insisto que só podemos falar de formas numericamente diferentes quando levamos em conta as diferentes partes da matéria em que as formas existem. As formas, portanto, não são particulares por si mesmas, mas são tornadas particulares pela matéria, que é outra maneira de dizer que são elas mesmas universais, isto é, entidades repetíveis” (Galluzzo, 2013, p. 242, tradução nossa). Cf. GALLUZZO, Gabriele. Universals in Aristotle’s *Metaphysics*. In: CHIARADONNA, Riccardo; GALLUZZO, Gabriele (Eds.). *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizioni Della Normale, 2013. p. 209-253.

²⁴¹ Tradução de: “ὅσα μὲν οὖν οὕτω, τὸ ἔσχατον οὐσία· ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀλλ’ εἰδός τι καὶ τότε τι τὸ κατηγορούμενον, τὸ ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὑλική” (*Metaph.* Θ7, 1049a 34-36).

²⁴² Tradução de: “οὐσίαι δὲ τρεῖς, ἡ μὲν ὕλη τότε τι οὕσα τῷ φαίνεσθαι [...] ἡ δὲ φύσις τότε τι καὶ ἕξις τις εἰς ἣν ἔτι Τρίτη ἢ ἐκ τούτων ἢ καθ’ ἕκαστα, οἷον Σωκράτης ἢ Καλλίας” (*Metaph.* Λ3, 1070a 9-13).

²⁴³ Entre os proponentes das formas individuais estão Whiting (1986) e Irwin (1988) os quais defendem que a forma não coincide totalmente com a substância sensível, pois as formas individuais incluem a matéria próxima de uma substância sensível, mas exclui sua matéria última; Sellars (2014) que acredita que a forma individual é a própria substância individual concreta; Frede e Patzig (2001) que sustentam que a forma não inclui nada de matéria e, conseqüentemente, não se identifica com as substâncias sensíveis. Nesta última perspectiva também se destacam Michael Frede (1987), Charlotte Witt (1989) e Berti (2004).

pode minar essa posição e consiste no fato de que não há conhecimento e definição de coisas particulares ou individuais. A esse propósito, a tese aristotélica é que só há conhecimento e definição do universal e, nesse sentido, se as formas são particulares não haveria conhecimento e definição delas. Assim, vejamos algumas evidências que podem favorecer a visão de que a forma seria universal.

Não para decepção do leitor de Aristóteles, mas para sua admiração e perplexidade com vistas a mergulhar nos meandros de sua filosofia, é possível também encontrar o Estagirita, de certo modo, favorecer a visão de que as formas são universais ou dar margem para seus intérpretes chegarem a essa conclusão. A principal tese aristotélica que sustentaria essa perspectiva, como dissemos, é o fato de que não há conhecimento e definição do particular. Ora, se as substâncias primeiras são o objeto primeiro de conhecimento e se elas têm a prioridade gnosiológica e definicional (Z1, 1028a 34-b 2), as formas devem ser também universais, pois elas é que são a substância primeira por excelência. Em *Metafísica* Z10, Aristóteles parece deixar entrever essa questão: “Existem, portanto, partes seja da forma (chamo forma a essência) seja do composto, isto é, do composto da forma e da própria matéria. Mas são partes da definição somente as partes da forma, e a definição é do universal” (*Metaph.* Z10, 1035b 32-1036a 1).²⁴⁴ Aqui interessa, sem perder o contexto no qual a passagem se insere na sua associação entre forma e definição, o fato de que a definição para Aristóteles sempre é do universal. O aspecto presente em um enunciado definitório o qual expressa a essência é sempre um aspecto voltado para o universal, ou em outros termos, para aquilo que é comum a muitos. Nessa perspectiva parece ser necessário perceber o que Aristóteles entende aqui por universal. Quando tomamos sua célebre definição do universal presente, por exemplo, no *De Interpretatione*, encontramos ele o caracterizando como, de fato, aquilo que é comum em oposição ao individual. “Dentre as coisas”, afirma o filósofo, “umas são universais e outras individuais. Chamo universal àquilo que pela sua natureza é predicado de diversas coisas e individual aquilo que não o é: o homem, por exemplo, é um universal, enquanto Cálías é um indivíduo” (*Int.* 7, 17a 38-b 1).²⁴⁵ A partir da doutrina base de *Categorias*, nestas linhas estamos igualmente, por assim dizer, diante de instâncias lógicas que correspondem às substâncias

²⁴⁴ Tradução de: “μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἶδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἶδους καὶ τῆς ὕλης <καὶ τῆς ὕλης> αὐτῆς. ἀλλὰ τοῦ λόγου μέρη τὰ τοῦ εἶδους μόνον ἐστίν, ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου” (*Metaph.* Z10, 1035b 32-1036a 1).

²⁴⁵ Tradução de Ricardo Santos (2016) com modificações. Tradução de: “Ἐπεὶ δὲ ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, – λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μὴ, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον” (*Int.* 7, 17a 38-b 1). Cf. ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Tradução, introdução e notas de Ricardo Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2016. Esta mesma definição de “universal” está presente nas *Partes dos Animais*: “Mas os universais são comuns: pois designamos ‘universal’ aquilo que se atribui a vários” (*PA* I 4, 644a 27-28). Tradução de Lucas Angioni. Cf. ANGIÓN, Lucas. Aristóteles: *As Partes dos Animais* Livro I. Tradução e comentário. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 9, n. especial, 1999. Cf. também *Metaph.* Z16, 1040b 25-26.

individuais ou primeiras (Cálias, Sócrates etc.) e às substâncias segundas (homem, animal) que são espécies e gêneros. Aristóteles reconhece que o universal é aquilo que é comum a várias coisas: ser humano, por exemplo, é universal no sentido de que é associado a uma pluralidade: você, eu, Cálias, Sócrates todos compartilhamos de características próprias, as de ser humano. O mesmo se pode dizer de animal, pois este é comum a uma pluralidade ainda maior de entes: além dos seres humanos, outros tantos animais de infindáveis espécies compartilham as características próprias do gênero animal: cachorros, gatos, cobras, aranhas, dentre outros.

Assim, é somente disso que Aristóteles está denominando de “universal” que há definição e conhecimento, de tal modo que, dos indivíduos particulares não é possível haver definição e, quando há, ela sempre ocorre no universal. Se pretendêssemos apresentar uma definição correta de Cálias não a poderíamos fazer sem dizer, no seu enunciado definitório que expresse sua essência, que ele é *animal bípede dotado da capacidade de raciocinar*. Neste enunciado, com efeito, está expressa uma definição universal que pode aplicar-se, outrossim, a todos os indivíduos pertencentes à espécie humana, mas não a outras espécies, pois há inúmeras espécies do gênero animal que não são bípedes. Em *Metafísica* Z12, com efeito, Aristóteles chega a dizer que essa definição não estaria correta considerando as vias de divisão (*diairesis*), pois a divisão relativa à bípede não é *dotado da capacidade de raciocinar*, mas seria algo relativo aos pés. No entanto, fornecemos esse enunciado subtraindo desse aspecto da divisão, para tentar justificar que a definição, mesmo de um indivíduo determinado, considera algo de universal no seu enunciado.

A passagem de Z10 que vimos acima reitera esse aspecto de que a definição é do universal assim como o conhecimento. E se as substâncias primeiras são o objeto primeiro do conhecimento e da definição, conforme Aristóteles coloca em Z1, e se a forma é a essência e a *ousia* primeira, só pode haver conhecimento e definição da forma e, conseqüentemente, esta seria também universal. Outro fator que corrobora essa hipótese de a forma ser universal é o fato de Aristóteles, em *Metafísica* Z15, dedicar um grande espaço para justificar a tese de que os indivíduos (ou os particulares) não são definíveis. No início de Z15, o filósofo explica que a substância é de dois diferentes significados: composto (*to synolon*) e “aquilo que exprime a definição”.²⁴⁶ Esta última expressão (*ho logos*) é um sinônimo claro de *eidos* considerando não somente o contexto em que ele está inserido, mas também a explicação que o próprio Aristóteles fornece adiante. Assim, o composto é a substância constituída da união de matéria e forma

²⁴⁶ Essa expressão é a tradução do italiano “*ciò che esprime la definizione*” de Berti (2017, p. 321). No texto grego vem a expressão “*ὁ λόγος*”. As traduções, nesse sentido, são variáveis. Angioni (2005) traz “definição”, Ross (1924) opta por “*the formula*” enquanto Reeve (2016) coloca “*the account*” e Martínez (1994) traduz como “*la forma*” seguido por Reale (1993). Acreditamos que, nesse contexto, *ho logos* é claramente um sinônimo ou um outro modo de dizer *eidos*, forma. O mesmo ocorre quando Aristóteles usa *physis* que também pode ser *eidos* de acordo com o contexto.

enquanto o outro significado é a substância no sentido de forma como tal que exprime a definição em geral. Aristóteles explica, desse modo, que todas as substâncias entendidas como composto estão sujeitas à geração e à corrupção e, como se sabe, essa tese é retomada de Z8, 1033b 17-19. Da forma, ao contrário, não há geração tampouco corrupção, pois não se gera a essência (forma) da casa, por exemplo, mas somente o ser de uma casa determinada. A essência da casa é a forma da casa da qual há definição; o ser desta casa é a casa individual, assinalada, determinada como conjunto de forma e matéria. A casa gerada é determinada casa individual, construída com estes tijolos e estas pedras em determinado lugar e tal casa pode vir a ser destruída por um terremoto ou vendaval. O Estagirita coloca esse preâmbulo para, enfim, afirmar: “Disto também se segue que não há definição ou demonstração de substâncias sensíveis, que são individuais, porque têm matéria, cuja natureza é tal que elas podem ser ou não ser; portanto, substâncias deste tipo, que são individuais são todas corruptíveis” (*Metaph.* Z15, 1039b 27-31).²⁴⁷ A matéria e sua natureza potencial é o motivo pelo qual as coisas particulares não podem ser definidas. E se elas não podem ser definidas e também não conhecidas, a forma não poderia ser particular, pois se for não pode ser definida já que pertence a um ente individual que também é composto de matéria. Desse modo, restaria aos leitores de Aristóteles assumir que a forma é universal.²⁴⁸

Contudo, essa visão também apresenta um impasse e ele vem expresso a partir do que o próprio Aristóteles argumenta em Z13: nenhum universal pode ser substância. E, dessa maneira, a forma não poderia ser universal, pois ela é a substância primeira conforme argumenta o filósofo em vários lugares do próprio livro Z (Zeta) e além dele (*Metaph.* 1032b 1-2; 1033b 17; 1050b 2). Como mencionamos anteriormente, isso recai no famoso dilema de Lesher: A) Nenhum universal é substância; B) A forma é um universal; C) A forma é o que é mais verdadeiramente uma substância.²⁴⁹ A proposição A) está de pleno acordo com Z13, mas

²⁴⁷ Tradução de: “διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔτε ὀρισμὸς οὔτε ἀπόδειξις ἔστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μὴ διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν” (*Metaph.* Z15, 1039b 27-31). Ver também *Metaph.* Z10, 1036a 2-6 em que é dito não haver definição do composto como, por exemplo deste círculo ou de um círculo individual.

²⁴⁸ O raciocínio dessa posição, em síntese, é bem resumido por García-Lorente (2018): “Se a definição é do universal, como Aristóteles disse no capítulo 10 (de Z) que é dedicado à definição (*ho de logos esti tou katholou*), e a forma é o objeto de definição, a forma há de ser universal. Esta ideia é a base que justificaria uma teoria da forma universal” (García-Lorente, 2018, p. 475, tradução nossa). Cf. GARCÍA-LORENTE, José Antonio. El estatuto de la forma en el libro Z de la *Metafísica*. *Anuario Filosófico*, Pamplona, v. 51, n. 3, 2018, p. 461-483. DOI [10.15581/009.51.3.461-483](https://doi.org/10.15581/009.51.3.461-483). Disponível em: <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-filosofico/article/view/34267/29092>. Acesso em: 17 nov. 2023.

²⁴⁹ LESHER, James H. Sobre Forma, Substância e Universais em Aristóteles: um dilema. In: ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles*: textos selecionados. São Paulo: Odysseus, 2009. p. 235–246. Entre os proponentes das formas universais podem ser mencionados Loux (1991), Lewis (1991), Wedin (2000) que, sinteticamente, argumentam que as formas são universais exatamente no mesmo sentido em que são as espécies e os gêneros; Driscoll (1981), Code (1984), Galluzzo (2013) os quais defendem que as formas são universais, mas não à maneira das espécies e gêneros.

colapsa brutalmente com C), dado que, se nenhum universal é substância, como pode se dizer que a forma é substância se se assume que ela é universal? Aristóteles em Z13 pretende continuar o exame dos sentidos de substância colocados anteriormente no início de Z3. Todavia, como as Formas platônicas para o Estagirita são universais, ele pretende, igualmente, construir sua crítica e atacar a teoria das Formas de seu mestre. Para isso, ele desenvolve uma série de oito argumentos que colocam por terra a tese de que o universal é substância. Evidentemente que não analisaremos todos os argumentos aqui, mas a partir do primeiro deles, é relevante perceber o fio condutor da argumentação. O filósofo diz:

Parece impossível que qualquer coisa daqueles chamados universais seja substância. Com efeito, a substância primária de cada coisa é própria de cada coisa, ou seja, não pertence a outro, enquanto o universal é comum; pois isso é chamado de universal, aquilo que por natureza pertence a muitas coisas. Qual será, então, a substância? Na verdade, ou é de todas as coisas às quais pertence, ou de nenhuma. Mas não é possível que seja de todas, e se for de uma, as outras também serão esta coisa. De fato, todas as coisas das quais a substância é uma e a essência é uma, também são uma só coisa. Além disso, aquilo que não é predicado de um subjacente é chamado substância, enquanto o universal é sempre dito de algum subjacente (*Metaph.* Z13, 1038b 8-16).²⁵⁰

Já estamos como que familiarizados com a definição do universal que é a mesma apresentada no *De Interpretatione* 7. Entre outros pontos, o universal não pode ser substância pelo fato de que a substância constitui a essência que é própria de cada coisa e que, dito de outro modo, não pertence a nenhum outro. De que, portanto, o universal seria substância já que, por definição, ele é comum a muitos? As opções que o filósofo apresenta são todas rejeitadas. Com efeito, não é possível que seja substância de todas as coisas, pois a essência é própria de cada coisa; se ele for substância de uma só coisa isso também é impossível, pois todas as demais coisas das quais o universal se predica devem, necessariamente, reduzir-se a esta única coisa. E, além disso, a substância, como fica claro não é dita de nenhum subjacente, mas não o universal, pois ele sempre necessita de um subjacente ou de muitos a partir dos quais se predique.

Ora, diante disso o leitor de Aristóteles se encontra perante um verdadeiro impasse para o qual, à primeira vista, não parece haver solução. Se, por um lado, a forma for particular esbarra-se na questão de que não há definição e conhecimento de coisas particulares por causa da porção de matéria presente em cada ente individual. E, além disso, forma e definição se

²⁵⁰ Tradução de: εἰκοι γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὅτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων. πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστω, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλω, τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν. τίνος οὖν οὐσία τοῦτ' ἐστὶ; ἢ γὰρ πάντων ἢ οὐδενός, πάντων δ' οὐχ οἷόν τε· ἐνός δ' εἰ ἐστὶ, καὶ ἄλλα τοῦτ' ἐστὶ· ὧν γὰρ μία ἢ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἓν, καὶ αὐτὰ ἓν. ἐτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται ἀεί (*Metaph.* Z13, 1038b 8-16).

identificam dado que toda definição expressa a essência, ou seja, expressa a forma. Se, por outro lado, abdicando dessa tese e assumindo que a forma é universal, então ela não poderá ser substância, pois nenhum universal é substância e isso colapsa com a afirmação de que Aristóteles entende forma por substância primeira. Ou seja, cria-se uma autêntica aporia, dado que para cada tese defendida há um impasse a ser solucionado. Então, a pergunta se impõe: a forma aristotélica é particular *ou* universal? Com vistas aos objetivos que pretendemos alcançar, é preferível propor não uma disjunção dizendo que a forma é uma *ou* outra coisa, particular *ou* universal. Mas tentar confluir para este princípio metafísico ambos os aspectos, tanto o particular quanto o universal, de tal modo que, a forma seria ambas as possibilidades, uma *e* outra.

É bem verdade que esta posição não é muito ortodoxa entre os intérpretes de Aristóteles. A grande maioria deles vai ou para um lado ou para o outro da questão. O que pretendemos propor é uma via de equilíbrio assumindo tanto o particular quanto o universal, cômicos, no entanto, dos prováveis problemas. Parece claro que Aristóteles não deixou a questão resolvida e, como visto, é difícil sustentar uma ou outra posição, embora os estudiosos do Estagirita o façam com maestria. Por um lado, à guisa de resumo, já vimos uma série de passagens nas quais Aristóteles apresenta que a forma é particular, sobretudo a partir da característica de ser *tode ti* e isso implica, necessariamente, em algo único, individual e determinado (*Metaph.* Δ8, 1017b 24-26; Z3, 1029a 27-30; Θ7, 1049a 35-36; Λ3, 1070a 11-12; *GC* I 3, 318b 32). Além disso, pode-se sintetizar essa posição de que as formas podem ser particulares com duas razões. A primeira é o testemunho de *Metaph.* Λ (Lambda), como visto, de uma teoria das formas individuais, pois as causas próximas dos indivíduos devem ser individuais/particulares. A segunda são os densos argumentos de Z13. Por outro lado, há três principais razões para dizer que Aristóteles pensa nas formas como universais. Em síntese, a primeira delas é que tais formas são predicadas de substâncias individuais e, como tais, são universais. Testemunho disso é a doutrina das *Categorias* (5, 2b 29ss) em que forma e gênero são referidas como coisas predicadas e, dado que ser predicado de muitas coisas é ser universal, segue-se que as formas seriam universais. A segunda razão é o fato, como visto, de que a forma como objeto de conhecimento é universal e, por último, a forma como objeto de definição também é universal. Como conciliar, assim, esses dois braços da questão?

Inicialmente, vamos considerar um exemplo de um artefato, ou um ente fabricado, para tentarmos entender de que modo é possível conciliar a forma na particularidade e na universalidade. Em seguida, tentaremos transpor o entendimento para os entes naturais que são, por assim dizer, o interesse de Aristóteles na sua filosofia primeira, embora ele se utilize constantemente de exemplos a partir de artefatos. Assumamos, então, a seguinte proposição:

esta mesa, a partir da qual escrevo, tem uma forma que é individual (particular) e universal. O que isso significa? Que a forma desta mesa é única para esta mesa e, ao mesmo tempo, é comum a várias mesas, que é e não é a mesma forma daquela mesa e de outras mesas. Embora em nenhum lugar do *corpus* Aristóteles afirme peremptoriamente que esta mesa tem duas formas, é plausível assumir que a posição implícita em seus textos é de que esta mesa tem uma forma particular e universal. Particular porque sua forma pertence única e exclusivamente a esta mesa e, neste aspecto a forma *qua* essência é particular, pois a essência é individual. Universal na medida em que a forma, por um aspecto, é espécie e *qua* espécie é universal dado que tantas outras mesas como que compartilham dessa forma. Além disso, é tal aspecto universal que permite apresentar uma definição e conhecer a mesa *qua* mesa e, dessa maneira, uma provável definição poderia ser a seguinte: “*móvel formado por uma superfície horizontalmente assentada em um ou mais pés*”. Mas essa definição pode ser defeituosa se se pensa que cama também é um “*móvel formado por uma superfície horizontalmente assentada em um ou mais pés*”. Isso poderia ser resolvido se acrescentássemos à definição de mesa o diferencial relativo à superfície que, no caso, poderia ser “*rígida*”. Alguém poderia objetar a esse respeito que, nesse caso, disponha-se de duas formas em um mesmo ente. Contudo, não são duas formas que estão envolvidas aqui, mas apenas uma forma que, por um aspecto, é universal na perspectiva que pode ser pensada e inteligida e, por outro, é particular.²⁵¹

Transpondo essas colocações para um ente natural, o princípio de aplicação é o mesmo. Assumamos, assim, a seguinte proposição: este gato (João) tem uma forma que é individual (particular) e universal. Isso, dito de outro modo, significa que a forma deste gato de nome João é única (particular) para ele e, ao mesmo tempo, é comum a todos os outros gatos, que é e não é a mesma forma daquele gato João e de outros gatos. A forma é particular/individual porque pertence única e exclusivamente ao gato João que o torna um ente natural único dentro do grupo maior das várias espécies de felinos. E, ao mesmo tempo, tal forma é universal *qua* espécie dado que tantos outros gatos compartilham tal forma. E, além disso, o conhecimento e a definição se dão, também nesse caso, mediante o aspecto universal. Assim, talvez pudéssemos definir da seguinte forma: “*animal felino quadrúpede de unhas retráteis*”. Tal definição não está totalmente correta, dado que há uma série de animais felinos quadrúpedes com unhas retráteis que não são gatos como, por exemplo, o leão, a onça pintada e outros embora

²⁵¹ R. D. Sykes (1975) justifica esse ponto a partir do seguinte tipo de analogia: “Suponhamos que John, que é um banqueiro, seja escrupulosamente honesto em todos os seus negócios oficiais como banqueiro, mas que na vida privada ele seja frequentemente desonesto. Quando perguntados se John é honesto, podemos responder que John como banqueiro é honesto, mas como particular não é honesto. Ao dar esta resposta, não nos contradizemos, nem sugerimos que existam dois Johns, um John honesto e um John desonesto” (Sykes, 1975, p. 327, tradução nossa). Cf. SYKES, R. D. Form in Aristotle: universal or particular? *Philosophy*, Cambridge, v. 50, issue 153, p. 311-331, 1975. DOI [10.1017/S0031819100025146](https://doi.org/10.1017/S0031819100025146).

pertençam ao grupo dos felinos. Talvez isso fosse solucionado acrescentando o diferencial “doméstico” no enunciado: “*animal felino doméstico quadrúpede de unhas retráteis*”. Entenda-se que não se trata de duas formas distintas em um único ente natural, mas dois aspectos considerados particular e universalmente na mesma substância. Isso também se alinha quando a substância é, por exemplo, Sócrates. Ele tem sua forma única, distinta numericamente, mas por outro aspecto, considerado *qua* espécie tem uma forma universal, pois tantas outras pessoas compartilham da mesma definição que é dada a ele e, nessa perspectiva, a forma é também da espécie. A forma de Sócrates é diferente da forma (alma) de Cálías e, graças a esse fato, é evidente que cada indivíduo vive uma vida própria, com uma história e biografia próprias. Mas, ao mesmo tempo, embora com uma alma única, Sócrates, Cálías e todas as pessoas dentro da espécie humana compartilham a forma *qua* espécie e, nesse sentido, na forma aristotélica confluem tanto a particularidade que, entre o que já foi visto, determina o aspecto ontológico da substância, quanto a universalidade que envolve o aspecto gnosiológico, definicional e lógico enquanto forma e essência inteligida somente no nível do pensamento. Dito de outro modo, é notável a confluência da prioridade ontológica e da prioridade lógica da substância aristotélica *qua* forma.

Contudo, essa posição de que a forma é particular e universal, embora seja possível de sustentá-la, não está isenta de dificuldades. E pode parecer, assim, que a principal dificuldade em mantê-la como saída para essa questão seja o fato de que ela pode violar as regras de identidade. Afirmar que a forma desta mesa, ou a forma de Sócrates é individual é dizer que não é a mesma forma de outras mesas e de Cálías ou Platão. Mas dizer que ela é universal é o mesmo que dizer que é a mesma forma daquela mesa e de outras bem como daquela pessoa e de outras. Em síntese, dizer que a forma desta mesa, ou de Sócrates, é tanto particular quanto universal é dizer que não é a mesma forma e também que é a mesma forma daquela mesa e de Cálías *qua* espécie. Como observa Sykes (1975), parece haver, desse modo, uma quebra nas regras de identidade das formas. Mas também, é bem verdade, que essa consideração lógica não impede de dizer que a forma desta mesa, ou de Sócrates, é universal tampouco impede de afirmar que ela é particular. Essa consideração lógica “nos impede de dizer que uma e a mesma forma é ambas particulares e universais” (Sykes, 1975, p. 328, tradução nossa). São dois aspectos presentes na mesma coisa: um ontológico e outro gnosiológico ou definicional (lógico). O primeiro aponta necessariamente para o *tode ti*, um ente particular, presente no mundo, único, distinto numericamente de outro ente; o segundo permite conhecer e estabelecer uma definição assertiva a seu respeito. Nesse sentido, é importante ressaltar que um ente particular somente poderia ser pensado ou definido em sua universalidade, já que sua forma particular não pode ser definida a não ser universalmente. E, nesse sentido, apenas compostos

particulares poderiam ser assinalados, mas conhecidos e definidos somente a partir de sua forma universal.

Sustentar que a forma é particular porque é própria de cada indivíduo, além disso, conduz a um outro problema que envolve essa problemática, já mencionado *en passant*. Ele está diretamente associado ao princípio de individuação na filosofia aristotélica. Pois, com efeito, se se assume que a forma é particular, poderíamos perguntar: o que a particulariza e o que torna um indivíduo determinado (*tode ti*) igual ou diferente de outro? E, nesse sentido, é importante discorrer brevemente sobre essa questão. Antes de tudo, é preciso dizer que os termos “individualidade” ou “indivíduo” e “individual” não pretendem ser empregados aqui a partir das influências modernas e contemporâneas da psicologia ou das teorias da subjetividade. Das vezes que estão sendo utilizados simplesmente indicam um ente particular, determinado, identificado, assinalado. Nesse sentido, pensamos que “particular” possa ser mais conveniente no projeto metafísico de Aristóteles para evitarmos essa possível confusão. A visão tradicional afirma que aquilo que particulariza e faz com que cada indivíduo seja distinto dos demais e o que particulariza, conseqüentemente, sua forma seria a porção de matéria presente no composto. E, nesse sentido, o que tornaria um ente particular seria muito mais sua matéria do que sua forma. A matéria, segundo essa visão, é o que particularizaria a forma. Em nenhum lugar do *corpus* Aristóteles afirma que a matéria é *tode ti*, mas sim a forma (*Metaph.* Δ8 e H1) e afirmar isso significa, entre outras coisas, ir na contramão dessa visão tradicional, isto é, determinar a particularidade de algum ente e sua primazia conferida pelo seu princípio formal. Evidentemente que nenhum ente natural é composto somente de forma, mas também de matéria (talvez o primeiro movente imóvel seja a única exceção bem como todos os outros moventes imóveis), de tal modo que o composto é assim constituído. Tomemos como exemplo, dois indivíduos, Sócrates e Corisco. Ambos têm a forma de ser humano, mas para Aristóteles não há uma forma ontológica separada dos entes sensíveis que possa ser chamada de ser humano. É nesse sentido que ela não é universal, pois a forma de Sócrates é dele mesmo assim como a forma de Corisco. O que tornaria esses dois indivíduos distintos seria a porção material que cada um carrega. Assim, na visão e interpretação tradicional, aquilo que exerce a função de particularizar (a forma) seria a porção de matéria. Isso seria assim, pois Sócrates e Corisco são o mesmo pela forma, mas distintos pela matéria, pois esta seria distinta (*Metaph.* Z8, 1034b 5-8). Essa, na verdade, pode ser a mais contundente passagem que corrobore essa visão.

Esse problema sobre o princípio de individuação pode ser formulado da seguinte maneira: qual dos componentes do composto, forma ou matéria, é a fonte ou o princípio da individuação ou da particularização? O que torna um indivíduo particular igual ou, sobretudo, distinto de outro? Na contramão da visão tradicional, embora possa ser desafiador sustentar

uma posição controversa em relação à maioria dos intérpretes, parece-nos que a forma pode ser a melhor escolha para tal. Comumente tomam-se algumas passagens mais emblemáticas da *Metafísica* para ressaltar que é a matéria o princípio de individuação/particularização aristotélico. Uma delas está em Δ6 em que Aristóteles diz: “Além disso, algumas coisas são uma por número, outras por espécie, outras por gênero, outras por analogia: por número aquelas das quais a matéria é uma [...]” (*Metaph.* Δ6, 1016b 31-33).²⁵² Essa passagem se insere na discussão sobre os significados do um e Aristóteles parece querer dizer que tudo aquilo que pode ser dito um por número assim o é porque a matéria é uma. Seria plausível pensar, de certo modo, que Sócrates e Corisco são um em número porque a matéria de ambos é uma e a mesma embora em “lugares distintos”: carne, ossos, sangue, tendões e nervos. E, portanto, a matéria tornaria Sócrates e Corisco um em número e seria o princípio que os individua.²⁵³

Contudo, uma primeira objeção a essa interpretação pode ser o fato de que, no contexto da passagem acima de *Metaph.* Δ6, Aristóteles não parece estar falando propriamente sobre particularização ou individuação, mas sobre unidade e seus significados. Ele está distinguindo a unidade em número da unidade em outros aspectos (espécie, gênero, analogia) e isso não seria motivo suficiente para afirmar que a matéria é princípio de individuação pelo fato de que somente ela é a mesma para as coisas as quais são uma em número. Isso significaria dizer, de outro modo, que *x* e *y* são idênticos, se e somente se, a matéria de ambos for uma e a mesma. Uma pergunta importante a ser feita poderia ser: mas o que significa ser “um em número” e em que sentido a matéria é uma?²⁵⁴ Talvez um outro trecho de Δ6, embora não forneça nenhuma definição da unidade da matéria, esclareça seu possível sentido ao dar exemplos de coisas cujos subjacentes (*hypokeimena*) são um e, nessa perspectiva, fica claro que a matéria funciona como um subjacente: “Uma coisa é dita uma pelo fato que seu subjacente é indiferenciado na espécie; é indiferenciado o subjacente das coisas cuja espécie é indivisível segundo a percepção [...], já que tanto o vinho se chama um como a água se chama um” (*Metaph.* Δ6, 1016a 17-21).²⁵⁵ No caso de artefatos, tomar a matéria como uma e a mesma para ser princípio de individuação se

²⁵² Tradução de: “ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμὸν ἔστιν ἓν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῷ μὲν ὅν ἢ ὕλη μία” (*Metaph.* Δ6, 1016b 31-33).

²⁵³ Essa é a leitura mais ortodoxa da passagem que, inclusive, já aparece no comentário de Tomás de Aquino: “A matéria segundo que está sob dimensões **designadas** é princípio de individuação da forma. E, por isso, pela matéria tem algo singular que seja uno numericamente e dividido de outro” (Aquino, 2017, p. 90, grifo nosso). Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga (2017). Tradução de: “*Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formae. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divisum*” (Aq. *In Metaph.* V, lec. 8, 876). Cf. AQUINAS, Thomas. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Translated by John P. Rowan. 2 vols. Chicago: Regnery, 1961. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/Metaphysics.htm>. Acesso em: 15 ago. 2022. Cf. AQUINO, Tomás. *Comentário à Metafísica de Aristóteles*: V-VIII. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. v. 2. Campinas: Vide Editorial, 2017.

²⁵⁴ Os sentidos de ser um em número são declinado por Aristóteles em *Tópicos* 103a 6-39.

²⁵⁵ Tradução de: “ἔτι ἄλλον τρόπον ἓν λέγεται τῷ τὸ ὑποκείμενον τῷ εἶδει εἶναι ἀδιάφορον· ἀδιάφορον δ' ὃν ἀδιάρετον τὸ εἶδος κατὰ τὴν αἴσθησιν [...], καὶ γὰρ οἶνος εἰς λέγεται καὶ ὕδωρ ἓν” (*Metaph.* Δ6, 1016a 17-19).

tornaria complexo, pois uma mesa de madeira não poderia ser uma em número com uma cama pelo fato de que ambas compartilham do mesmo tipo de material, haja vista que são feitas de madeira. Se assim o fosse a mesa seria cama e vice-versa. Seria mais plausível, desse modo, supor que o filósofo não está preocupado estritamente com individuação, mas simplesmente com unidade ou continuidade.²⁵⁶ Além disso, de que maneira se poderia explicar que algo que é indeterminável e incognoscível como a matéria, em si mesmo, pode ser princípio, sobretudo de individuação/particularização? Aristóteles em outro lugar (Z7-9) argumenta que a matéria, bem como a forma, é ingênita, mas isso não significa dizer que ela particularize por si só algum ente. O texto de *Metaph.* Δ6, portanto, parece muito mais responder à pergunta do tipo “o que torna um indivíduo uma unidade, por exemplo, um homem, em oposição a duas pernas, dois braços, etc.?”. A pergunta mais adequada para o princípio de individuação, ao contrário, seria: “o que na natureza de indivíduos especificamente idênticos os torna numericamente diferentes?”.²⁵⁷

Uma segunda passagem que é retomada nesse contexto está no final de Z8. “Eles [Sócrates e Cálias]”, diz Aristóteles, “são diferentes por causa da matéria (pois esta é diversa), mas são o mesmo pela forma (pois a forma é indivisível)” (*Metaph.* Z8, 1034a 7-8).²⁵⁸ Literalmente, aqui Aristóteles parece dizer o contrário do texto de Δ6, pois se neste uma coisa é considerada uma em número se a matéria for a mesma, nessa passagem de Z8 ele diz que o que torna diferente os indivíduos é a matéria. Mas, pode ser justamente o contrário disso que Aristóteles diz e reforça que é a matéria que particulariza cada indivíduo.²⁵⁹ Em geral, é uma passagem complexa, pois ela parece transmitir a ideia de que a matéria é um princípio de diferenciação entre indivíduos com a mesma forma e, geralmente, sempre é tomada segundo a visão tradicional para afirmar que seria ela o princípio fundamental da individuação/particularização. É plausível admitir que a matéria não seja causa de diferenciação entre os indivíduos, pois ela é caracteristicamente concebida por Aristóteles como um puro potencial, sem atributos em si mesma, mas como aquilo de que todos os atributos são predicados. No entanto, o atributo que falta à matéria, o qual seria o mais determinante para

²⁵⁶ A leitura que W. Charlton (1972) faz da passagem é aceitável. Ele sugere que Aristóteles está pensando na mesma coisa que em outras partes do capítulo (Δ6): a unidade de um todo individual contínuo. “Duas coxas”, diz Charlton, “seriam uma só em espécie, porque sua definição é uma só; uma única coxa é uma só porque o osso nela, sua matéria, é contínuo” (Charlton, 1972, p. 243, tradução nossa). Cf. CHARLTON, W. Aristotle’s Principle of Individuation. *Phronesis*, Leiden, v. 17, n. 3, p. 239-249, 1972. DOI [10.1163/156852872X00051](https://doi.org/10.1163/156852872X00051). Acesso em: 17 out. 2023.

²⁵⁷ Nesse sentido concordamos com a leitura de Edward Regis (1976) que acredita que essas passagens de Δ6 respondem muito mais sobre o que torna um indivíduo uma unidade do que a pergunta sobre o que os torna diferentes embora especificamente sejam idênticos. Cf. REGIS, Edward. Aristotle’s Principle of Individuation. *Phronesis*, Leiden, v. 21, n. 2, p. 157-166, 1976. DOI [10.1163/156852876X00110](https://doi.org/10.1163/156852876X00110). Acesso em: 18 out. 2023.

²⁵⁸ Tradução de: “καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην (ἐτέρα γάρ), ταὐτὸ δὲ τῷ εἶδει (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος)” (*Metaph.* Z8, 1034a 7-8).

²⁵⁹ Essa passagem de Z8, Charlton (1972) sugere que seja lida e interpretada à luz de *Metafísica* I9, 1054b 1-11.

rejeitá-la como princípio de individuação, é o fato de que ela não é, em lugar algum mencionado por Aristóteles, um *tode ti*. Ao contrário, em passagens como *De An.* 412a 5-7, *Metaph.* 1029a 20-21 e 1042a 27-28 Aristóteles afirma enfaticamente que a matéria não é em si mesma *algo determinado* e, nesse sentido, é precisamente a matéria que carece de individuação ou unificação. Tal individuação/particularização é fornecida, ao contrário, pela forma como, por exemplo, é atestado por Aristóteles em Z17:

Ora, como o ser deve existir e subsistir, fica claro que estamos procurando por que a matéria é alguma coisa: por exemplo, por que esses materiais são uma casa? Porque lhes ocorre aquilo que ser casa é. E por que isto aqui é homem, ou por que é homem este corpo que tem tal e tal característica? Consequentemente, procuramos a causa da matéria (esta é a forma – *touto d'esti to eidos*), em virtude da qual ela é alguma coisa; esta é a substância (*Metaph.* Z17, 1041b 4-9).²⁶⁰

Fica claro, portanto, que a substância é aquilo que faz da matéria uma coisa determinada, e esta substância é a forma, de tal modo que, a prioridade sempre é da forma e esta é quem confere, por assim dizer, a individuação de cada ente.²⁶¹ Assim, indo na contramão da visão mais tradicional no tocante a esta questão, justificamos que não seria a matéria aquilo que torna algum ente individual ou particular. O princípio de individuação próprio dos entes, porquanto, seria a forma, como fica atestado pela passagem acima de Z17.

Embora as razões e justificativas para afirmar que a forma aristotélica seja particular pareçam mais plausíveis do que as razões a favor da forma universal, para os objetivos que pretendemos alcançar é mister considerar a possibilidade de afirmar que a forma é, por um aspecto, particular e, por outro, universal. Algo adicional nesse sentido que pode corroborar a ideia que estamos tentando sustentar, pode ser a distinção que os latinos medievais fizeram da noção de *eidos*. Embora seja uma noção tardia em relação a Aristóteles, mas na esteira do seu pensamento, é uma distinção atraente. Na verdade, a tradução entre os latinos para *eidos*, por vezes, varia entre “forma” e “espécie”. Guilherme de Moerbeck, por exemplo, sempre parecia se referir a *eidos* pelo termo *species* e, seguindo essa interpretação, Yebra na sua tradução da

²⁶⁰ Tradução de: “ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δῆλον δὲ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί <τί> ἐστίν· οἶον οἰκία ταδὶ διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκία εἶναι. καὶ ἄνθρωπος τοδί, ἢ τὸ σῶμα τοῦτο τοδί ἔχον. ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος) ὃ τί ἐστίν· τοῦτο δ' ἢ οὐσία” (*Metaph.* Z17, 1041b 4-9).

²⁶¹ De acordo com a interpretação de J. Whiting (1986), a visão tradicional de que a matéria é o princípio de individuação pode explicar as diferenças de matérias necessárias para uma individuação sincrônica apenas apelando para a forma. Ela diz: “Sócrates e Cálías são diferentes por terem matérias diferentes. Mas é uma condição necessária de terem matérias diferentes que cada uma dessas matérias seja ou constitua uma unidade – isto é, que cada uma incorpore alguma forma” (Whiting, 1986, p. 364, tradução nossa). De certo modo, para a intérprete, a prioridade e o princípio de individuação é muito mais a forma do que a matéria. Cf. WITING, J. E. Form and Individuation in Aristotle. *History of Philosophy Quarterly*, Illinois, v. 3, n. 4, p. 359-377, 1986. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27743783>. Acesso em 24 abril 2023.

Metafísica não usa “forma” para *eidōs*, mas *especies*. Sem entrarmos nos problemas ou dificuldades acerca disso, o que é importante perceber é que quando os latinos optam por entender *eidōs* também como “espécie” além de “forma”, fica patente a possível distinção entre essas noções, mas também a confluência entre ambas. Isso é assim porque a forma é ontologicamente particular, pertencente a um indivíduo concreto e único, mas só pode ser pensada, inteligida, definida logicamente como universal a partir dessa noção da espécie (*species*). É, portanto, nesse sentido que conflui para *eidōs* uma noção dúplice: particular e universal. Parece, contudo, não ser possível pensar uma forma particular ontologicamente existente em Aristóteles e, desse modo, ela se tornaria um conceito que é universal. Porém, sustentar isso seria ir contra ao que Aristóteles diz, por exemplo, em Z4 que a essência de cada coisa é o que ela é por si mesma. E tal essência provém do princípio formal que pertence a um indivíduo determinado, Sócrates, mas especificamente e universalmente se diz dos demais membros da espécie. Se isso fosse assim, a visão tradicional diria que é a matéria que faria uma forma particular, na esteira de uma interpretação que toma a matéria como tal princípio de particularização. Essa visão, com efeito, entre os latinos, encontra suporte, sobretudo em Tomás de Aquino, por exemplo, que fala de uma matéria *signata* (assinalada, designada). No entanto, como já tentamos evidenciar anteriormente, sustentar essa posição tem alguns problemas. E o mais evidente deles, na nossa leitura, é que parece ser problemático assumir a matéria que é, por natureza, indeterminada e incognoscível como um princípio que torna algo particular sem ser ela mesma determinada, recebendo da forma sua estrutura e determinação. Lembremos que a matéria não é *tode ti*. Assim, de que modo algo indeterminado por natureza, poderia ser princípio de particularização?

Essa posição, contudo, também não é muito difundida entre a maioria dos intérpretes. Em vista dos objetivos que pretendemos alcançar, é válido questionar em que medida isso contribui para o problema da separação da forma. Com efeito, toda substância sensível para o Estagirita detém uma separação ontológica que diz que tal substância independe, em certa medida, de outra substância (A é separado de B implica que A pode ser sem B, mas não o inverso). Desse modo, poderíamos associar a substância sensível e sua separação com o aspecto da particularidade formal dado que toda substância é composta de forma e matéria. Aquele aspecto de indeterminação da matéria, que vimos anteriormente, impede a definição de substâncias particulares. Nesse sentido, pode-se retomar a afirmação de Aristóteles acerca da separação da forma pela razão (*logōs*). Tal separação, que não ocorre no nível ontológico, só é possível no nível racional, mental, gnosiológico e, nessa perspectiva, pode ser possível associar com o aspecto universal da forma. Assim, a separação ontológica da substância está para a

individualidade/particularidade e o aspecto universal da substância *qua* forma está para sua separação racional, mental, definicional ou lógica.

Para darmos mais um passo na compreensão da separação racional da forma aristotélica, ou usando a metáfora da cebola, para chegarmos ao seu núcleo após apreendidas as camadas que a envolvem, é relevante compreender um ponto da filosofia aristotélica que pode ser demasiado denso, a saber, a sua filosofia da matemática. Isso é importante para percebermos de que modo Aristóteles concebe os entes matemáticos e sua separação; do mesmo modo, ver em que medida é possível transpor e aplicar tal compreensão para a separação metafísica da forma e a plausibilidade de seu aspecto epistemológico.

4.3 A FILOSOFIA DA MATEMÁTICA DE ARISTÓTELES

Discutir a filosofia da matemática de Aristóteles não é uma tarefa comum nos meios acadêmicos. Tanto é que as referências de estudo da matemática no Estagirita não são tão numerosas, sobretudo no Brasil. Pensamos, ao contrário, que para o intento e objetivo geral que nos propomos, a saber, entender a separação racional da forma, pode ser de grande contribuição compreender a filosofia da matemática do filósofo e o modo de ser dos entes matemáticos bem como sua separação. Isso pode ajudar, dentro das limitações desta pesquisa, a atingir e captar melhor a separação da forma aristotélica. Para tanto, propomo-nos a ver alguns pressupostos mais gerais acerca da ciência matemática recorrendo, sobretudo aos livros M-N (Mi-Ni) da *Metafísica*, praticamente esquecidos na maioria das pesquisas filosóficas empreendidas.²⁶²

Aristóteles não lida com a filosofia da matemática de modo prolongado ou exaustivo em nenhum lugar do *corpus* como acontece, por exemplo, com o caso da substância (*Cat.* e *Metaph. Z*), do tempo, do vazio, do lugar e do movimento (*Ph.*). As posições positivas acerca de suas ideias sobre a questão estão concentradas mais precisamente nos livros M (Mi) e N (Ni) da *Metafísica*. No entanto, algumas ocorrências do assunto estão divulgadas em outros contextos e escritos, embora de forma “incompleta”. Seu principal ponto acerca da matemática é, evidentemente, atacar os platônicos e sua posição de que os entes matemáticos existem ao modo de ser das substâncias sensíveis, de tal modo que, sua atitude é caracterizada veementemente como antiplatônica. Talvez, como bem observou Annas (1992), seu interesse pelo assunto nasceu e cresceu das suas críticas à teoria das Ideias presentes em *Metafísica A9*

²⁶² Esses dois últimos livros da *Metafísica* estão ausentes, por exemplo, dos comentários de Tomás de Aquino. Não sabemos ao certo se ele não os comentou por entender que a filosofia primeira de Aristóteles acabava com o livro Λ (Lambda) e com o primeiro movente imóvel, ou se não houve tempo suficiente para o comentador de Aristóteles escrever sobre os livros M-N.

no contexto de um ataque duro à filosofia de Platão.²⁶³ Antes de analisarmos as teses presentes no livro M (Mi), sobretudo em M1-3, e as soluções para o modo de ser dos entes matemáticos, vejamos de que modo Aristóteles colocou os problemas e impasses relativos a eles. Percorramos um caminho que vai dos impasses e problemas (*Metaph.* B), passando pela tripartição das ciências (*Metaph.* E) e desembarcando na solução do Estagirita (*Metaph.* M1-3).

Se tomarmos o livro das aporias (B da *Metafísica*) como anterior a M-N e como *locus* no qual Aristóteles coloca os problemas e impasses relativos à sua própria filosofia e posicionamento dos demais pensadores, geralmente seus adversários, encontraremos duas menções a questões relativas à matemática e, ao que nos interessa em particular, a separação desses entes. Nessa perspectiva, se quisermos compreender o problema de Aristóteles dentro do seu contexto, deve-se ponderar e perceber o empreendimento que o mesmo esboçou em relação aos pensadores anteriores. E, para isso, faz-se necessário observar seu método aporético, como já visto anteriormente no início do segundo capítulo nesta tese. Em B (Beta), portanto, a primeira menção que se pode observar relativa à ciência matemática está na lista de B1:

E isto em si está entre as coisas que precisam ser investigadas, isto é, se deve ser admitido que existem apenas as substâncias sensíveis ou também outras além destas, e se as substâncias são ditas em apenas um sentido ou os gêneros das substâncias são mais de um, como dizem aqueles que colocam tanto as Formas quanto os objetos matemáticos intermediários entre elas e as substâncias sensíveis (*Metaph.* B1, 995b 13-18).²⁶⁴

Esta passagem é compreendida em seu contexto imediato a partir do impasse precedente que, implícita ou explicitamente, conecta ambas aporias. De fato, na dificuldade antecedente, Aristóteles levanta o problema se existe uma ciência única para todas as substâncias ou se existe mais de uma (B1, 995b 10-13). Ora, se o filósofo está interessado em saber este aspecto, logo em seguida ele levanta a dificuldade, como vemos na passagem acima, se tais substâncias são ditas em apenas um sentido ou mais de um, dado que ele está ainda como que construindo sua “filosofia primeira” ou “sapiência” o que significa dizer que “sua ciência” está embrionária, ainda em formação. E esse desdobramento ocorre porque seus adversários platônicos colocam as Formas e os entes matemáticos como substâncias. Sabemos que Aristóteles não aceitará a tese de que nem as Formas e nem os entes matemáticos se enquadram como substâncias e essa

²⁶³ A edição da obra de Julia Annas (1992) utilizada é a tradução italiana. Seu texto ainda parece ser o mais completo acerca dos livros M-N da *Metafísica*. Cf. ANNAS, Julia. *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica de Aristotele: la filosofia della matematica in Platone e Aristotele*. Trad. Elisabetta Cattanei. Milano: Vita e Pensiero, 1992. Para a edição em inglês cf. ANNAS, Julia. *Aristotle's Metaphysics: book M and N*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

²⁶⁴ Tradução de: “καὶ τοῦτο δ' αὐτὸ τῶν ἀναγκαίων ἐστὶ ζητῆσαι, πότερον τὰς αἰσθητὰς οὐσίας εἶναι μόνον φατέον ἢ καὶ παρὰ ταύτας ἄλλας, καὶ πότερον μοναχῶς ἢ πλείονα γένη τῶν οὐσιῶν, οἷον οἱ ποιοῦντες τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μαθηματικὰ μεταξύ τούτων τε καὶ τῶν αἰσθητῶν” (*Metaph.* B1, 995b 13-18).

informação é obtida a partir de um paralelo dessa extensa discussão o qual encontramos em *Metafísica* K1 que fornece, por assim dizer, um esclarecimento acerca da passagem acima (995b 13-18).

De fato, em K1 Aristóteles diz que é difícil estabelecer se esta ciência em formação lida apenas com as substâncias sensíveis ou com outras substâncias, supõe-se, não sensíveis. Mas no final ele deixa entrever uma solução para essa dificuldade. Se for o caso de tal ciência versar sobre outras substâncias, estas só poderão ser as Formas ou os entes matemáticos (1059b 1-2). No entanto, para o filósofo as Formas não existem, e mesmo admitindo que tais Formas existissem, há um impasse sobre porque o que é válido no caso das outras coisas das quais existem Formas não é válido exatamente da mesma maneira no caso dos entes matemáticos. Esse problema no caso de as Formas existirem é levantado dado que os platônicos consideram os entes matemáticos como uma espécie de classe intermediária de substâncias. Para Aristóteles, porém, isso continua sendo absurdo, pois como seria possível admitir a existência de entes matemáticos intermediários como um “terceiro gênero” de realidade e não admitir, por exemplo, o terceiro homem intermediário entre o sensível e a Forma de homem (1059b 6-9)?²⁶⁵ Contudo, considerando que tais entes matemáticos não existissem, fica difícil estabelecer o objeto de investigação da ciência matemática. E aqui surge a cartada e a solução implícita que será desenvolvida posteriormente no livro M (Mi): o objeto de investigação da ciência matemática não são as coisas sensíveis, pois nenhuma dessas coisas possui os requisitos exigidos pelas ciências matemáticas. Diante disso, o Estagirita conclui que aquela ciência que ele está buscando, ainda em formação, não se refere nem aos entes matemáticos, pois “nenhum deles é separado” (*chôriston gar autôn outhen* – 1059b 13) e tampouco às substâncias sensíveis, “porque estas são corruptíveis” (1059b 14). É notável que o desenvolvimento do impasse colocado antes em B1 seja mais bem desenvolvido no livro K (Kapa). Este é, por assim dizer, um resumo implícito claro e geral do *status* ontológico dos entes matemáticos tal como observado em *Metafísica* B (Beta) e K (Kapa).²⁶⁶

Outro impasse que é relevante mencionar e que cobre mais geralmente o *status* ontológico dos entes matemáticos e que, grosso modo, torna-se mais fundamental para nossos intentos, além de trazer mais elementos e pontos importantes, está listado em B1 como a última

²⁶⁵ Reale (2002) e Berti (2017) fazem notar que esse “terceiro homem” colocado em K1 não tem o mesmo sentido mencionado em *Metafísica* A9, mas como intermediário entre a Forma, isto é, o homem mesmo, em si, e o homem sensível. Cf. REALE, G. *Aristóteles Metafísica: sumários e comentários*. São Paulo: Loyola, 2002. BERTI, Enrico. *Aristotele: Metafísica com texto grego a frente. Traduzione, introduzione e note*. 1. ed. Bari: Editori Laterza, 2017.

²⁶⁶ Em *Metafísica* B2, 997b12-19, Aristóteles realiza o desenvolvimento da aporia esboçada em B1. Ele, com efeito, afirma que se além das Formas e dos sensíveis postularmos entes intermediários (os entes matemáticos), surgirão dificuldades, pois existiram outras linhas além das linhas em si e das linhas sensíveis, e do mesmo modo para cada um dos outros gêneros.

aporia, embora ela seja desenvolvida como aporia 12 em B5.²⁶⁷ A aporia 12 é introduzida em B1 em que Aristóteles pergunta: “(1) Os números, as linhas e as grandezas e os pontos são substâncias ou não? (2) E, caso sejam substâncias, são separadas das coisas sensíveis (*kechôrismenai tôn aisthêtôn*) ou imanentes a elas?” (*Metaph.* B1, 996a 12-15).²⁶⁸ Este impasse tem dois braços que estão interligados, e que sabemos que no desenrolar da aporia em B5 ambos serão levados ao absurdo pelo método diaporemático próprio do livro B (Beta). Em (1) Aristóteles claramente está interessado em saber se os entes matemáticos (números, linhas, grandezas e pontos) são substâncias ou não. No desenvolvimento do impasse em B5, Aristóteles conecta tal aporia com a precedente acerca de se o Ser e o Um são as substâncias das coisas (*Metaph.* B4, 1001a 4-9). Acerca do item (1), Aristóteles parece conceder, inicialmente, que os entes matemáticos sejam substâncias, pois “se, de fato, não o são escapa-nos o que é o ser e quais são as substâncias do ser, pois os afetos, os movimentos, as relações, as disposições e as proporções não parecem significar a substância de nada” (*Metaph.* B5, 1001b 28-31).²⁶⁹ Antes de chegar à visão comum de que o corpo é substância, o Estagirita faz como que o descarte dessas propriedades que não poderiam ser consideradas como tais. E isso é assim porque a tais coisas faltam duas características essenciais que definem, por assim dizer, a substância, quais sejam: serem predicadas de algum subjacente e não serem *tode ti*, algo determinado. Sabemos por Z (Zeta) que a substância, além da nota da separabilidade e de ser *tode ti*, ela como subjacente não pode ser predicada de nenhuma outra e, nesse sentido, carrega em si certa independência.

Ora, o que poderia então ser considerado, nesse sentido, como substância? Inicialmente, o corpo que sofre esses afetos é o único que persiste como certo ser e certa substância.²⁷⁰ Este consiste num primeiro argumento de Aristóteles para ser logo preterido, pois, com efeito, ele explica que, de acordo com alguns pensadores, pontos, linhas, planos são mais substâncias que os corpos, “pois o corpo é delimitado por estes, e estes parecem poder existir sem o corpo,

²⁶⁷ Ambas as dificuldades, aporia 5 e 12, parecem ser muito semelhantes. Cleary (1995) argumenta, com efeito que: “Apesar dos diferentes esquemas de numeração, não vejo nenhuma boa razão para que duas aporias listadas separadamente não possam ser integralmente conectadas como formas geral e particular do mesmo problema, isto é, se os objetos de todas as ciências são ou não substâncias independentes” (Cleary, 1995, p. 209-210, tradução nossa). Cf. CLEARY, J. J. *Aristotle and Mathematics: aporetic method in cosmology and metaphysics*. Leiden: Brill, 1995.

²⁶⁸ Tradução de: “οἱ ἀριθμοὶ καὶ τὰ μήκη καὶ τὰ σχήματα καὶ αἱ στιγμαὶ οὐσίαι τινές εἰσιν ἢ οὐ, κἂν εἰ οὐσίαι πότερον κεχωρισμέναι τῶν αἰσθητῶν ἢ ἐνυπάρχουσαι ἐν τούτοις;” (*Metaph.* B1, 996a 13-15).

²⁶⁹ Tradução de: “εἰ μὲν γὰρ μὴ εἰσιν, διαφεύγει τί τὸ ὄν καὶ τίνες αἱ οὐσίαι τῶν ὄντων· τὰ μὲν γὰρ πάθη καὶ αἱ κινήσεις καὶ τὰ πρὸς τι καὶ αἱ διαθέσεις καὶ οἱ λόγοι οὐθενὸς δοκοῦσιν οὐσίαν σημαίνειν” (*Metaph.* B5, 1001b 28-31).

²⁷⁰ Berti (2017, p. 124) faz notar que esse ponto de vista é dos “materialistas” Tales, Anaxímenes e Empédocles, segundo o qual a substância é constituída de um ou mais elementos enquanto subjacente material da qualidade. Essa mesma visão é defendida por Müller (2009) a quem atribui essa visão aos pré-socráticos. Cf. MÜLLER, Ian. Aporia 12 (and 12 bis). In: CRUBELLIER, M.; LAKS, A. *Aristotle's Metaphysics B: symposium aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

enquanto o corpo é impossível que exista sem eles” (*Metaph.* B5, 1002a 6-8).²⁷¹ Além disso, outros filósofos mais próximos a Aristóteles, ele faz notar, e tidos como mais sábios sustentaram que os números eram substância (1002a 11-12). Desse modo, esse pequeno, mas denso bloco de dois argumentos e explicação histórica sobre quem teve essas opiniões é colocado como tese para ser rejeitado em seguida. Assim, o esquema de Müller (2009) pode ajudar metodologicamente nesse sentido:

- A) 1001b 29-1002a 4: argumento que só o corpo é substância;
- B) 1002a 4-8: argumento de que as superfícies, linhas etc., são mais substâncias que os corpos;
- C) 1002a 8-12: observação histórica de quem teve as opiniões de A) e B).

Na continuação da aporia 12 de B5, no bloco 1002a 15-b 11, Aristóteles apresenta uma série de argumentos para se opor à tese de que os entes matemáticos são substâncias. E ele inicia esse bloco com uma sentença peremptória: “Mas se isso fosse admitido, isto é, que as linhas e os pontos são substâncias em um sentido mais amplo que os corpos, e não vemos a quais corpos eles pertenceriam (é de fato impossível que eles estejam nos corpos sensíveis), então não haveria substância” (*Metaph.* B5, 1002a 15-18).²⁷² Por razões de economia não vamos analisar cada passo do argumento desse item (1) do esboço de B1 se os entes matemáticos são ou não substâncias, até porque, embora a solução desse ponto esteja implícita, mas só desenvolvida melhor no livro M (Mi), os entes matemáticos não são substâncias dentro do projeto filosófico aristotélico.

Resta agora, uma breve concentração no item (2) do esboço colocado em B1, ou seja, aquele em que se investiga se tais entes matemáticos, se forem substâncias, seriam separados das coisas sensíveis ou imanentes a elas. O fato é que Aristóteles parece ter esquecido de discorrer sobre esse item no desenvolvimento do impasse da aporia 12 em B5. Lá não ocorre uma vez sequer esse aspecto do problema e tampouco a terminologia da separação. Se a aporia 12 em B5 visa somente a ideia de que os entes matemáticos são inerentes aos corpos, parece haver, de fato, uma discrepância entre o esboço de B1 e seu desenvolvimento em B5. Existe, desse modo, duas possibilidades de justificar essa ausência da explicação do item (2) sobre se os entes matemáticos são separados ou não. O primeiro deles pode ser mais simplório e é justificado pelo fato de que Aristóteles deixou a questão para ser resolvida em outro momento, por exemplo, no livro M (Mi). Atrelado a isto, uma segunda possibilidade é que se B5 trata

²⁷¹ Tradução de: “τούτοις γὰρ ὄρισται τὸ σῶμα, καὶ τὰ μὲν ἄνευ σώματος ἐνδέχασθαι δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ σῶμα ἄνευ τούτων ἀδύνατον” (*Metaph.* B5, 1002a 6-8).

²⁷² Tradução de: ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο μὲν ὁμολογεῖται, ὅτι μᾶλλον οὐσία τὰ μήκη τῶν σωμάτων καὶ αἱ στιγμαί, ταῦτα δὲ μὴ ὀρώμεν ποιῶν ἂν εἶεν σωμάτων (ἐν γὰρ τοῖς αἰσθητοῖς ἀδύνατον εἶναι), οὐκ ἂν εἴη οὐσία οὐδεμία (*Metaph.* B5, 1002a 15-18).

mais propriamente da ideia de que os entes matemáticos não são substâncias, mas estão inerentes nas substâncias sensíveis, então fica implícito que não são separados de nenhum modo.²⁷³ Quando Aristóteles se propõe a resolver esse impasse em *Metafísica* M (Mi), ele recoloca precisamente as duas opções já postas na prévia de B1 a respeito de saber se os entes matemáticos são substâncias, nomeadamente, se eles são separados delas ou inerentes a elas.

Esses apontamentos sobre os entes (ou objetos) matemáticos nesses dois impasses do livro B (Beta) como vistos, já antecipam, de algum modo, o posicionamento de Aristóteles e sua filosofia da matemática, ou o modo a partir do qual ele entende tais entes. No entanto, antes de irmos à solução aristotélica no livro M (Mi), núcleo da última parte desta tese, vejamos outro texto importante no qual o filósofo faz menção à matemática para tentarmos perceber quais acréscimos podem ser obtidos e de que modo eles equacionam na compreensão de sua filosofia. Uma pergunta importante, todavia, pode nos ajudar e motivar a reflexão nesse árduo caminho. Ela foi proposta por Cleary (1995, p. 424, tradução nossa) e a consideramos bastante relevante: “O que há nos objetos matemáticos que permite à mente conhecê-los com a universalidade e a precisão encontradas nas ciências matemáticas?”. Tentar responder tal pergunta ajuda a compreender a problemática de Aristóteles acerca da sua filosofia da matemática. Sabemos que ele rejeita a posição privilegiada entre as ciências que Platão deu à matemática e, para isso, ele necessita fornecer uma explicação alternativa que seja consistente com o estatuto ontológico que ele vai atribuir aos entes matemáticos. De certo modo, ele já faz isso quando levanta as aporias que mencionamos de B (Beta). Contudo, isso não é suficiente, haja vista que o método do livro dos impasses é diaporemático e não apresenta nenhuma *euforia* clara e distinta. A rejeição da concepção platônica da matemática é abundante, sobretudo na *Metafísica* A (Alfa),

²⁷³ Alguns intérpretes e comentadores defendem que a aporia 12 de B5 está concentrada no ponto da substancialidade. Madigan (1999, p. 29), por exemplo, diz que na discussão da aporia 12 em B5, Aristóteles assume “dialeticamente” que os entes matemáticos estão nas coisas sensíveis e debate apenas se são ou não substâncias. Cf. MADIGAN, A. *Aristotle Metaphysics: book B and K 1-2*. Oxford: Clarendon Press, 1999. Müller (2009), por sua vez, aponta que a aporia 12 se preocupa exclusivamente com a questão de se planos, linhas, figuras etc. são substâncias e nega que também esteja preocupado se eles são separados ou inerentes às coisas sensíveis. Cf. MÜLLER, Ian. Aporia 12 (and 12 bis). In: CRUBELLIER, M.; LAKS, A. *Aristotle’s Metaphysics B: symposium aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009. Cleary (1995) argumenta que essa discrepância entre B1 e B5 não é significativa e, nesse sentido concordamos com ele quando diz: “Nenhum significado deve ser atribuído à ausência em III.5 da questão subsequente de saber se eles estão separados das coisas sensíveis ou se pertencem a elas como substâncias distintas. Embora esta questão pareça ter desaparecido de vista, está implícita na questão principal sobre se as entidades matemáticas são ou não substâncias” (Cleary, 1995, p. 226, tradução nossa). Cf. CLEARY, J. J. *Aristotle and Mathematics: aporetic method in cosmology and metaphysics*. Leiden: Brill, 1995. Não concordamos com Katz (2018, p. 115) quando ela assevera que a separação em questão na prévia de B1 normalmente é considerada uma separação local. “Separação local”, afirma Katz, “é uma relação espacial expressa por $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ e seus cognatos” (Katz, 2018, p. 115, tradução nossa). Nem sempre isso é desse modo. Com efeito, parece que a maioria dos intérpretes concorda que quando a separação não vem especificada em Aristóteles ela é uma separação ontológica, embora a separação local também seja um de seus sentidos. Além disso, sabemos pelo livro M (Mi), que não poderia ser uma separação local, pois só tem lugar aquilo que tem movimento e os entes matemáticos são desprovidos de movimento. Cf. KATZ, Emily. *Mathematical Substances in Aristotle’s Metaphysics B.5: aporia 12 revisited*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter, v. 100, n. 2. 2018. pp. 113-145. DOI [10.1515/agph-2018-2001](https://doi.org/10.1515/agph-2018-2001).

I (Iota), M (Mi) e N (Ni). É importante salientar que não pretendemos entrar nas nuances e detalhes da concepção platônica acerca das ciências matemáticas. Porém, sabe-se que aquilo que, no geral, entende-se acerca disso são informações fornecidas pelo próprio Estagirita com o intuito de combater esses adversários.

Assim, um texto de *Metafísica* E1 é importante, nesse momento, para compreender não somente a distinção entre as três ciências teóricas, mas o estatuto ontológico dos objetos matemáticos, pelo menos primariamente. O contexto imediato de E1 diz respeito à divisão das ciências com ênfase, sobretudo na primazia que tem a filosofia primeira dentro do quadro das ciências ditas teóricas que são três. A primeira mencionada por ele é a física (*hê physikê*), que discorre sobre a substância que contém em si o princípio de movimento e repouso e, nesse sentido, enquadra todos os entes naturais. Além disso, embora Aristóteles não utilize essa nomenclatura, o objeto da física, sendo a substância, esta deve ser compreendida no sentido de forma inseparável da matéria (*Metaph.* E1, 1025b 27-30). Ele acrescenta que as coisas entendidas no sentido de definição da essência podem ser de dois modos: como o arrebicado e como o côncavo e a diferença consiste em que o primeiro está sempre unido à matéria (recordemos a discussão que ele empreende em Z4-6). E, nesse sentido, a física lida com as coisas como o arrebicado, pois a concavidade é privada de matéria sensível. A segunda ciência teórica mencionada é a matemática (*hê mathêmatikê*), mas ele não fornece muitas informações. “Não está claro, por enquanto”, diz ele, “se é ciência dos objetos imóveis e separados, mas algumas ciências matemáticas consideram seus objetos como imóveis e separados” (*Metaph.* E1, 1026a 8-10).²⁷⁴ E, por fim, a terceira ciência mencionada dentro das teóricas é a filosofia primeira e, dada a relevância da passagem, pois menciona novamente a matemática, a transcrevemos:

Se, então, existe algo imóvel, eterno e separado, é claro que cabe a uma ciência teórica conhecê-lo, mas não à física (esta, de fato, diz respeito a certos objetos móveis), nem à matemática, mas a uma ciência anterior a ambas. Na verdade, a física concentra-se em objetos inseparáveis, mas não imóveis; alguns ramos da matemática concentram-se em objetos imóveis, mas provavelmente não separados, mas sim contidos na matéria, enquanto a ciência primeira versa também sobre objetos separados e imóveis (*Metaph.* E1, 1026a 10-16).²⁷⁵

²⁷⁴ Tradução de: “ἀλλ' εἰ ἀκινήτων καὶ χωριστῶν ἐστὶ, νῦν ἄδηλον, ὅτι μέντοι ἓνια μαθήματα ἢ ἀκίνητα καὶ ἢ χωριστὰ θεωρεῖ, δῆλον” (*Metaph.* E1, 1026a 8-10).

²⁷⁵ Tradução de: “εἰ δὲ τί ἐστὶν ἄϊδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινήτων γὰρ τινῶν ἢ φυσικῆ) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἢ μὲν γὰρ φυσικῆ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἓνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλη· ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα” (*Metaph.* E1, 1026a 10-16).

Na passagem é muito importante a nomenclatura da separação que, aqui claramente, pode ter sentidos variados. Seguindo a ordem das ciências teóricas do trecho acima, a física concentra-se em objetos inseparáveis, mas não imóveis. O termo grego que Aristóteles usa, pelo menos no texto de Bekker (1831b) é *achôrista*, com alfa privativo. O texto de Ross (1924) traz, ao contrário, *chôrista* que parece ser uma correção aceita por todos que foi feita por Shwegler. O primeiro, segundo Ross (1924, p. 355), deve-se à reflexão de alguns copistas e está presente em alguns manuscritos. Independente de qual seja, o sentido tem duas faces da mesma moeda. Em primeiro lugar, se se traduz como “inseparável”, isso significa que os objetos da física são, como vimos acima, entendidos como não separados da matéria; se se traduz como “separado” (*chôrista*) isso poderia exercer dois sentidos distintos: o primeiro significaria que as substâncias sensíveis são separadas, existentes em si e por si, independentes; o segundo, poderia ser um indício de uma separação lógica ou racional. Isso poderia ser corroborado quando Aristóteles fala, por exemplo, sobre a importância de toda investigação esclarecer o modo de ser da essência e da definição (1025b 28-30).²⁷⁶ Para todos os efeitos, o sentido de separação da física seria uma separação no sentido de “existente por si”, diríamos ontológica.

A matemática, por sua vez, concentra-se em objetos provavelmente não separados (*ou chôrista*). Esse sentido de separação fornece já o *status* ontológico dos entes matemáticos, pois eles não são separados como é separada, por exemplo, a substância no sentido de existir em si e por si como uma separação ontológica. Aristóteles não parece ter muita certeza se os entes matemáticos satisfazem o critério de separação. Isso é notável quando ele diz que “provavelmente não são separados” (linha 15) e quando diz, igualmente, que “não está claro se são ciências dos objetos separados” (1026a 10). Isso não significa que ele vacilasse em afirmar o modo de ser ou a separação de tais entes, mas este parece não ser o momento para ele abordar essa questão a fundo, tarefa que será empreendida nos livros M-N (Mi-Ni). Um aspecto que pode deixar uma lacuna é quando é dito que os entes matemáticos parecem ter um modo de ser que os conecta com algum tipo de matéria (*hôs en hylê* – linha 15). Isso estaria, por exemplo, estabelecendo uma relação com o aspecto potencial da matéria (de ser ou não ser) ou, neste caso, envolveria uma matéria inteligível? É plausível supor, ao contrário, que ao se referir à matéria no modo de ser dos entes matemáticos, o filósofo esteja dizendo que tais entes existem semelhantemente ao modo dos objetos da física, isto é, como o arrebocado: isto naquilo, forma na matéria, entes matemáticos (linhas, figuras, planos, pontos etc.) nas coisas sensíveis

²⁷⁶ Sobre todo esse ponto, Berti (2017, p. 266) diz que todos os manuscritos trazem *achôrista* corrigido desnecessariamente por Shwegler por *chôrista*. Desnecessário no sentido de que *achôrista* como “inseparável”, pois na física a forma não se dá separada da matéria a não ser uma separação lógica como Cleary (1995) acredita ser.

materiais.²⁷⁷ E, por fim, mas não menos importante, a ciência primeira, ou filosofia primeira lida com objetos separados e imóveis que ele denomina de *teologiké*, isto é, ciência teológica. Veja, não se trata de uma teologia (*teologia*) no sentido contemporâneo e cristão do termo, como área do conhecimento que se ocupa da Revelação de Deus a partir do cristianismo, mas de uma ciência teológica. E, segundo Berti (2012, p. 83), “aqui não temos nada a ver com mitos, temos tudo a ver com uma ciência. [...] A filosofia primeira é teológica porque se ocupa com realidades divinas, porém, não é teologia, pois não se ocupa somente com estas, porque estas fazem parte das causas primeiras”.²⁷⁸ O sentido de separação na filosofia primeira parece ser do tipo transcendente, por assim dizer, que tem como objeto as realidades separadas da matéria sensível e, nesse sentido, uma separação que não é ontológica nem local, mas transcendental.²⁷⁹

Uma passagem que é paralela e semelhante a esta de *Metafísica* E1 está no *De Anima* I 1. Ela tem o mérito de trazer um elemento diferente, uma informação nova que contribui para a compreensão dos entes matemáticos:

O estudioso da natureza aborda todas as funções e afecções que correspondem a um tal corpo e a uma tal matéria; e no que diz respeito às afecções que não são deste tipo, ele as deixa para outros [...]. O que não é separável (*mé chōristôn*), mas não se considera como afecção de um tal corpo e sim por subtração (*ex aphairéseōs*), estuda-o o matemático. Por fim, o filósofo primeiro trata do que é separado como tal (*De An. I 1, 403b 10-16*).²⁸⁰

Aristóteles está como que recolhendo e colocando pressupostos para, posteriormente, fornecer sua definição de alma. O contexto imediato da passagem acima situa-se na sua

²⁷⁷ Tomás de Aquino comentando essa passagem chega a afirmar: “[...] a matemática é acerca de certas coisas imóveis, que, porém, não são separáveis da matéria segundo o ser, *mas só segundo a razão*, porém as que são segundo o ser estão na matéria sensível. Contudo, diz *talvez* (sic), porque essa verdade ainda não foi determinada” (Aquino, 2017, p. 224, grifo nosso). Tradução de Bernardo Veiga e Paulo Faitanin. Tradução de: “[...] *et mathematica quaedam circa immobilia, quae tamen non sunt separata a materia secundum esse, sed solum secundum rationem, secundum vero esse sunt in materia sensibili. Dicit autem forsitan, quia haec veritas nondum est determinata*” (Aq. *In Metaph.* VI, lec. 1162). Cf. AQUINAS, T. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Trad. John P. Rowan. Chicago: Regnery, 1961. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/Metaphysics.htm>. Cf. AQUINO, T. *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. 3 vols. Campinas: Vide Editorial, 2017.

²⁷⁸ Cf. BERTI, Enrico. *Estrutura e Significado da Metafísica de Aristóteles*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Philosophica).

²⁷⁹ Uma posição muito atraente sobre esta passagem das ciências teóricas em E1 é proposta por Cleary (1995). Para ele, o sentido de separação nas três ciências tem um sentido “lógico”: “Para que esta divisão tripartida das ciências teóricas”, afirma ele, “permaneça consistente do começo ao fim, *χωριστός* deve referir-se à separação lógica sempre que for usada nesta passagem, caso contrário teremos que aceitar a afirmação de Merlan de que é inconsistente porque contém dois princípios de divisão, uma lógica e outra ontológica” (Cleary, 1995, p. 431, tradução nossa). Cf. CLEARY, J. J. *Aristotle and Mathematics: aporetic method in cosmology and metaphysics*. Leiden: Brill, 1995.

²⁸⁰ Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2012) com modificações. Tradução de: *ὁ φυσικὸς περὶ ἅπανθ' ὅσα τοῦ τοιοῦθι σώματος καὶ τῆς τοιαύτης ὕλης ἔργα καὶ πάθη, ὅσα δὲ μὴ τοιαῦτα, ἄλλος, καὶ περὶ τινῶν μὲν τεχνίτης, ἔαν τύχη, οἷον τέκτων ἢ ἰατρός, τῶν δὲ μὴ χωριστῶν μὲν, ἧ δὲ μὴ τοιοῦτου σώματος πάθη καὶ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁ μαθηματικὸς, ἧ δὲ κεχωρισμένα, ὁ πρῶτος φιλόσοφος*” (*De An. I 1, 403b 10-16*).

introdução de alguns aspectos como, por exemplo, a relevância do seu objeto de estudo e sua complexidade, bem como o problema do método e dos princípios da definição. Ele chega a se perguntar se a definição de alma diz respeito à física, dado que todas as afecções da alma se dão com um corpo. Ele, do mesmo modo, indaga se todas as partes da alma dependem do corpo ou não. Se depende do corpo, então o estudo da alma pertence à física e, assim, a definição de alma seguirá o padrão da física. Então, ele introduz o contraste das mesmas ciências teóricas de *Metafísica* E1: a física, a matemática e filosofia primeira. O que salta aos olhos nesta passagem é o fato de, novamente, ele mencionar que os objetos da matemática não são separados (*mê chôristôn*), mas eles derivam de uma “subtração” (*aphairesis*). Desse modo, façamos uma digressão para discorrer brevemente sobre esse método pedagógico de Aristóteles. Com efeito, ele torna-se importante para ajudar na compreensão do *status* ontológico dos entes matemáticos. Igualmente, dada a íntima relação entre a subtração e a separação pela razão ou pelo pensamento, digamos também uma palavra a seu respeito.

4.3.1 O MÉTODO DE SUBTRAÇÃO E A SEPARAÇÃO PELO PENSAMENTO (RAZÃO)

O termo grego *aphairesis* pode significar, fundamentalmente, a “ação de remover”, como também “cortar” e, conseqüentemente, “subtrair”. Um primeiro sentido mais físico e concreto dessa expressão, encontramos em Aristóteles com o significado de redução, mas também de remoção das partes.²⁸¹ Contudo, o sentido mais relevante, e que se tornou inclusive uma expressão técnica dentro vocabulário aristotélico, está associado com essa operação mental ou racional de subtração, extrapolando, por assim dizer, o nível físico e que Aristóteles, frequentemente, a aplica à matemática. Para ilustrar isso, algumas passagens no *corpus* o esclarecem. Por exemplo, em *De Caelo* III 1: “[...] as matemáticas, são ditas das coisas por subtração, enquanto as naturais são ditas das coisas com base em uma adição” (*Cael.* III 1, 299a 15-17).²⁸² Aristóteles discute aqui a impossibilidade de que a geração dos corpos seja por planos e sua corrupção seja em planos. Se Aristóteles aceitasse esse absurdo, por exemplo, ver-se-ia obrigado, do mesmo modo, a compor corpos a partir de linhas e de pontos. Tais corpos naturais e as impossibilidades a eles pertinentes, que provém, sobretudo da concepção das linhas indivisíveis, serão o ponto de discussão do Estagirita. E, por fim, o filósofo conclui que muitas impossibilidades no âmbito da matemática também são comuns à física, embora nem todas as

²⁸¹ *Ph.* I 7, 190b 5-7; *Metaph.* Δ11, 1022b 31.

²⁸² Tradução do *De Caelo* do inglês de Reeve (2020), com modificações. Tradução de: “τὰ δὲ τούτοις ἐπ’ ἐκείνων οὐχ ἅπαντα διὰ τὸ τὰ μὲν ἐξ ἀφαιρέσεως λέγεσθαι, τὰ μαθηματικά, τὰ δὲ φυσικὰ ἐκ προσθέσεως” (*Cael.* III 1, 299a 15-17). Reeve traduziu “*ex apaireseôs*” por *abstraction* e o “*physika ek protheseôs*” por “*additional posit*” que é melhor que a opção de Stock (1936; Barnes, 1991): “*physics with a more concret object*”. Cf. ARISTOTLE. *De Caelo*. Translated with introduction and notes by C. D. C. Reeve. Indiana: Hackett Publishing Company, 2020.

impossibilidades desta estejam presentes naquela, pois a matemática opera por subtração. Outro texto importante é *Metafísica* K3: “Como o matemático exercita seu conhecimento teórico em torno dos objetos que resultam da subtração (os conhece, de fato, prescindindo de todos os aspectos sensíveis, [...]), do mesmo modo as coisas são também a respeito da ciência do ser” (*Metaph.* K3, 1061a 28-b 4).²⁸³ Nessa passagem, Aristóteles está fazendo, desde o início do capítulo, uma espécie de sumário do que foi exposto em Γ 1-2 partindo, sobretudo da multiplicidade dos sentidos de ser e que este constitui certa unidade, bem como, seja objeto de uma única ciência (filosofia primeira). A passagem se situa na diferença estrutural que Aristóteles estabelece entre matemática, filosofia primeira, física, dialética e sofística. Estas duas últimas estudam os acidentes do ser, mas não este enquanto tal (1061b 7-10); a física investiga o ser enquanto móvel (1061b 6-7); a filosofia primeira, esta sim, estuda o ser enquanto ser (1061b 4-6); e a matemática estuda o ser sob a ótica da quantidade e do contínuo (1061a 28-b 4). E, para que o matemático investigue o ser como quantidade, necessita do exercício da subtração que lhe é próprio.²⁸⁴

Esses textos endossam, entre outros aspectos, duas ideias fundamentais. Primeiro, que esse método de subtração pode ter sido, numa fase inicial de seu pensamento, concebido unicamente a partir de um aspecto mais físico ou dialético. Textos como *Física* I 7 e *Metafísica* Δ 11 o esclarecem, bem como os *Tópicos* III 3. Neste, Aristóteles compara dois objetos de escolha, adicionando-os à mesma coisa a fim de estabelecer qual deles é o preferível. De modo semelhante, ocorre o inverso com a subtração, pois quando dois objetos são subtraídos da mesma coisa, o que torna o restante um bem menor é em si o bem maior e, portanto, é preferível. Segundo, há claramente uma espécie de evolução nesse método, sobretudo a partir do momento em que ele passa a ter uma função técnica mais restrita aos matemáticos, como vimos pelas passagens acima, além de que poderia ser um método bem conhecido de seu público.

Intimamente relacionada com a subtração está a separação pelo pensamento ou pela razão. Digamos uma breve palavra sobre essa categoria de separação sem o intuito de esgotá-la. Para entendermos melhor essa separação, tomemos um texto de *Física* II 2 que, quiçá, possa ser a única ocorrência clara e explícita no *corpus* dessa separação com os termos que nela se apresentam. O texto diz:

Ora, (1) o matemático também se ocupa com essas coisas, embora não enquanto cada uma delas seja o limite de um corpo natural, nem tenha uma compreensão teórica dos atributos dos corpos naturais enquanto tais. (2) É por isso que ele os separa. Pois *no pensamento eles são separáveis do movimento*

²⁸³ Tradução de: “καθάπερ δ' ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως τὴν θεωρίαν ποιεῖται (περιελὼν γὰρ πάντα τὰ αἰσθητὰ θεωρεῖ [...]) τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τὸ ὄν” (*Metaph.* K3, 1061a 28-b 4).

²⁸⁴ Cf. também *EN* VI 8, 1142a 10-20; *APo.* I 18, 38-b 9.

(*chôrista gar tê noêsei kinêseôs esti*), e assim o fato de estarem separados não faz diferença, nem resulta disso qualquer falsidade (*Ph. II 2, 193b 31-35*, grifo nosso).²⁸⁵

A passagem se situa no início de *Física II 2* no qual Aristóteles coloca dois problemas que, à primeira vista, podem destoar e serem desconexos do restante do capítulo. Aristóteles apresentou em *Física II 1* tanto os princípios dos corpos naturais, os quais são objetos de uma filosofia da natureza, quanto os princípios relacionados aos entes artificiais. Os princípios básicos consistem na forma, na privação desta e no subjacente. Ele encerrara o capítulo dizendo que a natureza é dita de dois modos, segundo a matéria e segundo a forma e, agora, inicia apontando que é preciso examinar em que o matemático se diferencia do estudioso da natureza e saber se a astronomia (*astrologia*) pode ser considerada como parte da ciência da natureza (*Ph. II 2, 193b 22-26*).²⁸⁶ A primeira informação importante que a passagem nos fornece é a distinção entre a ciência da natureza e a matemática, ou mais precisamente, no método de cada uma. O item (1) estabelece essa distinção, sobretudo no método e não nos objetos em si mesmos. Em seu comentário a essa passagem, Simplicio explica o motivo pelo qual Aristóteles precisaria estabelecer uma distinção entre elas. Ele diz que se o cientista da natureza conduz suas investigações acerca das substâncias dos corpos e suas propriedades, e o astrônomo apenas sobre estas, a astronomia também parece ser um ramo da ciência da natureza. E, dessa maneira, “[...] tanto a matemática quanto a astronomia estariam muito próximas das ciências naturais, razão pela qual precisava apresentar a diferença entre elas” (*Simpl. In Ph. 290, 24-26*).²⁸⁷ Ou seja, a diferença é no modo como cada ciência lança o olhar sobre as propriedades dos itens a serem considerados. Nessa perspectiva, enquanto os entes matemáticos são separáveis do movimento, os entes físicos são não-separáveis. Aqui, é o movimento que é considerado, mas isso não torna menos importante a separação feita a partir dele pelo pensamento/razão. O matemático, como bem esclarece Aristóteles, interessa-se em conhecer a figura, a esfericidade,

²⁸⁵ Tradução de: “περὶ τούτων μὲν οὖν πραγματεύεται καὶ ὁ μαθηματικός, ἀλλ’ οὐχ ἢ φυσικοῦ σώματος πέρας ἕκαστον· οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα θεωρεῖ ἢ τοιούτοις οὔσι συμβέβηκεν· διὸ καὶ χωρίζει· χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρει, οὐδὲ γίγνεται ψεῦδος χωριζόντων” (*Ph. II 2, 193b 31-35*).

²⁸⁶ Concordamos com Angioni que o elo que estabelece uma coesão que soluciona essa aparente discrepância seja, justamente, o problema da separação platônica anunciado em 193b 35-194a 1. Angioni esclarece: “É a crítica à separação platônica que parece levar Aristóteles ao problema do método da ciência da natureza. Aristóteles teria introduzido as questões concernentes à matemática e à astronomia no interesse de determinar o método adequado ao cientista da natureza – certamente por haver adversários, os platônicos, que negavam à ciência da natureza qualquer especificidade própria, propondo sua redução a certo tipo de conhecimento matemático” (Angioni, 2009, p. 221). Cf. ANGIONI, Lucas. *Física I-II*: prefácio, introdução tradução e comentários. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

²⁸⁷ Tradução nossa do comentário de Simplicio em inglês de Barrie Fleet (1997). Cf. SIMPLICIUS. *On Aristotle Physics 2*. Translated by Barrie Fleet. London: Bloomsbury, 1997. Comentário no grego: “οὕτως μὲν οὖν σύνεγγυς ἄν εἴησαν τῇ φυσικῇ ἢ τε μαθηματικῇ καὶ ἡ ἀστρολογία, καὶ διὰ τοῦτο τὴν διαφορὰν αὐτῶν ἔδει παραδοῦναι” (*Simpl. In Ph. 290, 24-26*). Cf. SIMPLICIUS. In *Aristotelis Physicorum Libros Commentaria*. In: DIELS, H. (org.). *Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros octo Commentaria*. 2 vols. Berlin: Reimer, 1882.

os sólidos, as superfícies e os pontos não enquanto eles são atributos dos corpos naturais enquanto naturais.

O item (2) refere-se à separação propriamente dita e nos diz que é em si mesmo que o matemático visa conhecer tais atributos, isto é, pelo exercício dessa separação *noêsei*, uma vez que tais atributos são subtraídos dos corpos naturais, ou, são “separáveis do movimento”.²⁸⁸ Evidentemente que essa separação não se dá efetivamente nos entes físicos. Com efeito, não é possível separar a linha do corpo subjacente que a detém a não ser mentalmente, pela via do pensamento num processo de subtração (*aphairesis*). Os corpos têm formatos, são sólidos, têm linhas, esfericidade etc. e nenhum desses atributos podem ser separados ontologicamente, ou de fato, dos corpos porque os corpos como substâncias existem primariamente. Recordemos sempre que a primazia é da substância. Essa noção de separabilidade do objeto da matemática introduzida aqui por Aristóteles, não é suficientemente esclarecida.²⁸⁹ Antes de tentarmos explicar o que Aristóteles propõe, façamos uma breve observação a respeito dos termos utilizados por ele no texto.

Na passagem, Aristóteles se utiliza novamente da terminologia da separação (*chôrista*) e, como visto, esse termo pode ter vários significados (local, ontológica, definicional, sem qualificação) o que torna bem difícil quando ela não vem especificada, embora a maioria dos intérpretes concorde que nesses casos Aristóteles se refira à separação ontológica. Todavia, algo distinto aparece no texto: essa separação é claramente especificada, pois *chôrista* é acompanhado por um *noêsei*, no dativo. Os tradutores não estão de acordo quando traduzem *noêsis/nous* e variam, por exemplo, entre *pensamento*, *entendimento*, *inteligência* ou mesmo *razão*.²⁹⁰ No entanto, todas essas palavras, segundo nosso modo de entender, encontram-se no mesmo campo temático não constituindo, portanto, um grande problema optar por qualquer um deles. O ponto mais fundamental é o estilo ou o tipo de separação que Aristóteles introduz na

²⁸⁸ Simplício endossa que essa separação permite à matemática não ser um ramo da ciência natural: “Por tê-las separado mentalmente dos corpos naturais e de todas as mudanças, ele examina assim as propriedades consequentes das coisas que são assim assumidas. Portanto, se ele fala sobre elas não como entidades naturais nem sobre elas como propriedades pertencentes a entidades naturais, então o matemático não seria um cientista natural, nem a matemática seria um ramo da ciência natural” (Simpl. *In Ph.* 291, 3-7, tradução nossa). Comentário em grego: “χωρίσας γὰρ αὐτὰ τῇ νοήσει τῶν φυσικῶν σωμάτων καὶ πάσης κινήσεως οὕτω τὰ συμβεβηκότα τοῖς οὕτω ὑποτεθεῖσι σκοπεῖ. ὥστε εἰ μήτε ὡς περὶ φυσικῶν λέγει μήτε ὡς φυσικοῖς ὑπαρχόντων, οὔτε φυσικὸς ἂν εἴη ὁ μαθηματικὸς οὔτε μέρος ἢ μαθηματικὴ τῆς φυσικῆς” (Simpl. *In Ph.* 291, 3-7). Note que Simplício usa os termos *chôristas noêsei*, “separado mentalmente” (no inglês de Fleet: *mentally separated*), a mesma terminologia usada por Aristóteles para marcar esse tipo de separação.

²⁸⁹ Arlene Reis discute as questões de método em *Física II 2* em texto bastante elucidativo. Cf. REIS, Arlene. Questões de método na *Física B 2* de Aristóteles. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, v. 16, n. 1, p. 11-32, jan./jun. 2006. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/597/475>. Acesso em: 14 abr. 2021.

²⁹⁰ Na sua tradução do *De Anima*, por exemplo, Ana Maria Lóio (2013) prefere *pensamento* para *nous* e *entendimento* para *noêsis*; já Maria Cecília (2012) opta por *intelecto* para *nous* e *pensamento* para *noêsis*. Na tradução base dessa passagem, Reeve (2018) opta por *understanding* enquanto Ross (1936) por *thought*.

passagem. Os termos usados não são *logos* nem *horismos*, por exemplo, mas é um termo que poderá introduzir outra noção (*noêsei*) e, por isso mesmo, digamos inicialmente, que essa separação pode não se confundir com a que se denomina de separação definicional. Pelo texto fica claro que tais itens (os atributos que o matemático, mas também o cientista da natureza, investigam) são separáveis, a saber, do movimento. Aristóteles ainda não definiu movimento (*kinêsis*), pois o fará somente no livro III. Importa aqui saber que o movimento, parafraseando o título de um importante artigo de Puente (2010), é a essência da natureza.²⁹¹ E que ele se encontra no modo, por exemplo, como Aristóteles define um ente natural como sendo aquele que tem em si e por si princípio de *movimento* e repouso (*Ph.* II 1, 192b 13-14).

Diga-se de passagem, essa noção de separabilidade, própria do matemático, não é bem esclarecida no texto. Ela é própria do matemático porque não faz sentido ao cientista da natureza separar os atributos dos corpos, do movimento pelo pensamento, dado que é o movimento que constitui, de certo modo, a essência dos entes naturais (móveis). Essa é, fundamentalmente, a diferença no método de um e de outro. Todavia, como Aristóteles concebe essa separação para compreensão mais clara? O matemático e o cientista da natureza se ocupam dos mesmos corpos, dos mesmos entes, mas o primeiro interessa-se em conhecer os atributos não enquanto eles são atributos dos corpos naturais *enquanto* naturais. Quando Aristóteles diz que “o matemático os separa [atributos]” (*Ph.* 193b 33-34), ele está querendo dizer que, na medida em que o matemático analisa atributos quantitativos subtraídos do subjacente natural a que pertencem, os considera em si mesmos, ou dito de outro modo, à parte das propriedades que fazem um ente natural ser ente natural. E essa separação é operada pelo pensamento ao que poderíamos chamar de separação noética ou epistêmica.²⁹²

O passo seguinte ao citado anteriormente, traz uma informação auxiliar relevante. Aristóteles diz que os platônicos, despercebidamente, fazem isso também: “Pois eles separam as coisas naturais, embora estas sejam menos separáveis do que as matemáticas” (*Ph.* II 2, 193b 36-194a 1).²⁹³ A crítica que o Estagirita tece aos que afirmam as Ideias é que eles fazem uma separação falsa e inadequada. A frase de 193b 35-36 inicia dizendo que “fazem *isso* também os que afirmam as Ideias”. O pronome *isso* (*touto*) remete imediatamente à frase final da passagem anterior (“nem resulta disso qualquer falsidade” – *Ph.* 193b 35), com a nuance de que, da

²⁹¹ Cf. PUENTE, Fernando E. de B. Rey. Por que o movimento é a essência da natureza? *Kryterion*, Belo Horizonte, n. 122, p. 505-519, dez. 2010. DOI [10.1590/s0100-512x2010000200011](https://doi.org/10.1590/s0100-512x2010000200011). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/rbhc4rMWSgQ5dkkDxZbG4Js/?lang=pt>. Acesso em: 15 mai. 2021.

²⁹² Philippe Marie-Dominique (1948) aponta para essa separação que a distingue de outros vários sentidos identificados no *corpus*. Ele distingue que, em alguns casos, “separar” significa separar realmente (*séparer réellement*), no nível físico e metafísico, em outros significa separar formalmente (*séparer formellement*), aludindo à passagem de *Física* II 2 que estamos discutindo. Cf. MARIE-DOMINIQUE, Philippe. Αφαίρεσις, πρόσθεσις, χωρίζει dans la Philosophie d’Aristote. *Revue Thomiste*, Paris, v. 48, p. 461-479, 1948.

²⁹³ Tradução de: “τὰ γὰρ φυσικὰ χωρίζουσιν ἥττον ὄντα χωριστὰ τῶν μαθηματικῶν” (*Ph.* II 2, 193b 36-194a 1).

separação feita pelos platônicos, decorrem falsidades, pois eles separam as formas naturais que não são separáveis para Aristóteles. Na teoria platônica, as formas naturais teriam sido concebidas como entidades separadas do movimento e da matéria (cf. 1.1) e, por isso mesmo, tais entidades seriam redutíveis às entidades matemáticas.²⁹⁴ Essa separação operada pelos platônicos é falsa, pois eles a aplicam aos entes naturais, mas não é falso quando o matemático a opera dado que este considera os atributos dos corpos naturais não enquanto naturais, mas enquanto matemáticos (pontos, linhas, sólidos etc.). Aristóteles considera absurdo separar os entes naturais do movimento já que este último é a essência da natureza. Com efeito, ele afirma que ignorar o movimento é ignorar a natureza (*Ph.* III 1, 200b 14-15). Desse modo, não há problema algum em separar os atributos dos corpos enquanto propriedades também da matemática. O erro identificado por ele nos platônicos é que estes separam as formas naturais que são menos suscetíveis de separação.²⁹⁵

Outras passagens mostram que Aristóteles afirma que a matemática estuda as quantidades sem considerar o movimento e a matéria. Por exemplo, em *Metafísica* E1: “Que, todavia, algumas ciências matemáticas consideram os seus objetos enquanto imóveis e enquanto separados, isto é claro” (*Metaph.* E1, 1026a 9-10).²⁹⁶ Nesse contexto, sabemos que a separação é em relação ao movimento, pois as ciências matemáticas consideram seus entes como imóveis. Outro texto é *De Anima* I, como visto anteriormente (*De An.* I 1, 403b 14-15). Por essas passagens, fica claro que o matemático, para Aristóteles, opera com uma separação que é feita no nível mental, noético, epistêmico considerando os atributos enquanto propriedades matemáticas.

Essa separação é feita, ou melhor, está associada igualmente a dois aspectos que são relevantes considerar. O matemático, quando deseja fazer essa separação, executa uma espécie de *subtração*. Na passagem do *De Anima* acima, por exemplo, há essa ocorrência da expressão técnica *ta ex aphaireseôs* (*De An.* 403b 15) que é, geralmente, traduzida por *subtração*, mas alguns também optam por *abstração*. Contudo, este último termo tomou um sentido complexo

²⁹⁴ Em *Metafísica* Z11 encontramos uma informação semelhante a essa, em que Aristóteles diz que os platônicos reduzem tudo aos números (*Metaph.* Z11, 1037b 12-13).

²⁹⁵ No texto de Aristóteles (*Ph.* 193b 36-194a 1), há um “menos” (linha 1: *hēssōn*). Segundo Simplicio, “ele parece usar a palavra ‘menos’ por causa da cautela filosófica, embora ele queira que essas coisas (os corpos) não sejam de forma alguma separáveis, mesmo que seja mentalmente.” Tradução de: “τὸ δὲ <ἦττον> δοκεῖ δι’ εὐλάβειαν λέγειν φιλόσοφον, καίτοι βουλόμενος αὐτὰ μηδαμῶς εἶναι μηδὲ τῇ ἐπινοίᾳ χωριστά” (Simpl. *In Phys.* 293, 28-29). Voltamos àquilo que Simplicio, segundo sua interpretação, aponta como regra geral, colocada por Aristóteles, para determinar o que pode e o que não pode ser mentalmente separado.

²⁹⁶ Tradução de: “ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ἢ ἀκίνητα καὶ ἢ χωριστὰ θεωρεῖ, δῆλον” (*Metaph.* E1, 1026a 9-10).

na modernidade e que se estendeu aos dias de hoje e, por isso, *subtração* torna-se uma opção mais atraente.²⁹⁷

Além disso, no texto em que Aristóteles se refere claramente a essa separação (*Ph.* II 2, 193b 31-35), o matemático considera as propriedades dos entes naturais não enquanto naturais, mas enquanto propriedades matemáticas que, é importante notar, não podem existir separadas dos entes. O advérbio de modo *hê* (*qua*, enquanto, como) é o que marca essa característica. Importa, aqui, compreender *en passant* o que esse advérbio de modo quer significar. De um ponto de vista ontológico, os itens que pertencem ao estudo das matemáticas são sempre referentes a um subjacente, ou ditos de um ente natural. Porém, quando considera seu objeto próprio, a matemática toma tais propriedades não como um ente natural, mas como se elas fossem separadas, embora não o sejam. Portanto, quando o matemático se pronuncia sobre números, pontos, linhas, superfícies etc., tais propriedades não são separadas *efetivamente*, pois, segundo Aristóteles, elas não podem existir por si mesmas, independentes, sem estarem em um subjacente. O que foi discutido anteriormente, sobre a terminologia técnica da subtração, não poderia, de certo modo, ser compreendido sem considerar as passagens na qual essa mesma terminologia está relacionada com a partícula *hê*. E na passagem, que talvez seja a única no *corpus* a fazer referência a essa separação mental, aparece esse advérbio de modo, pois o matemático se ocupa com os atributos dos entes naturais, mas não *enquanto* (*hê*) naturais (*Ph.* II 2, 193b 31-33).²⁹⁸ Evidentemente que o sujeito primário em questão são os corpos, isto é, são os entes naturais, já que é deles que o matemático subtrai as propriedades que lhe interessam. Essa determinação do sujeito primário é importante, pois permite isolá-lo dos seus atributos para, assim, compreendê-los.

Tomemos, por exemplo, a *capacidade de pensar racionalmente* como atributo de Sócrates. Esse atributo pertence a Sócrates enquanto ser humano animal bípede ou enquanto ser humano? A resposta a essa pergunta determinará a qual sujeito ele pertence primariamente e, desse modo, saber-se-á qual o sujeito apropriado para se obter conhecimento verdadeiramente científico. E, como vimos, o sujeito principal é determinado pelo método da subtração. Desse modo, *capacidade de pensar racionalmente* se atribuirá a Sócrates enquanto ser humano, mesmo depois de subtraídos *ser animal bípede*. E isso é assim porque o atributo em questão se atribui primeiramente a ser humano enquanto ser humano. E é devido a essa atribuição a um ente particular, Sócrates, que se atribui também aos demais, diga-se, ao ser humano animal bípede. Ou seja, esse método permite isolar intelectualmente um sujeito primário de um dado

²⁹⁷ Ross (1936) optou por falar em abstração, inclusive quando traduz os termos relacionados à separação. Cf. ARISTOTLE. *Physics*: revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: University Press, 1936. p. 350, 507.

²⁹⁸ Essa mesma partícula é abundante em *Metafísica* M 3.

atributo. Esse texto reforça a presença desse método de subtração, aqui com outros objetivos, qual seja, o da determinação do sujeito primário com vistas à demonstração universal. Contudo, podemos notar a importância que o Estagirita deu à subtração que, certamente, quando não muito bem explicada, significa que era bem conhecida do seu público ouvinte.²⁹⁹

Que esse método de subtração, embutido na passagem de *Física* II 2, 195b 22-35, esteja presente no pensamento inicial de Aristóteles e que foi adquirindo um sentido mais técnico com o amadurecimento de sua filosofia, associado com a matemática, não está em questão aqui. Todavia, parece ser estranho que no *corpus* haja somente esta ocorrência de separação pelo pensamento, como se isso pudesse significar que ela não fosse relevante para o Estagirita. Isso pode ser assim, porque talvez ele estivesse mais interessado na separação da substância e, quando se deparou com a diferença que precisava ser estabelecida entre a ciência da natureza e a matemática, abriu espaço para dizer que o matemático considera os mesmos atributos dos corpos naturais, mas não enquanto naturais e, por isso, ele separa, subtrai tais atributos. Isso vemos repetir-se, por exemplo, em *Metafísica* M3.

Um ponto bastante relevante de considerar é que os conjuntos de atributos, ou os objetos tanto da física quanto da matemática, não estão separados, para Aristóteles, dos corpos físicos compostos de forma e de matéria. A distinção não está nos objetos em si mesmo, mas no modo ou na maneira como são estudados, de tal forma, que o físico olha para os compostos sensíveis sob uma perspectiva que não é a mesma perspectiva do matemático. Com esses pressupostos no horizonte da discussão, é preciso agora investigar e compreender a solução que Aristóteles dá tanto para os impasses que vimos presentes no livro B (Beta) quanto para as críticas que ele dirige aos platônicos quanto ao modo de ser dos entes matemáticos. E esta solução, como já foi antecipada, encontra-se no denso livro M (Mi) da *Metafísica*.

4.4 METAFÍSICA M (MI): O STATUS ONTOLÓGICO DOS ENTES MATEMÁTICOS E SUA SEPARAÇÃO

Por qual razão o livro M (Mi) da *Metafísica*, embora negligenciado nas pesquisas acadêmicas no Brasil e quiçá no meio acadêmico internacional, torna-se importante para a nossa

²⁹⁹ John Cleary (1985) chamou o método da subtração de “método lógico” que torna possível a separação de certos aspectos dos corpos sensíveis, de tal forma, que eles possam servir como os principais sujeitos dos atributos matemáticos. Ele diz que prefere usar a frase da passagem de *Ph.* II 2, 195b 31-35 “como dizendo que os aspectos matemáticos das coisas são separados em pensamento porque sublinham a primazia da situação lógica” (Cleary, 1985, p. 34). Essa posição poderia nos permitir questionar se separar pelo pensamento significaria, portanto, separar logicamente que, por sua vez, poderia se coadunar com a separação que acima nomeamos como em definição. A questão é complexa, mas à frente tentaremos estabelecer alguns resultados que tragam esses pontos de interesse. Cf. CLEARY, John J. On the Terminology of ‘Abstraction’ in Aristotle. *Phronesis*, Leiden, v. 30, n. 1, p. 11-45. 1985. DOI [10.1163/156852885X00165](https://doi.org/10.1163/156852885X00165).

reflexão filosófica, e não só para ela, mas para a compreensão de certos problemas metafísicos que Aristóteles coloca? Em primeiro lugar, esse “tratado” contém a tentativa aristotélica de solucionar problemas metafísicos relacionados aos entes matemáticos. E essa solução, a partir do *status* ontológico de tais entes, tem a ver com a separação que é, por assim dizer, o caleidoscópio que está a girar desde o início desta tese. O desafio, portanto, será perceber o movimento feito por ele agora, voltado para a matemática e tentar, se isso for plausível, aplicar tal separação na compreensão da forma separável *kata ton logon*, problema motivacional desta pesquisa. Em segundo lugar, o livro M (Mi) apresenta um método que elucida a dialética do Estagirita para resolver esses problemas relativos aos entes matemáticos. Evidentemente, não pretendemos ser exaustivos na análise do texto do livro M (Mi), pois isso seria uma tarefa inviável no âmbito desta tese. De tal modo que, nossa intenção é tão somente ver o programa que Aristóteles coloca e executa, sobretudo nos três primeiros capítulos do livro e, talvez, algumas passagens do último tratado da *Metafísica* que se situa no mesmo campo temático do anterior. Após M1-3, a grande parte, quiçá toda ela, do tratado é dedicada à crítica aristotélica da teoria platônica das Formas associada à sua crítica aos números ideais dos platônicos e dos pitagóricos.

O livro M (Mi) inicia com um programa ou plano metodológico (*Metaph.* M1) que Aristóteles seguirá ao longo do restante do tratado e que, igualmente, será estendido ao livro N (Ni).³⁰⁰ A investigação é sobre se existe, além das substâncias sensíveis (discutidas por ele tanto na *Física* I quanto em *Metafísica* ΖΗΘ)³⁰¹ alguma substância imóvel e eterna e, no caso de existir, determinar qual sua natureza. Sabemos que Aristóteles em Λ (Lambda), já expôs sua própria doutrina de uma substância com essas características e que existe separadamente dos entes sensíveis (sobretudo o primeiro movente imóvel).³⁰² Ele continua e diz que é preciso investigar o que os outros filósofos disseram a respeito dessa substância imóvel e eterna (M1,

³⁰⁰ Não pretendemos entrar no mérito da unidade ou não desses dois livros no desenvolvimento da *Metafísica* de Aristóteles. Para tanto, é possível verificar a teoria de Werner Jaeger (1946) sobre o desenvolvimento desses textos e que, de certo modo, tornou-se aceitável e muito influente até certo ponto. Em síntese, para ele, há discrepâncias entre os textos que, certamente são antigos, mas que não fazem deles uma unidade. Julia Annas (1992) levanta algumas objeções acerca da posição de Jaeger e afirma o seguinte: “Concluo que os argumentos de Jaeger não fornecem, de fato, suporte adequado para a teoria construída sobre eles. Ao mesmo tempo que a teoria de Jaeger explica algumas dificuldades, ela esbarra em tantas outras que deveríamos preferir, se possível, uma hipótese mais simples, do tipo que propus, isto é, que M-N, tal como são, constituem uma unidade desordenada” (Annas, 1992, p. 130, tradução nossa). Cf. JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. José Gaos. México: FCE, 1946. Cf. ANNAS, Julia. *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica de Aristotele: la filosofia dela matematica in Platone e Aristotele*. Trad. Elisabetta Cattanei. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

³⁰¹ Concordamos com Ross (1924, p. 408, v.2) e com Berti (2017, p. 602) que essa discussão não se resume somente à *Física* I.

³⁰² Alguns filósofos e intérpretes mais antigos achavam, inclusive, que no livro Λ acabava a filosofia primeira de Aristóteles. Um fato que, talvez, corrobore essa ideia é que Tomás de Aquino concluiu exatamente seu comentário no livro Λ, talvez porque não tenha tido tempo de comentar os dois livros restantes ou porque achava, de fato, que ali acabava a *Metafísica* aristotélica.

1076a 12-13). A bem da verdade, lá em Z2, ele já fez essa menção da opinião dos demais como Platão, por exemplo, Espeusipo e os pitagóricos (*Metaph. Z2, 1028b 16-27*). Aqui em M1, 1076a 17-19 praticamente as mesmas substâncias colocadas como opinião alheia de Z2 reaparecem. As opiniões a respeito de tais substâncias são duas: “Alguns, de fato, dizem (1) que são substâncias os objetos matemáticos (*ta mathêmatika*), isto é, os números, linhas e coisas desse gênero, e também (2) que o são as Ideias” (*Metaph. M1, 1076a 16-19*).³⁰³ Sabemos que esse método elêntico é bem recorrente em Aristóteles e isso lhe é útil no sentido de que, analisando as opiniões de outros filósofos, acolhe o que disseram acertadamente, mas também se resguarda quando não falam corretamente. Esse mesmo aspecto aparece, por exemplo, quase como que literalmente, em *De Anima I 2, 403b 20-24*. Desse modo, essas duas realidades postas como substâncias pelos interlocutores é o que vai nortear todo o desenvolvimento de Aristóteles ao longo dos dois últimos tratados da *Metafísica*.

Identificado, portanto, o objeto de investigação sobre o qual Aristóteles vai se debruçar, ele traça o programa a ser executado em três momentos. Dada a importância da passagem, transcrevemo-la na íntegra:

(1) É necessário investigar, primeiramente, sobre os objetos matemáticos (*tôn mathematikôn*), sem acrescentar qualquer outra natureza a eles, por exemplo, se são Ideias ou não, se são princípios e substâncias dos seres ou não, mas como investigando apenas sobre os objetos matemáticos, isto é, se existem ou não, e se existem, como existem. (2) Em seguida, é necessário investigar separadamente sobre as mesmas Ideias (*chôris peri tôn ideôn*), sem acréscimos e na medida em que a regra o exija, pois, a maior parte das coisas nesse sentido já foram ditas pelos escritos esotéricos. (3) Além disso, devemos direcionar a maior parte da discussão para a seguinte investigação: se as substâncias e os princípios dos seres são números e Ideias (*arithmoi kai ideai*); depois das Ideias permanece esta terceira investigação (*Metaph. M1, 1076a 22-32*).³⁰⁴

Claramente, o item (1) é o que, de fato, interessa à nossa pesquisa sem que isso signifique que (2) e (3) sejam menos importantes. Entretanto, dado que é nosso objetivo perceber o modo do ser dos entes matemáticos e, sobretudo sua separação, debruçar-nos-emos mais detalhadamente sobre ele e diremos alguma breve palavra acerca dos demais. A discussão de (1) é feita em M2 e M3, mas já começa no final de M1. O item (2) é melhor desenvolvido

³⁰³ Tradução de: “δύο δ' εἰσὶ δόξαι περὶ τούτων· τὰ τε γὰρ μαθηματικά φασιν οὐσίας εἶναι τινες, οἷον ἀριθμοὺς καὶ γραμμὰς καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις, καὶ πάλιν τὰς ἰδέας.” (*Metaph. M1, 1076a 16-19*).

³⁰⁴ Tradução de: “σκεπτέον πρῶτον μὲν περὶ τῶν μαθηματικῶν, μηδεμίαν προστιθέντας φύσιν ἄλλην αὐτοῖς, οἷον πότερον ἰδέαι τυγχάνουσιν οὐσαι ἢ οὐ, καὶ πότερον ἀρχαὶ καὶ οὐσίαι τῶν ὄντων ἢ οὐ, ἀλλ' ὡς περὶ μαθηματικῶν μόνον εἴτ' εἰσὶν εἴτε μὴ εἰσὶ, καὶ εἰ εἰσὶ πῶς εἰσὶν· ἔπειτα μετὰ ταῦτα χωρὶς περὶ τῶν ἰδεῶν αὐτῶν ἀπλῶς καὶ ὅσον νόμου χάριν· τεθρύληται γὰρ τὰ πολλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων, ἐτι δὲ πρὸς ἐκείνην δεῖ τὴν σκέψιν ἀπαντᾶν τὸν πλείω λόγον, ὅταν ἐπισκοπῶμεν εἰ αἱ οὐσίαι καὶ αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων ἀριθμοὶ καὶ ἰδέαι εἰσὶν· μετὰ γὰρ τὰς ἰδέας αὕτη λείπεται τρίτη σκέψις” (*Metaph. M1, 1076a 22-32*).

por Aristóteles em M4-5 e o (3) da passagem seria discutido em M6-9.³⁰⁵ Uma primeira informação acerca de (1) na passagem é que o interesse do Estagirita não está concentrado no ser em si dos entes matemáticos, mas no *seu modo de ser* (*peri tou tropou*). E se tais entes existem, há duas possibilidades para tal existência:

A) ou deverão existir nas coisas sensíveis (*en tois aisthêtois* – M1, 1076a 33; B2, 998a 7-19);

B) ou deverão existir separados (*kechôrismena*) das coisas sensíveis (M1, 1076a 34; B1, 996a 12-15 desenvolvida como aporia 12, visto anteriormente) ou existem de outro modo diferente (M1, 1076a 35).

Inicialmente, poderíamos levantar a pergunta sobre qual o significado de “separado” em 1076a 34. Esse sentido de separação parece ser o de existir fora das coisas sensíveis, isto é, existirem por si mesmos, independentemente delas. Vimos que, quando a separação não vem especificada por Aristóteles, ela geralmente quer significar uma separação ontológica. Deixemos, por ora, essa questão suspensa, pois ele terá oportunidade de discorrer sobre ela adiante.

O exame do item (1) continua e é melhor desenvolvido em M2. Neste capítulo, Aristóteles começa desenvolvendo A) ao dizer que os entes matemáticos não podem ser imanentes às coisas sensíveis, como já ficou claro pelo impasse discutido no livro B (Beta) (998a 7-19 – aporia 5) e, inclusive, chama essa teoria de fantasiosa (*plasmatis* – 1076a 39).³⁰⁶ Com efeito, foi discutido alhures essa tese platônica: os entes matemáticos são ontologicamente diferentes das coisas sensíveis, mas são imanentes a elas. É contra essa tese platônica que Aristóteles levanta alguns argumentos. Em 1076b 1-3 Aristóteles coloca dois aspectos argumentativos contra a tese platônica pitagorizante e que já apareceram em B2, e a estes, acrescenta um terceiro que vale a pena expor que é o argumento da divisibilidade. Os entes sensíveis se caracterizam, de fato, pela divisibilidade. Ora, se tais entes são assim, também deveriam ser divisíveis as Ideias e os entes matemáticos dado que estão *nas* coisas sensíveis: “Que diferença existe, portanto, entre dizer que estas naturezas sensíveis são tais, isto é, indivisíveis, e dizer que elas não são indivisíveis, mas nelas existirem tais naturezas [indivisíveis]? Uma vez divisíveis as coisas sensíveis, serão divisíveis também aquelas, ou mesmo as sensíveis não o serão” (*Metaph.* M2, 1076b 8-11).³⁰⁷ E isso é assim porque na

³⁰⁵ Contudo, Reale (2002, p. 651) em seu comentário faz notar que essa posição sobre o item (3) ser desenvolvida em M6-9 é defendida por alguns intérpretes. Porém, ele acredita que Aristóteles desvia-se para outras questões e o item (3) é melhor desenvolvido no livro N (Ni) como um todo.

³⁰⁶ Tradução de Annas (1976). Cf. ANNAS, Julia. *Aristotle's Metaphysics: book M and N*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

³⁰⁷ Tradução de: “τί οὖν διαφέρει ἢ ταύτας εἶναι τοιαύτας φύσεις, ἢ αὐτάς μὲν μή, εἶναι δ' ἐν αὐταῖς τοιαύτας φύσεις; [...] διαιρουμένων γὰρ τῶν αἰσθητῶν διαιεθῆσονται, ἢ οὐδὲ αἰ αἰσθηταί” (*Metaph.* M2, 1076b 8-11).

filosofia da matemática de Aristóteles, o número e os objetos matemáticos não existem como algo independente como acreditam que o sejam esses platônicos pitagorizantes. Ou seja, para eles é como se houvesse uma realidade subsistente em si e por si em outra realidade que são as coisas sensíveis. Se estas são divisíveis, conseqüentemente aquelas também deveriam ser. A suposição, portanto, é que planos, linhas e os entes matemáticos no geral estão nos corpos sensíveis como entidades reais, de modo que quando um corpo é dividido, todos eles também o seriam.³⁰⁸

Aquele desdobramento B) do item (1) sobre o modo de existir separado dos entes matemáticos é desenvolvido extensamente com complicados argumentos até o final de M2, no bloco 1076b 11-1077b 11.³⁰⁹ Seria interessante poder ver cada um dos argumentos de Aristóteles dado sua relevância e maestria dialética. No entanto, não é possível desdobrar cada um deles aqui, mas tentemos realizar uma síntese e arremate desse extenso bloco de elucidações a partir do último argumento colocado pelo Estagirita (M2, 1077a 36-b 11). É importante não perder de vista o ponto fundamental a ser rejeitado, de que os entes matemáticos existam separadamente como alguma natureza independente, existente em si e por si em relação às coisas sensíveis. Pois bem, com justiça ou não, o filósofo toma por assim dizer a sua própria ideia filosófico-metafísica acerca de prioridade, de definição e de substância para argumentar contra essa tese fundamental. Aristóteles admite que os entes matemáticos tenham uma prioridade lógica ou definicional (*tô logô protera*), mas isso não significa dizer que tudo aquilo que é anterior na ordem da definição o seja também na ordem da substância (*tê ousia protera*) (M2, 1077b 1-2) e se não é anterior na ordem da substância não tem a nota da separabilidade: “São, de fato, anteriores na substância todas as coisas que, sendo separadas (*chôridzomena*), são superiores em ser, enquanto aquelas a partir de cujas definições são constituídas as definições dos outros são anteriores na definição” (*Metaph.* M2, 1077b 2-4).³¹⁰ Ambas prioridades não se implicam, ou seja, os entes matemáticos só podem ser anteriores na ordem lógica, isto é, na ordem da definição e não na substância.³¹¹ O exemplo padrão do branco usado por ele justifica essa não implicação de ambas as prioridades. Dito de outro modo, branco em relação ao homem branco é anterior na definição, mas não na substância, pois branco não existe separado do composto homem branco de tal modo que, a definição de branco é possível ser

³⁰⁸ Annas chamou isso de “platonismo parcial” (Annas, 1992, p. 152).

³⁰⁹ Reale (2002, p. 654) numera nove argumentos que ocupam todo o restante de M2. Cf. REALE, G. *Aristóteles Metafísica: sumários e comentários*. São Paulo: Loyola, 2002.

³¹⁰ Tradução de: “τῆ μὲν γὰρ οὐσίᾳ πρότερα ὅσα χωρίζομενα τῶ εἶναι ὑπερβάλλει, τῶ λόγῳ δὲ ὅσων οἱ λόγοι ἐκ τῶν λόγων· ταῦτα δὲ οὐχ ἅμα ὑπάρχει” (*Metaph.* M2, 1077b 2-4).

³¹¹ É importante notar que em Z1 a prioridade lógica (definicional) e a prioridade ontológica (substancial) coincide na mesma coisa, isto é, somente na substância. Com efeito, toda e qualquer noção dos demais atributos só podem ser ditas em relação à substância e por causa dela. Cf. *Metaph.* Z1, 1028a 33-b 2.

dada de maneira independente, embora nunca separado ontologicamente do composto. A prioridade definicional, nesse sentido, implica que tal coisa faz parte da definição de outra coisa. O ponto, por exemplo, é anterior na definição à linha, pois ele faz parte da definição de linha, mas não é anterior pela substância, isto é, não existe independente da linha e assim por diante. E se não existe desse modo, não pode ser separado da linha, nem esta da superfície etc.

De tudo isso exposto em M2, três teses centrais da argumentação aristotélica podem ser tomadas: 1) os entes matemáticos não são anteriores na substância; 2) só são anteriores logicamente e 3) não têm existência separada. Dessa maneira, aquele item 1) da passagem que estabeleceu o programa do livro M (Mi) foi contemplado e, conclui Aristóteles, os entes matemáticos não existem substancialmente imanentes nas coisas sensíveis como realidades independentes (1076a 38-b 11) tampouco existem de modo separado (1076b 11-1077b 11): “[...] é evidente que ou não existem de fato, ou existem de certo modo e, por isso, não existem simplesmente; pois dizemos ser de muitos modos” (*Metaph.* M2, 1077b 15-17).³¹² Dessa maneira, resta agora determinar qual a solução de Aristóteles para a questão do modo de ser dos entes matemáticos, tarefa empreendida e que encontra o núcleo central que nos interessa em M3.

Sabemos que dentro da filosofia de Aristóteles ele investiga o ser enquanto ser (imóvel – *ousia*), aquilo sobre o qual se debruça a filosofia primeira; investiga o ser enquanto móvel, aquilo sobre o qual se detém a filosofia segunda (*física*) e o ser enquanto quantidade, aquilo sobre o qual investiga a matemática que, por sua vez lida com quantidades contínuas e discretas. Nessa perspectiva, o que define o móvel, por exemplo, é o tipo de substância que existe (substâncias sensíveis compostas de forma e matéria, entes móveis, ou entes naturais que têm em si e por si o princípio de movimento e repouso) e, assim, isso se diferencia da substância imóvel, “objeto” da *prôtê philosophia*. No caso da matemática é importante ter em vista um ponto nevrálgico sumamente importante: não há substância alguma, seja ela móvel ou imóvel que seja, por assim dizer, o objeto próprio de sua pesquisa. Se isto é assim, sobre que coisas operaria o matemático? Como ficará claro por M3, ele investiga sobre as coisas móveis, mas não enquanto (*qua*) móveis e, sim, enquanto quantidade. Esse é um pressuposto relevante que não se deve perder de vista com riscos a não compreendermos o modo de ser dos entes matemáticos na doutrina aristotélica.

Já no início de M3, Aristóteles como que apresenta a solução para desatar o nó acerca do modo de ser dos entes matemáticos. E ele faz isso através de um paralelo entre a matemática e as demais ciências com o intuito de ratificar que ela se ocupa das coisas sensíveis, mas não

³¹² Tradução de: “φανερὸν ὅτι ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν ἢ τρῶπον τινὰ ἔστι καὶ διὰ τοῦτο οὐχ ἀπλῶς ἔστιν·πολλαχῶς γὰρ τὸ εἶναι λέγομεν” (*Metaph.* M2, 1077b 15-17).

como ou enquanto (*qua*) sensíveis. Dada a importância desse paralelo, é importante ver a passagem na íntegra:

Na verdade, assim como as proposições universais em matemática não dizem respeito a coisas separadas de grandezas e números, mas dizem respeito a eles, não porque sejam tais que tenham grandeza ou sejam divisíveis, é evidente que é possível que, mesmo em torno de quantidades sensíveis, haja discussões e demonstrações, não enquanto (*hê*) sensíveis, mas enquanto (*hê*) são determinadas de certo modo (*Metaph.* M3, 1077b, 17-22).³¹³

Na passagem, bem como em todo capítulo 3 de M (Mi), a tônica é dada pelo advérbio de modo ἤ (*hê*), traduzido geralmente por *enquanto*, ou *como*.³¹⁴ Aristóteles chega a usar a física para justificar sua afirmação, pois ela se ocupa dos entes sensíveis *qua* móveis sem supor, ao contrário, que “exista algo móvel separado (*kechôrismenon ti einai kinoumenon*) das coisas sensíveis, ou que qualquer natureza definida separadamente esteja contida nelas [...]” (*Metaph.* M3, 1077b 25-27).³¹⁵ Isso significa que, no caso da física, investigar sobre as coisas sensíveis móveis implica estudar um aspecto dos objetos sensíveis, qual seja, enquanto móveis e não, ao contrário, estudar algum aspecto distinto de tais objetos. O mesmo se aplica no caso da matemática que se ocupa de apenas um determinado aspecto dos entes sensíveis, a saber, o quantitativo. Forneçamos um exemplo: em uma sala, sobre uma mesa, encontra-se um gato de nome João (gato: ente natural sensível; mesa: ente fabricado). Na mesma sala temos um físico, um “metafísico”, um geômetra e um médico veterinário. O primeiro vai observar o gato João considerando seu aspecto móvel enquanto (*qua*) ele tem em si e por si o princípio de

³¹³ Tradução de: “ὅσπερ γὰρ καὶ τὰ καθόλου ἐν τοῖς μαθήμασιν οὐ περὶ κεχωρισμένων ἐστὶ παρὰ τὰ μεγέθη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς ἀλλὰ περὶ τούτων μὲν, οὐχ ἢ δὲ τοιαῦτα οἷα ἔχειν μέγεθος ἢ εἶναι διαίρετά, δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν μεγεθῶν εἶναι καὶ λόγους καὶ ἀποδείξεις, μὴ ἢ δὲ αἰσθητὰ ἀλλ' ἢ τοιαδί” (*Metaph.* M3, 1077b 17-22).

³¹⁴ Em M3 é possível contar em torno de 25 ocorrências do advérbio de modo ἤ (*hê*). É muito elucidativo o comentário acerca disso de Julia Annas (1992). Para ela há dois modos de elucidar essa expressão: “[...] a locução ‘enquanto’ muitas vezes pode ser entendida de outra forma, ou seja, pode indicar que há uma diferença de abordagem para um mesmo objeto de estudo. Por exemplo, a proposição ‘Eu o aprecio como amigo, mas não como médico’ não significa que eu aprecie apenas algumas partes ou alguns aspectos dessa pessoa, mas não outras partes ou outros aspectos seus; significa, antes, que tenho atitudes diferentes, enquanto estou em relação com essa pessoa. [...]. Quando Aristóteles fala da ciência no seu conjunto, as suas palavras sugerem que o que distingue a matemática dos outros tipos de estudo, como a física, é uma diferença de aproximação ao seu objeto comum de estudo. [...]. A segunda linha de explicação seguida por Aristóteles é que o matemático estuda o objeto sobre o qual se aplica, ignorando o que é meramente accidental relativamente a ele, enquanto estudado do ponto de vista matemático. O médico, quando cura um homem, ocupa-se da sua saúde e não da sua cor; de modo semelhante, o geômetra estuda só a extensão, a forma etc. de homem, não a sua cor ou a sua saúde” (Annas, 1992, p. 168-169, tradução nossa). Cf. ANNAS, Julia. *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica de Aristotele: la filosofia della matematica in Platone e Aristotele*. Trad. Elisabetta Cattanei. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

³¹⁵ Tradução de: “καὶ οὐκ ἀνάγκη διὰ ταῦτα ἢ κεχωρισμένον τι εἶναι κινούμενον τῶν αἰσθητῶν ἢ ἐν τούτοις τινὰ φύσιν εἶναι ἀφορισμένην [...]” (*Metaph.* M3, 1077b 25-27). A esse respeito, Berti (2017) nota: “A ciência matemática, portanto, investiga sobre grandezas sensíveis, considerando não os seus aspectos sensíveis, mas seus outros aspectos (quantitativos)” (Berti, 2017, p. 604, tradução nossa). Cf. BERTI, Enrico. *Aristotele: Metafisica com testo greco a fronte. Traduzione, introduzione e note*. 1. ed. Bari: Editori Laterza, 2017.

movimento, isto é, sua capacidade de locomover-se. O “metafísico” talvez olhe para o gato João enquanto (*qua*) substância sensível composta de forma e matéria. O geômetra, por sua vez, vai considerar as propriedades quantitativas, como (*qua*) extensão, figura, formato do corpo etc. E o médico veterinário, por fim, vai ponderar João a partir das condições de saúde. E se o movimento, no caso dos entes considerados como móveis, não subsiste sem tais entes, assim também, diz Aristóteles, pode-se dizer que os entes matemáticos existem, mas, observe-se, não como queriam os platônicos, com um modo de ser separado e, sim, como resultado de um processo intelectual que considera os entes sensíveis tão-somente sob um aspecto, a saber, o quantitativo (M3, 1077b 31-34; 1078a 2-5). Esse exemplo que fornecemos do gato João faz levantar uma pergunta importante: a variação, então, ocorre naquele que conhece ou no que é conhecido? Por mais que seja difícil para nós que somos muito marcados pela modernidade e contemporaneidade, com toda uma estrutura caracterizada pelo “sujeito” do conhecimento, para Aristóteles o olhar não recai sobre o sujeito que conhece e não depende, por assim dizer, estritamente do físico, do geômetra ou do médico, mas recai sobre a coisa mesma. É a coisa, o objeto, por assim dizer, que permite selecionar o modo de ser ou as nuances cognitivas acerca de determinados aspectos. Evidentemente que o “sujeito” exerce alguma atividade diante disso, mas é a coisa mesma que por si fornece os modos a partir dos quais será observada e investigada.

Aristóteles diz, além disso, que a matemática tem uma diferença em relação às demais ciências: a sua exatidão ou precisão. E tal exatidão é consequência da sua simplicidade: “E quanto mais a ciência se concentra nas coisas que são anteriores na definição e mais simples, mais exatidão ela possui (isso é simplicidade)” (*Metaph.* M3, 1078a 9-11).³¹⁶ Isso significa que a geometria, por exemplo, é mais exata do que a física porque prescinde do movimento e, nesse sentido, quanto mais uma ciência considerar os entes de modo simples, mais exata ela será. A física é complexa justamente porque considera os entes como móveis e, para tal, tem de considerar as dimensões do corpo, mas a geometria e a aritmética prescindem do aspecto material e sensível dos entes móveis. Aristóteles chamou essa capacidade de considerar os entes sob determinados aspectos de *aphairesis*, isto é, subtração que já tivemos a oportunidade de discorrer a seu respeito.³¹⁷ O método da subtração é, segundo Aristóteles, a melhor maneira de estudar cada ser: “Portanto, cada coisa poderia ser tomada como objeto de conhecimento teórico desta maneira, se postularmos o não separado como separado, exatamente o que fazem o

³¹⁶ Tradução: “καὶ ὅσα δὴ ἂν περὶ προτέρων τῶ λόγῳ καὶ ἀπλουστέρων, τοσοῦτῳ μᾶλλον ἔχει τὸ ἀκριβές (τοῦτο δὲ τὸ ἀπλοῦν ἐστίν)” (*Metaph.* M3, 1078a 9-11).

³¹⁷ Concordamos com Cleary (1995) que defende que a chave para entender a resposta e solução de Aristóteles ao problema do modo de ser dos entes matemáticos reside na locução *qua* (*hē*) e no seu método de subtração. Cf. CLEARY, J. J. *Aristotle and Mathematics: aporetic method in cosmology and metaphysics*. Leiden: Brill, 1995.

aritmético e o geômetra” (*Metaph.* M3, 1078a 21-23).³¹⁸ Dito de outra maneira, Aristóteles levanta o ponto de que, pelo método da subtração, o matemático considera separado aquilo que não é, de fato, separado. Trata-se, como já foi esclarecido, de uma separação que ocorre no nível mental, diríamos uma separação *noêsei*, segundo o intelecto. Desse modo, através do método lógico da subtração (*aphairesis*), o matemático consegue isolar o sujeito primário e tornar as propriedades dele como separadas, muito embora Aristóteles não aceite que sejam separadas de fato e de direito.³¹⁹ Qual é, afinal, a natureza dos números e, por conseguinte, dos entes matemáticos? Como vimos, eles são como que produzidos por um ato intelectual, mental e isso se complementa, pelo que Aristóteles diz, a partir do modo de ser de tais números, a saber, como potência: “[...] por isso os geômetras falam corretamente, e discutem sobre os seres, e esses objetos são seres; na verdade, o ser se diz como ato e como matéria” (*Metaph.* M3, 1078a 29-31).³²⁰ Parece ser consensual que o advérbio que o filósofo usa, *hylikôs*, quer significar o sentido de potência, pois, na verdade, a matéria está para a potência assim como o ato está para a forma. Não podemos perder de vista que a matéria sempre é matéria *de* alguma coisa, diga-se, de algum indivíduo. A matéria de que os números são constituídos, no entanto, não é a matéria sensível, mas o que Aristóteles chama de “matéria inteligível” (*hylê noêtê*) (*Metaph.* Z10, 1036a 9-12) que está nas coisas sensíveis, mas não *qua* sensível como os entes matemáticos. E isso é desse modo, pois parece tratar-se de uma matéria meramente conceitual ou racional o que não a torna por si mesma cognoscível, dado que seu aspecto infinito somente em potência a faz ser incognoscível. Por conseguinte, o número bem como os entes matemáticos como um todo, são constituídos a partir de um ato do intelecto humano que separa o que não é separado.

Esse é, por conseguinte, o estatuto ontológico dos entes matemáticos, a partir das breves elucidacões em M1-3: não estão nas coisas sensíveis como outras realidades independentes e não existem como se fossem separados, pois “é evidente que os objetos matemáticos não são separados, pois, se fossem separados, as suas afecções não estariam presentes nos corpos” (*Metaph.* N3, 1090a 29-30).³²¹ Tais entes são separados, para Aristóteles, somente no nível do

³¹⁸ Tradução de: “ἄριστα δ' ἂν οὕτω θεωρηθεῖ ἕκαστον, εἴ τις τὸ μὴ κεχωρισμένον θεῖν χωρίσας, ὅπερ ὁ ἀριθμητικὸς ποιεῖ καὶ ὁ γεωμέτρης” (*Metaph.* M3, 1078a 21-23).

³¹⁹ O esclarecimento de Cleary (1995) a esse respeito é válido mencionar: “Ele [Aristóteles] enfatiza que somos capazes de fazer afirmações verdadeiras sobre coisas sensíveis enquanto se movem, deixando de lado tanto a essência dessas coisas como todos os outros atributos relacionados. Obviamente, tal omissão é lógica porque a essência de qualquer coisa é ontologicamente inseparável dela e não poderia ser ignorada, por exemplo, se estivéssemos considerando algo sob sua descrição forma-espécie” (Cleary, 1995, p. 315-316, tradução nossa). Cf. CLEARY, J. J. *Aristotle and Mathematics: aporetic method in cosmology and metaphysics*. Leiden: Brill, 1995.

³²⁰ Tradução de: “ὥστε διὰ τοῦτο ὀρθῶς οἱ γεωμέτραι λέγουσι, καὶ περὶ ὄντων διαλέγονται, καὶ ὄντα ἐστίν· διττὸν γὰρ τὸ ὄν, τὸ μὲν ἐντελεγεῖα τὸ δ' ὑλικῶς” (*Metaph.* M3, 1078a 29-31).

³²¹ Tradução de: “καὶ δῆλον ὅτι οὐ κεχώρισται τὰ μαθηματικά· οὐ γὰρ ἂν κεχωρισμένων τὰ πάθη ὑπῆρχεν ἐν τοῖς σώμασιν” (*Metaph.* N3, 1090a 29-30).

intelecto, a partir de uma ação mental e racional que permite conhecer tais entes sem que isso signifique uma separação como nota que é distintiva somente da substância. Depreendemos, portanto, entre outras coisas, a importância que o livro M (Mi) exerce na discussão acerca da separabilidade da forma. De que modo, portanto, isso contribui para a compreensão da forma separável é o que, por fim, queremos elucidar a seguir.³²²

4.5 A APLICABILIDADE DO MÉTODO PARA A FORMA SEPARÁVEL

Em que medida, portanto, é possível transpor o modo pelo qual o matemático separa o inseparável para a forma que Aristóteles admite ser separável *kata ton logon* (*Metaph.* H1, 1042a 28-29), sem que isso comprometa seu aspecto epistemológico? Além disso, qual seria, em relação a este princípio metafísico tão fundamental, a condição para o conhecimento científico e qual o ganho epistemológico nessa transposição? O desafio, portanto, neste momento final da nossa tese é verificar se é possível aplicar e entender além de estender, por assim dizer, o método pelo qual opera o matemático para a compreensão da separação de *eidōs* dentro da filosofia primeira de Aristóteles.

Tomando como base fundamental o método pelo qual o matemático separa o que não é separado, a partir, igualmente, do processo metodológico da subtração, aquele que considera o ente particular (*tode ti*) como composto de matéria e forma (talvez pudéssemos chamá-lo de “metafísico”) parece poder obter um entendimento mais exato desta última. Mais exato, visto que exatidão não é senão simplicidade, como dissera Aristóteles (1078a 10-11). E, para ser mais simples e, conseqüentemente, obter mais exatidão ou precisão, o “metafísico” ao lançar um olhar para determinado ente individual com o intuito de investigar a partir daquilo que o compõe (forma e matéria), ele conseguiria separar o inseparável, no caso a forma. Obviamente que essa separação, à semelhança dos entes matemáticos, seria uma separação meramente conceitual e racional executada no nível do intelecto.

³²² Edward Hussey (1991, p. 115-117) levantou uma série de questões pertinentes que problematizam a questão da separação relativa aos entes matemáticos que seriam relevantes considerar. Ele chega a firmar que: “A ‘separação’ envolve uma falsa suposição: a suposição de que os objetos matemáticos que existem, mas não separados, existam separados. Ela começa, então, com objetos separados já dados; ela não os cria nem assume ou revela sua existência. Ela pretende criar ou revelar um novo tipo de objeto, o ‘objeto matemático separado’, mas isso é, de fato, uma ficção” (Hussey, 1991, p. 116, tradução nossa). Embora suas questões e levantamentos possam ser pertinentes, o tom pode ser demasiado rígido, sobretudo em se tratando de um processo metodológico para Aristóteles. No entanto, dado o risco desta tese se tornar demasiado densa e fugir do objetivo, qual seja, tentar verificar a aplicabilidade do método da subtração e da separação lógica que o matemático executa no que tange à forma como princípio metafísico dos entes compostos, é preferível que em alguma pesquisa posterior se possa executar uma análise mais acurada considerando as ponderações do autor. Cf. HUSSEY, Edward. Aristotle on Mathematical Objects, *Apeiron*, v. 24, n. 40, p. 105-133, 1991. DOI: [10.1515/APEIRON.1991.24.4.105](https://doi.org/10.1515/APEIRON.1991.24.4.105).

Ora, o que estamos pretendendo argumentar é que a afirmação de Aristóteles de que a forma é separável (*Metaph.* Δ8, 1017b 24-25) e separável *kata ton logon* (*Ph.* II 1, 193b 3-5; *Metaph.* H1, 1042a 28-29), já que ele não fornece explicação alguma do que isso possa significar, poderia, talvez, ser compreendida mediante o processo metodológico a partir do qual o matemático separa, isto é, pela subtração. Nesse sentido, a partir de vários argumentos que surgiram no decorrer desta tese, podemos ver em que medida isso pode ser aplicável.

No entanto, antes de retomarmos os pontos que podem favorecer nosso argumento, alguém poderia levantar a seguinte objecção sobre essa transposição de um método aplicável à ciência matemática ser também aplicado à forma aristotélica, com a alegação de tal aplicação não ser assertiva. Tal objecção partiria, fundamentalmente, da distinção entre as próprias formas matemáticas e as assim chamadas formas naturais. Em que consistiria, fundamentalmente, essa diferença entre ambas as formas? O argumento da objecção seria que, por um lado, as formas matemáticas não requerem matéria sensível, mas só inteligível; por outro, as formas naturais envolvem essencialmente não apenas as características formais, mas também materiais de certos tipos. E se isso é assim, somente a separação operada pelo matemático seria mais legítima, já que não requer matéria, do que endossar uma separação da forma que requer, necessariamente, a matéria. Várias passagens poderiam ser usadas para fundamentar essa distinção. Contudo, *Segundos Analíticos* I 13, 78a 6-10 e *Física* II 2, 193b 35-194a 7 poderiam ser as principais dado que apresentam essa distinção entre as formas matemáticas e as formas naturais. Como já tivemos oportunidade de explicar *Física* II 2 sobre a separação que o matemático opera, vejamos brevemente o que diria o texto de *Segundos Analíticos* I 13. Nesse texto, fundamentalmente, Aristóteles estabelece a distinção entre o conhecimento do motivo ou do *por que* (*dioti*) e o conhecimento do fato, o *que* (*hoti*). Ambos são diferentes porque cada um deles considera uma ciência diversa (*APo.* I 13, 78b 34-35); dentro das ciências matemáticas mencionadas, por exemplo, haveria alguma espécie de subordinação, umas em relação às outras, mas também a física, ao que parece, entraria nessa subordinação dado que conhecer o *que* compete a conhecimentos perceptivos, isto é, pelos sentidos. A passagem que interessaria ao objeter para fundamentar sua distinção dentro desse contexto talvez pudesse ser a seguinte:

E essas coisas são aquelas que, sendo algo diferente na sua essência, fazem uso de formas, pois as matemáticas são sobre formas, já que [os seus objetos] não são [ditos] de um sujeito; com efeito, mesmo que as coisas geométricas sejam [ditas] de um sujeito, não são [estudadas pela geometria] enquanto [ditas] de um sujeito (*APo.* I 13, 79a 6-10).³²³

³²³ Tradução de Bernardo Machado Mota (2022). Tradução de: “ἔστι δὲ ταῦτα ὅσα ἕτερόν τι ὄντα τὴν οὐσίαν κέχρηται τοῖς εἶδεσιν. τὰ γὰρ μαθήματα περὶ εἶδη ἐστίν· οὐ γὰρ καθ’ ὑποκειμένου τινός· εἰ γὰρ καὶ καθ’ ὑποκειμένου τινός τὰ γεωμετρικά ἐστιν, ἀλλ’ οὐχ ἢ γε καθ’ ὑποκειμένου” (*APo.* I 13, 79a 6-10).

Nessas linhas Aristóteles afirma, de certa maneira, que as formas matemáticas, ou como estamos denominando, os entes matemáticos teriam um modo de ser próprio distinto do modo de ser das formas naturais, haja vista que não se dizem de algo subjacente. Essas formas das ciências matemáticas não pertenceriam a nenhum sujeito em particular, diria o objetor, de tal modo que nenhum tipo específico de corpo natural ou sua matéria fizesse parte de sua essência. De certo modo, isso poderia não estar correto, pois como foi visto, para o Estagirita os entes matemáticos não existem de modo independente como uma realidade separada. Os números e todos os entes matemáticos existem *nas* coisas sensíveis como se depreende dos capítulos iniciais de M (Mi). Desse modo, tomando também *Física* II 2, 193b 31-35; 194a 1-7, na qual Aristóteles estabelece o método a partir do qual o matemático opera uma separação no pensamento, poder-se-ia argumentar que objetos naturais são essencialmente diferentes das formas matemáticas, pois não são separáveis em pensamento de certos tipos de matéria perceptível.³²⁴

É plausível admitir a força do argumento dessa objeção nos moldes como ela está delineada. Com efeito, a diferença básica de ambas as formas (entes matemáticos e naturais) se dá pelo aspecto material. Entretanto, nos moldes que pretendemos aplicar o método do matemático às formas naturais, e a partir das conclusões colocadas sobre aspectos específicos da filosofia aristotélica esboçados ao longo desta tese, é razoável tentar criar as bases para que essa aplicabilidade não tenha a pretensão de ser exata ou definitiva, mas uma hipótese que favoreça o entendimento da separabilidade da forma *kata ton logon*. Essa hipótese se baseia, por conseguinte, em quatro pontos fundamentais.

1. Vimos que em Z1-3 Aristóteles transita entre um sentido monádico e diádico da substância. Aquele é marcado por expressões do tipo “Sócrates é uma substância” ou “o gato João é uma

³²⁴ Talvez Michail Peramatzis (2011) seja o principal opositor acerca dessa questão. Ele argumenta, com efeito, sobre a distinção entre as formas matemáticas e as formas naturais. Ele não concorda, fundamentalmente, que a separação que o matemático opera pelo método da subtração também seja aplicável às formas naturais. Ele afirma: “Suponhamos, por exemplo, a definição da forma do triângulo como sendo uma figura plana fechada de três lados: segue-se desta definição mais outras proposições que (entre outras coisas) triângulos têm uma soma de ângulos internos igual a dois ângulos retos. Esta consequência da definição, assim como todos os outros teoremas relacionados ao triângulo de (por exemplo) geometria euclidiana, é verdadeira ou correta (no domínio geométrico relevante). Nenhum erro decorre da definição do triângulo sem qualquer referência à matéria perceptível, porque os triângulos geométricos (euclidianos) não envolvem essencialmente nenhum tipo de matéria perceptível. [...]. O caso da forma natural, por outro lado, não é semelhante ao das entidades matemáticas. Definir (por exemplo) a alma humana, a forma de ser humano, como sendo uma alma racional pode, talvez se tomado em conjunto com certas afirmações adicionais, levar o nosso raciocínio à conclusão de que (por exemplo) todos os humanos necessariamente não fazem mais nada além de pensar teoricamente. As formas naturais envolvem essencialmente não apenas características formais, mas também materiais de certos tipos (cf. Met. Z.11, 1036b23-4). Por esse motivo, as definições dessas formas devem ser moldadas em termos não apenas de itens formais, mas também materiais” (Peramatzis, 2011, p. 72-73, tradução nossa). Cf. PERAMATZIS, Michail. *Priority in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

substância” (Z1-2). O diádico, por sua vez, é marcado pela expressão, por exemplo, “x é substância de y” (a partir de Z3). Embora ambos os sentidos se sobreponham e se complementem, defendemos que o sentido diádico da substância exerce uma certa prevalência ou prioridade para Aristóteles. E é, justamente a forma de entes naturais que é a substância por excelência, pelo menos no livro Z (Zeta). Ela é substância primeira (“por forma entendo a essência de cada coisa e a substância primeira” – *Metaph.* Z7, 1032b 1-2). Evidentemente que esse princípio metafísico não está isolado, por assim dizer, detendo uma existência à parte (*para*) das coisas sensíveis e, sobretudo, dos entes naturais. Todavia, ela tem certa primazia em relação à matéria dado que esta sempre é matéria *de* alguma coisa e, nesse sentido, ela é um *pros ti* tendo sua determinação advinda da forma. E aqui vale recordar aquelas duas notas distintivas da substância, quais sejam, a separação (*chôriston*) e a determinidade (*tode ti*). A matéria é privada de ambas as características e isso corrobora ainda mais o fato de a forma exercer, por si mesma, tal primazia. Ao dizermos que os sentidos de substância se complementam e se sobrepõem, isso está ancorado na ideia de que a forma sempre é de um composto, mas é ela que tem, primeiro e maximamente, o sentido de substância para o Estagirita. Não é em vão que também na *Física* Aristóteles concede tal primazia à forma em relação a matéria: “Na verdade, esta [a forma] é mais natureza do que a matéria. Pois cada coisa é dita ser quando é em ato mais do que é em potência” (*Ph.* II 1, 193b 6-8).³²⁵

2. No que diz respeito às definições, parece claro, a partir do que tentamos mostrar tomando Z10-11 como motivação, que a forma por ter tal primazia e ser entendida como substância primeira, teria o que chamamos de “pureza formal”. Isso é assim, sobretudo a partir do modo pelo qual se compreende o composto (*synolon*), ou seja, tomado estritamente junto com a matéria ou tomado no sentido meramente formal. Dessa maneira, se o composto for tomado junto com a matéria, a definição expressa em seu enunciado *definiens* consideraria suas partes materiais e tal definição seria mais ampla. Ao contrário, se o composto é considerado prioritariamente em seu aspecto formal, sua definição é dada de modo mais estrito de tal maneira que as partes materiais não compõem seu enunciado definitório. De fato, “de certo modo é possível que a matéria seja dita parte de algo, em outro, ao contrário, não é possível, mas são ditas partes as coisas das quais é constituída a definição da forma” (*Metaph.* Z10, 1035a 2-4).³²⁶ Isso pode ser corroborado pelo fato de que, para Aristóteles, a matéria carrega em si um aspecto meramente potencial e de incognoscibilidade (*Metaph.* Z11, 1036a 8-9 – “*hê d' hylê agnôstos kath' hautên*”). Desse modo, portanto, é plausível supor que a opção de que o

³²⁵ Tradução de Reeve (2018) com modificações. Tradução de: “καὶ μᾶλλον αὐτῆ φύσις τῆς ὕλης· ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελεχθεῖ ἢ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει” (*Ph.* II 1, 193b 6-8).

³²⁶ Tradução de: “ἔστι μὲν ὡς καὶ ἡ ὕλη μέρος τινὸς λέγεται, ἔστι δ' ὡς οὐ, ἀλλ' ἐξ ὧν ὁ τοῦ εἶδους λόγος” (*Metaph.* Z10, 1035a 2-4).

composto é, primordialmente, entendido como forma é aquela que Aristóteles parece estar propenso a defender. Isso significa dizer, entre outras coisas, que no enunciado que expressa a essência de uma substância e que, igualmente, expressa sua forma, as suas partes materiais não estariam contidas. A forma sempre é forma de um *synolon* e este é constituído de forma e matéria. A primazia continua, portanto, sendo não da matéria e sim da forma.

3. A principal querela entre os comentadores e intérpretes acerca da forma talvez seja aquela que tenta decidir se ela é particular ou universal. A interpretação que favorece o nosso objetivo principal, no entanto, não é simplesmente optar por um ou outro modo de ser da forma, mas tão somente conciliar ambas as visões. Ora, a forma é um *tode ti*, algo determinado que aponta para o individual (*De An.* II 1, 412a 6-8; *Metaph.* Δ8, 1017b 24-25; Z3, 1029a 26-30; H1, 1042a 28-29; Λ3, 1070a 11-12). Mas, considerando a informação de Aristóteles de que não há conhecimento tampouco definição das coisas sensíveis individuais (*Metaph.* Z15, 1039b 27-29), a forma além de ser *tode ti* seria também universal. E por qual razão a forma também é desse modo? Porque a definição sempre é do universal e já em Z1, Aristóteles concede uma prioridade epistemológica ou gnosiológica à substância que, evidentemente, se estende à forma maximamente. Assim sendo, a definição é da forma enquanto espécie que expressa em seu enunciado definitório a essência. Já aqui vemos delineada, novamente, a primazia que Aristóteles concede a *eidos* que, sempre associado a uma matéria não tem o seu ser, por assim dizer, dependente diretamente da *hylê* dado o caráter potencial e incognoscível desta. E, dessa maneira, a forma continua a exercer na filosofia aristotélica uma primazia que lhe é própria.

4. Por fim, mas não menos importante, a forma detém a nota peculiar de uma separação própria qual seja, a de ser *chôriston logô*, ou sinteticamente, *kata ton logon*. Tomando todos os três pontos anteriores, é plausível compreender, portanto, o que isso pode significar. Assim, de que outra maneira poder-se-ia entender tal separação a não ser considerando a forma sempre como forma de um *tode ti*, mas ao mesmo tempo, separável (e não separada!) somente no nível racional ou lógico? E como se daria tal separação a não ser subtraindo (*aphairesis*) de algum modo dos atributos sensíveis dos entes naturais incluindo a matéria, já que esta é potencial, indeterminada e incognoscível? Ou seja, a mesma operação que se dá somente no âmbito mental, lógico, definicional ou como quisermos denominar esse processo metodológico que faz o matemático, pode também fazer aquele que quer considerar somente o aspecto formal de um composto sensível.

Tomemos um exemplo para tentar elucidar melhor esses aspectos. Digamos que a definição de um ente natural como Sócrates seja: “*animal da espécie humana dotado da capacidade de pensar se expressando através da linguagem*”. Essa definição de um ser humano determinado como Sócrates (*tode ti*), evidentemente, aplica-se a todo e qualquer membro

individual da espécie humana e, nessa perspectiva, fica claro que a definição é do universal *qua* espécie, e se tal enunciado expressa a forma, também esta é universal. Ela expressa a essência de Sócrates *qua* ser humano bem como a essência de todo indivíduo da espécie. Talvez Aristóteles dissesse que essa definição além de estar correta constituiria, de fato, uma unidade, critério fundamental para uma definição (Z12, 1037b 24-25). Correta, pois ela expressa o gênero (“animal”), a diferença (“capacidade de pensar”) e a diferença da diferença (“se expressando através da linguagem”). Embora nenhum aspecto material explícito esteja contido no enunciado, ele pode estar subentendido implicitamente, por exemplo, na diferença relativa à linguagem. Na verdade, “a expressão pela linguagem”, diríamos, só acontece por um conjunto de fatores: respiração que implica pulmão (matéria), voz que implica pregas vocais (matéria), toda a estrutura facial que implica em língua e boca (matéria). Para Aristóteles, se considerarmos essa diferença específica de se expressar pela linguagem como diferença última, teríamos chegado à sua forma e essência (Z12, 1038a 25-26). Agora, pelo método da subtração (*aphairesis*) desses aspectos materiais implícitos no enunciado, que consiste num método puramente lógico-racional, o nosso intelecto consegue continuar apreendendo a forma e a essência de Sócrates *qua* ser humano. Isso acontece, por exemplo, identificando o sujeito primário no método de subtração, no caso Sócrates. Se racionalmente se subtrai o atributo de se “expressar pela linguagem” (que não deixa de ser um atributo material como visto), tal atributo ainda pertencerá a Sócrates *qua* ser humano revelando-o como sujeito primário. Desse modo, o método da subtração torna-se aplicável nesse caso. O mesmo, ao que parece, poder-se-ia dizer que acontece se separarmos logicamente essa forma e essência de Sócrates e conseguirmos pensá-la independentemente da matéria explícita ou implícita contida no enunciado definitório dele. Isso só pode ser realizado, como temos enfatizado, no nível lógico-racional e conceitual, pois Aristóteles não aceita o fato de que a forma seja separada ontologicamente de todo e qualquer ente natural. O mesmo raciocínio é aplicado aos entes matemáticos e este é o esforço de Aristóteles de apresentar a sua própria solução para o impasse de saber o seu modo de ser.

Pensamos, desse modo, que a partir de todos os pressupostos colocados nesta tese, e tomando como base metodológica o processo que o matemático executa pela subtração, separando o que não pode ser separado efetivamente, ser plausível levantar uma resposta, pelo menos inicial que necessite de aprofundamentos posteriores acerca da separabilidade da forma a nível lógico-racional (*kata ton logon*). O ganho epistemológico, por conseguinte, estaria como que assegurado a partir da perspectiva de que, seguindo esses caminhos, é possível obter, de algum modo, a exatidão própria das ciências matemáticas aplicável a *eidos*, dada sua simplicidade obtida pelo método proposto.

5 CONCLUSÃO

Na medida em que pensávamos de que maneira poderíamos apresentar uma conclusão desta tese inconclusa, ocorreu-me que se fosse possível dirigir outra pergunta a Aristóteles, à semelhança do que nos propomos na introdução, sobre as posições aqui apresentadas, ela poderia ser direcionada do seguinte modo: “Faz sentido pensar na separação da forma *kata ton logon* a partir do modelo que o matemático executa a separação dos entes de sua investigação?” Talvez ele fornecesse uma resposta assertiva, mas com algumas ressalvas. Ele poderia dizer que dependeria, por exemplo, da maneira que se entende separação e repetisse sua consigna fundamental: o ser se diz de muitos modos e, igualmente, a separação se diz de muitos modos.

No entanto, como isso não nos é possível, podemos fazê-lo por hipóteses a partir dos textos fundamentais do filósofo. Propomo-nos, portanto, nesta tese tentar responder à pergunta inquietante, desde o mestrado, acerca da separação aristotélica. Uma questão mais ampla: o que pode significar a separação (*chôrismos*) nos textos metafísicos de Aristóteles relativos à substância (*ousia*)? E uma pergunta mais circunscrita: o que significa dizer que a forma (*eidos*) é separável *kata ton logon*, segundo a razão? Pode ser que seja uma preocupação ou motivação irrisória, mas no tocante à separação disso que é formal, sempre houve uma inquietação de nossa parte para tentar entender melhor o que isso significa. E a literatura secundária parece que não explorou a fundo esse aspecto. Muitas pesquisas sobre separação já foram realizadas, atesta isso a ampla lista de referências sobre o assunto. Contudo, propusemo-nos a fornecer alguns apontamos e posições nesta tese que pudessem contribuir, de algum modo, na reflexão sobre o tema. Mais que isso, essa pesquisa, que não pretende ser conclusiva, motivou algumas perguntas que ainda podem carecer de respostas satisfatórias que poderão ser encontradas e fornecidas em pesquisas posteriores.

Na teoria do silogismo aristotélico, a conclusão é o que surge naturalmente da soma de suas premissas. Não considero esta conclusão, de maneira alguma, irrefutável ou absoluta, pois inclusive Aristóteles parece, por vezes, alterar suas postulações sem rigidez filosófica ou reflexiva. Talvez, a própria filosofia não permita, grosso modo, rigidez em seu percurso. Assim, o tema da separação pode ter sido o calcanhar de Aquiles que Aristóteles encontrou para debater com seus adversários. O caminho que propusemos nesta tese pretendeu orientar a discussão desse tema para encontrarmos uma hipótese que respondesse àquela inquietação sobre o significado e o sentido da separação da forma. De que modo isso que é formal, poder-se-ia dizer “metafísico”, é separável? A fim de encontrar o fio condutor deste denso assunto, nos propomos a analisar, em primeiro lugar, os fundamentos da querela entre Aristóteles e os platônicos. E, assim, pudemos perceber que o tema da separação está, fundamentalmente, interligado com o

da prioridade. Aristóteles lançou sua crítica aos platônicos por conceberem uma separação falsa e que conduzia a erros graves. Com efeito, eles admitiam que as Formas eram separadas e tentavam reivindicar para elas uma prioridade ontológica que Aristóteles não poderia aceitar. Na concepção do Estagirita, as Formas detinham somente uma prioridade lógica. Vimos que, pelo teste da *synanairesis*, os platônicos reivindicavam para as Formas uma prioridade inaplicável a elas. A partir das suas críticas e, sobretudo da maturação e do desenvolvimento de suas posições, Aristóteles faz confluir para a *ousia* tanto a prioridade ontológica, que se relaciona ao aspecto individual, quanto a prioridade lógica que diz respeito à sua universalidade.

Não sem razão, o nosso filósofo assume no seu pensamento vários sentidos para a separação e a transforma, como que, num tema amplo, técnico e aplicável sobretudo à substância em seus mais distintos aspectos. Ao nos depararmos com alguns desses sentidos, ou categorias de separação, pudemos perceber que ela se diz também de muitos modos. E, ao que ficou pressuposto, para cada noção de substância ou dos elementos que a compõem, a separação assume um sentido distinto. A substância entendida no sentido monádico de Z1 (Sócrates é substância), sua separação é ontológica; já a substância entendida diadicamente como substância *de* (forma/essência) seria problemático afirmar que tem uma separação ontológica. Na verdade, se isso fosse dito acerca da forma como substância primeira, Aristóteles poderia colocar seu projeto metafísico em torno da *ousia* a perder completamente. Pois a forma separável ontologicamente implicaria que ela poderia ser concebida nos moldes platônicos. Com efeito, Aristóteles até concede uma separação distintiva à forma (*kata ton logon* – *Metaph.* H1; *Ph.* II 1). O composto de matéria e forma, um ente particular, tem uma separação absoluta ou é simplesmente separado (*haplôs*) e que, igualmente, pode-se dizer que é ontológica.

Um modo de tentar elucidar que esse tema foi sendo desenvolvido paulatinamente, é identificá-lo como um problema tanto platônico quanto aristotélico a partir da ocorrência de sua noção no livro das aporias, por exemplo. Evidentemente que a maioria dos problemas e impasses do livro (Beta) da *Metafísica* tem como pano de fundo a filosofia platônica. Mas, em certa medida, Aristóteles também assumiu para si tais problemas como é o caso, por exemplo, de acordo com o que foi colocado, da separação de “algo além da matéria” que identificamos como sendo a forma se ela é separável ou não (aporia oito). Ao assumir essa problemática e desenvolvê-la posteriormente, Aristóteles reconhece que, embora tomando a forma como a substância primeira e como essência, ele necessitava explicitar ainda, diga-se de passagem, de modo incompleto, em que medida a forma também pode ser dita separável.

Depois de passarmos em consideração noções muito fundamentais sobre o projeto metafísico de Aristóteles, quais sejam, a noção de *tode ti* como substancialidade, individualidade e formalidade, identificamos fundamentalmente que este último sentido dado

por Aristóteles ao *tode ti*, reitera a prioridade e primazia que a forma exerce dentro de seu projeto filosófico. Tal primazia também foi identificada ao ser discutida a questão da definição no bloco Z4-6 da *Metafísica*. Com efeito, a relação entre esses três conceitos importantes, a saber, forma (*to eidos*), essência (*to ti ên einai*) e definição (*horismos*) é fulcral no entendimento da noção de substância. Um aspecto fundamental e útil para nosso objetivo foi o que denominamos de “pureza da forma”, a partir da análise de algumas passagens de Z10-11. Isso reforçou que, mediante o modo pelo qual se compreende o composto, se material ou formalmente, a matéria aparece ou não como um dos elementos do enunciado definitório. Tentamos evidenciar que a posição que Aristóteles parece favorecer que o composto deva ser concebido formalmente e, nesse caso, a matéria como uma parte de tal composto não configura presente no enunciado que expressa a essência. Isso corrobora, novamente, que a forma para Aristóteles sempre tem uma primazia relativa à matéria.

Talvez a maior dificuldade nos pressupostos colocados tenha sido sustentar a visão de que a forma é tanto particular quanto universal, contrariando a visão tradicional entre a maioria dos intérpretes em assumir uma posição ou outra. Temos consciência de que a tendência maior parece que seja sustentar que a forma é particular/individual. Mas, conscientes da complexidade em sustentar uma visão pouco ortodoxa e difundida como a que trouxemos, a mesma pode carecer de maiores investigações na pesquisa. Tentamos evidenciar, no entanto, que pelo menos para os objetivos que pretendíamos atingir, é plausível sustentar que a forma assuma tanto um aspecto individual quanto universal a partir dos argumentos e passagens que foram colocados em pauta. De fato, se se assume que a forma é individual isso reitera que ela é única e pertencente a um indivíduo particular e isso Aristóteles assume. Se se admite, igualmente, que não há definição dos particulares por causa da porção de matéria, é plausível dizer que ela também é universal enquanto pensada e definida a partir da espécie e não como os universais platônicos. Isso permite compreender, novamente, não só a primazia que é dada à forma, mas também fornecer elementos que sustentem, como tentamos trazer, de que a forma é o princípio de individuação ao invés da matéria, contrariando a visão tradicional que aposta no contrário. Na verdade, desde a Idade Média, por exemplo, com Tomás de Aquino que fala de uma *materia signata* (assinalada/designada), ganhou força a ideia de que a matéria seria o princípio de individuação que torna uma forma particularizada. Manter uma visão heterodoxa frente a isso tem as suas dificuldades e problemas. Contudo, parece-nos plausível evidenciar que a forma, pela sua primazia é aquilo que é capaz de determinar e estruturar a matéria, torna-se melhor o princípio que individua os entes do que a matéria, pois esta tem um aspecto puramente potencial e carrega em si algo de indeterminado e incognoscível.

Dessa maneira, a posição que tentamos trazer para a discussão nesta tese é a seguinte: a partir do modo que o matemático opera a separação dos entes próprios de sua investigação, que é uma separação racional, mental, epistêmica, é possível tentar aplicar esse mesmo método à separação da forma *kata ton logon*. A passagem mais evidente que corroboraria esta posição, e talvez a única no *corpus*, seria *Física* II 2, 193b 22-35. Contudo, a partir do exame que fizemos dos três capítulos iniciais do livro M (Mi) da *Metafísica*, também fica claro que essa posição se torne plausível de receber sustentação. Sustentar ou endossar o caminho proposto nesta tese bem como seu resultado, não foi tarefa fácil e, evidentemente, surgem problemas e perguntas acerca não só dos pressupostos, mas do objetivo em si mesmo.

Talvez as maiores limitações acerca desta pesquisa possam ser resumidas e sintetizadas do seguinte modo, não obstante as demais complexidades dos aspectos colocados neste texto. Mas tentarei trazer a objeção que pode ser considerada mais fulcral ao endossar minha posição acerca da separação da forma. Os entes matemáticos, os quais são objeto de investigação de quem os investiga, não estão presentes como realidades independentes nas coisas. Eles são vistos pelo matemático não enquanto entes naturais, mas *qua* entes matemáticos. Aristóteles é claro ao dizer que tais entes detêm uma espécie de matéria inteligível (*hylê noêtê*) atestada em passagens como, por exemplo, *Metaph.* Z10, 1036a 9-12; Z11, 1037a 4-5; H6, 1045a 34-36. E, ao contrário, os entes naturais compostos de matéria e forma têm uma matéria sensível (*hylê aisthêtê*). De tal modo que essa distinção material não seria um impedimento para aplicar o método da subtração do matemático às formas sensíveis dos entes naturais sob pena de se tornar inexequível? Se ambas as matérias fossem as mesmas, não seria mais plausível manter e admitir essa aplicabilidade? Considerando que haja uma distinção significativa entre ambas as noções de matéria, o que asseguraria usar esse modelo de separação matemática para a separação “metafísica”? Essas questões têm seu valor e pertinência e temos consciência da complexidade que envolve sustentar e manter uma posição ainda embrionária e, talvez, incipiente tal como tentamos evidenciá-la.

Entretanto, parece ser possível, embora essa distinção entre matéria inteligível e sensível se imponha no tocante à separação, pensar e conceber racionalmente, sobretudo a partir do fato de que ao enunciado definitório de um ente natural não pertence a matéria (sensível), ao se tratar apenas de uma separação *kata ton logon*, racional ou mental, para a forma aristotélica. Tentamos defender que isso seja possível por duas razões fundamentais que, evidentemente, poderão ser ampliadas e fortalecidas na pesquisa posterior. A primeira delas parte do pressuposto da exatidão da ciência matemática. Tal exatidão é atestada pelo fato de que, quanto mais os objetos do nosso conhecimento são anteriores na ordem da definição (*logô*) e quanto mais simples, tanto mais o conhecimento é exato. Isso é evidenciado pelo filósofo em *Metafísica* M3, 1078a

9-11. Desse modo, quando prescindimos da matéria, e isso atesta que a substância (forma) é anterior não só na definição, mas também no conhecimento e no tempo (*Metaph.* Z1), essa ciência metafísica pode tornar-se, por assim dizer, tão exata quanto as matemáticas. Maximamente exata é a ciência que subtrai a matéria, pois esta tem em si um caráter potencial, incognoscível e indeterminado. Dessa maneira, assegura-se que o método do matemático de subtrair (*aphaísis*) e separar racionalmente os entes de sua pesquisa pode ser transposto para aplicação metafísica na forma separável. Uma segunda razão é o fato de que a separação dos entes matemáticos tem amparo nos entes naturais. De fato, como vimos por *Metafísica* M1-3, tais entes não existem separados como uma realidade independente. Eles estão nos entes sensíveis, mas como visto, isso não os torna algo menor, pois subtraindo e separando a partir de um exercício cognitivo-racional, tal investigação torna a ciência matemática mais exata. E, desse modo, se a aplicabilidade do método que propiciamos sustentar for realizável, o ganho epistemológico é que a forma pode ser inteligida sem a matéria.

Diante desse complexo texto, algumas perguntas e novos horizontes podem surgir. É bem verdade que muito material de pesquisa na literatura secundária está disponível ao leitor e pesquisador. Tomando por base não somente tais pesquisas, mas sobretudo o esforço interpretativo dos textos do próprio Aristóteles, é admissível investigar a fundo, por exemplo, por qual razão é preferível sustentar que a forma é melhor compreendida como princípio de individuação ao invés da matéria. Pois, em que medida algo potencial, indeterminado e incognoscível pode ser princípio de diferenciação entre os entes? Do mesmo modo, existe em Aristóteles alguma distinção razoável entre a matéria dos entes matemáticos (*hylê noêtê*) e a das formas naturais? Questões como estas podem e serão desenvolvidas na pesquisa posterior e, ao que parece, indagações quanto ao papel da matéria em todas essas relações necessitam de uma acurada investigação com vistas a robustecer as posições aqui assumidas. Nossa pesquisa tem o mérito de trazer à tona questões um pouco adormecidas, por assim dizer, na pesquisa secundária e, sobretudo a investigação e aplicabilidade da separação a partir de um texto esquecido, por assim dizer, que é *Metafísica* M (Mi).

Dispostos a não tornar essa pesquisa conclusiva e irrefutável, faz-se mister empreender e desenvolver a compreensão da filosofia primeira de Aristóteles no horizonte da separação e aprofundar as indagações que surgem. A relevância das discussões interpretativas feitas desde a antiguidade passando até os dias de hoje demonstram que o estado da questão permanece em aberto, mas que continua suscitando e instigando a pesquisa na tentativa de manter a dialética filosófica, sobretudo em contextos sócio-políticos e educacionais conturbados.

REFERÊNCIAS

1. Fontes primárias e comentários antigos

ARISTOTELIS. *Analytica Posteriora*. In: BEKKER, I. (org.). *Aristotelis Opera*. Berlim: Reimer, 1831a. p. 24a10-100b17.

_____. *Metaphysica*. In: BEKKER, I. (org.). *Aristotelis Opera*. Berlim: Reimer, 1831b. p. 980a21-1093b29.

ARISTOTE. *La Métaphysique*. Trad. Jules Tricot. 2 vols. Paris: J. Vrin, 2003.

ARISTOTELE. *Metafisica*: testo greco a fronte a cura de Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1993.

_____. *Metafisica*: traduzione, introduzione e note di Enrico Berti. Roma: Laterza, 2017.

ARISTÓTELES. *Categorias*. Trad. Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995.

_____. *Da Interpretação*. Introdução, tradução e notas de Ricardo Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2016.

_____. *De Anima*. Trad. Ana Maria Lóio. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. *De Anima*: apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Ética a Eudemo*: introdução, tradução e notas de Antonio Amaral e Arthur Morão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2019.

_____. *Geração e Corrupção*. Trad. Francisco Chorão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

_____. *História dos Animais*. Trad. Paula Lobo. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

_____. *Metafisica*. Trad. Valentin Garcia Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1970.

_____. *Metafisica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

_____. *Metafisica VII e VIII*: tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2005.

_____. *Segundos Analíticos*. Trad. Bernardo Machado Mota. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2022.

_____. *Segundos Analíticos I*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2004. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, 7).

_____. *Segundos Analíticos II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2002. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, 4).

_____. *Tópicos*. Trad. José Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

ARISTOTLE. *De Caelo*. Translated with introduction and notes by C. D. C. Reeve. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2020.

_____. *Metaphysics*. Trad. C. D. C. Reeve. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2016.

_____. *Physics*. Translated with introduction and notes by C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2018.

_____. *Metaphysics*. In: BARNES, J. *The Complete Works of Aristotle*. Trad. W. D. Ross. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. *On The Heavens*. In: BARNES, J. *The Complete Works of Aristotle*. Trad. J. L. Stock. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. *Posterior Analytics*. In: BARNES, J. (org.). *The Complete Works of Aristotle*. Trad. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton Uni, 1991.

_____. *Topics*. In: BARNES, J. (org.). *The Complete Works of Aristotle*. Trad. W. A. Pickard-Cambridge. Princeton: Princeton Uni, 1991.

_____. *Prior and Posterior Analytics*. Trad. W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1957.

ALEXANDER. In *Aristotelis Metaphysica Commentaria*. In: HAYDUCK, M. (org.). *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria*. Berlim: Reimer, 1891.

AQUINAS, T. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Trad. John P. Rowan. Chicago: Regnery, 1961. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/Metaphysics.htm>. Acesso em: 15 ago. 2022.

_____. *Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*. Translated by F. R. Larcher. New York: Magi Books, 1970. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/PostAnalytica.htm#01>. Acesso em: 28 fev. 2023.

AQUINO, T. *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. Trad. Paulo Faitanin; Bernardo Veiga. 3 vols. Campinas: Vide Editorial, 2017.

ASCLEPIUS. In *Aristotelis Metaphysicorum Libros A–Z Commentaria*. In: HAYDUCK, M. (org.). *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum Libros A–Z Commentaria*. Berlim: Reimer, 1888.

PHILOPONUS. *On Aristotle Posterior Analytics 2*. Trad. O. Goldin. Londres: Duckworth, 2009.

_____. In *Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria*. In: WALLIES, M. (org.). *Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria cum Anonymo in Librum II*. Berlim: Reimer, 1909.

PLATÃO. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2011.

_____. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias; Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003.

SIMPLICIUS. *On Aristotle Physics 2*. Trad. B. Fleet. Londres: Bloomsbury, 2014.

_____. In *Aristotelis Physicorum Libros Commentaria*. In: DIELS, H. (org.). *Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Octo Commentaria*. 2 vols. Berlim: Reimer, 1882.

2. Fontes secundárias

ANGIONI, Lucas. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência: o livro VII da Metafísica de Aristóteles*. Campinas: UNICAMP, 2008.

_____. A Noção Aristotélica de Matéria. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 17, n. 1, p. 47–90, ago. 2007. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/582>. Acesso em: 4 abr. 2023.

_____. *Física I-II*: prefácio, introdução tradução e comentários. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

_____. Aristóteles: *As Partes dos Animais*: livro I. Tradução e comentário. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 9, n. especial, 1999.

_____. Prioridade e Substância na *Metafísica* de Aristóteles. *Dois pontos*, Curitiba, v. 7, n. 3, abr. 2010. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/14818/11757>. Acesso em: 20 out. 2022. DOI [10.5380/dp.v7i3.14818](https://doi.org/10.5380/dp.v7i3.14818).

ANNAS, Julia. *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica de Aristotele: la filosofia della matematica in Platone e Aristotele*. Trad. Elisabetta Cattanei. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

_____. *Aristotle's Metaphysics: book M and N*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

AUBENQUE, P. *O Problema do Ser em Aristóteles*: ensaio sobre a problemática aristotélica. São Paulo: Paulus, 2012.

BARNES, J. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

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

_____. *Aristotele: Metafisica com testo greco a fronte*. Traduzione, introduzione e note. 1. ed. Bari: Editori Laterza, 2017.

_____. La valeur épistémologique des endoxa chez Aristote. *Dialectique, Physique et Métaphysique: Études sur Aristote*. Paris: Louvain, 2008. p. 73–92.

_____. A alma é, para Aristóteles, individual? *Hypnos*, São Paulo, n. 24, p. 24-36, 1º semestre 2010. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/47/47>. Acesso em: 15 jan. 2024.

_____. Il concetto di sostanza prima nel libro Z della *Metafisica*. In: _____. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Bompiani: Milano, 2004, p. 529-549.

BONITZ, H. *Commentarius in Aristotelis Metaphysica*. v. 2. Bonnae: Ad. Marcus, 1849.

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

BROADIE, S. Aporia 8. In: CRUBELLIER, M.; LAKS, A. *Aristotle's Metaphysics: symposium aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 135–150.

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

CASTON, V. Commentary on Charles. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, Boston, v. 24, n. 1, p. 30–49, 2008.

CHARLES, David. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

_____. Definition and Explanation in *Posterior Analytics* and *Metaphysics*. In: _____. *Definition in Greek Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

CHARLTON, W. Aristotle's Principle of Individuation. *Phronesis*, Leiden, v. 17, n. 3, p. 239-249, 1972. DOI [10.1163/156852872X00051](https://doi.org/10.1163/156852872X00051). Acesso em: 17 out. 2023.

CHERNISS, H. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. vol. 1. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.

CHORÃO, F. J. A. *O Problema da Matéria Prima no De Generatione et Corruptione*. 2008. 274 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008. Disponível em: https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/552/1/18354_ulsd_re287_Materia_em_Aristoteles.pdf. Acesso em: 3 abr. 2023.

CLEARY, J. J. *Aristotle and Mathematics: aporetic method in cosmology and metaphysics*. Leiden: Brill, 1995.

_____. *Acerca de los Múltiples Sentidos de Prioridad*. Trad. Marcelo D. Boeri. 1. ed. Buenos Aires: Colihue, 2010.

_____. On the Terminology of 'Abstraction' in Aristotle. *Phronesis*, Leiden, v. 30, n. 1, p. 13–45, 1985. DOI [10.1163/156852885x00165](https://doi.org/10.1163/156852885x00165).

CODE, Alan. The Aporetic Approach to Primary Being in *Metaphysics Z*. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 10, p. 1-20, 1984. DOI [10.1080/00455091.1984.10715869](https://doi.org/10.1080/00455091.1984.10715869).

CORCILIOUS, K.; GREGORIC, P. Separability Vs. Difference: parts and capacities of the soul in Aristotle. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 39, p. 81–120, 2010.

CORKUM, P. Aristotle on Ontological Dependence. *Phronesis*, Leiden, v. 53, n. 1, p. 65–92, 2008. DOI [10.1163/156852808x252594](https://doi.org/10.1163/156852808x252594).

CRUBELLIER, M.; LAKS, A. *Aristotle's Metaphysics B: symposium aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

DE STRYCKER, E. La Notion Aristotélicienne de Séparation. In: MANSION, A. *Autour d'Aristote: recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*. Louvain: Publications Universitaires, p. 119–139, 1955.

DEFOUR, R. La Séparation chez Aristote. *Les Études Philosophiques*, Paris, v. 1, p. 44–65, 1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20849234>. Acesso em: 19 nov. 2020.

DEVEREUX, D. Aristotle on the Form and Definition of a Human Being: definitions and their parts in *Metaphysics Z.10 and 11*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, Boston, v. 26, n. 1, p. 167–196, 2010.

DRISCOLL, John A. EIDH in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance. In: O'MEARA, Dominic J. *Studies in Aristotle*. Washington: The Catholic University of America Press, 1981, p. 129-159.

FEREJOHN, M. The Definition of Generated Composites in Aristotle's *Metaphysics*. In: CHARLES, D.; GILL, M.; SCALTSAS, T. (ed.). *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994. p. 291–318.

FINE, G. Separation. In: _____. *Plato on Knowledge and Forms: selected essays*. Oxford: Clarendon Press, 2003. p. 252–300.

_____. Separation. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 2, p. 31–87, 1984.

_____. Owen, Aristotle, and the Third Man. *Phronesis*, Leiden, v. 27, n. 1-2, p. 13-33, 1982. DOI [10.1163/156852882X00023](https://doi.org/10.1163/156852882X00023).

FINE, K. Ontological Dependence. *Proceedings of the Aristotelian Society*, London, v. 95, p. 269–290, 1995. DOI [10.1093/aristotelian/95.1.269](https://doi.org/10.1093/aristotelian/95.1.269).

FREDE, M. The Definition of Sensible Substances in *Met. Z*. In: DEVEREUX, D.; PELLEGRIN, P. (ed.). *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*. Paris: Editions CNRS, 1990. p. 113–129.

_____. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

_____. The title, unity and authenticity of the Aristotelian Categories. In: _____. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 11–28.

FREDE, M.; PATZIG, G. *Il Libro Z della Metafisica di Aristotele*. Trad. Nicoletta Scotti Muth. Milano: Vita e Pensiero, 2001.

FURTH, Montgomery. Transtemporal Stability in Aristotelian Substances. *The Journal of Philosophy*, New York, v. 75, n. 11, p. 624-646, nov. 1978. DOI [10.5840/jphil197875117](https://doi.org/10.5840/jphil197875117).

GALLUZZO, Gabriele. Universals in Aristotle's *Metaphysics*. In: CHIARADONNA, Riccardo; GALLUZZO, Gabriele (Eds.). *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizioni Della Normale, 2013.

GARCÍA-LORENTE, José Antonio. El Estatuto de la Forma en el Libro Z de la *Metafísica*. *Anuario Filosófico*, Pamplona, v. 51, n. 3, p. 461-483, 2018. DOI [10.15581/009.51.3.461-483](https://doi.org/10.15581/009.51.3.461-483). Disponível em: <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-filosofico/article/view/34267/29092>. Acesso em: 17 nov. 2023.

GILL, M. L. *Aristotle on Substance: the paradox of unity*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

HARING, Ellen Stone. Substantial Form in Aristotle's *Metaphysics Z*, I. *The Review of Metaphysics*, Washington, v. 10, n. 2, p. 308-332, 1956. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20123574>. Acesso em: 21 ago. 2023.

HEINAMAN, R. Frede and Patzig on Definition in *Metaphysics Z*.10 and 11. *Phronesis*, Leiden, v. 42, n. 3, p. 283–298, 1997. Disponível em: https://brill.com/view/journals/phro/42/3/article-p283_3.xml. Acesso em: 30 abr. 2023. DOI [10.1163/15685289760518171](https://doi.org/10.1163/15685289760518171).

HÜBNER, J. *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit: der begriff des εἶδος χωριστόν*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.

HUSSEY, Edward. Aristotle on Mathematical Objects, *Apeiron*, v. 24, n. 40, p. 105-133, 1991. DOI: [10.1515/APEIRON.1991.24.4.105](https://doi.org/10.1515/APEIRON.1991.24.4.105).

IRWIN, T. (Ed.). *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

JAEGGER, W. *Metaphysica*. Oxford: Oxford University Press, 1957.

_____. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. José Gaos. México: FCE, 1946.

JUDSON, Lindsay. *Aristotle: Metaphysics book Λ*. Translated with introduction and commentary. Oxford: Clarendon University Press, 2019.

KATZ, E. Ontological Separation in Aristotle's *Metaphysics*. *Phronesis*, Leiden, v. 62, n. 1, p. 26–68, 7 dez. 2017. DOI [10.1163/15685284-12341318](https://doi.org/10.1163/15685284-12341318).

_____. Mathematical Substances in Aristotle's *Metaphysics B*.5: aporia 12 revisited. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter, v. 100, n. 2, p. 113-145, 2018. DOI [10.1515/agph-2018-2001](https://doi.org/10.1515/agph-2018-2001).

KUNG, Joan. Aristotle on Theses, Suches and the Third Man Argument. *Phronesis*, Leiden, v. 26, n. 3, p. 207-247, 1 jan. 1981. DOI [10.1163/156852881X00024](https://doi.org/10.1163/156852881X00024).

LESHER, J. H. Sobre Forma, Substância e Universais em Aristóteles: um dilema. In: ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odisseus, 2009. p. 235–246.

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

LOUX, M. *Primary Ousia: an essay on Aristotle's Metaphysics Z* and H. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.

MABBOTT, J. D. Aristotle and the χωρισμός of Plato. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 20, n. 2, p. 72–79, 1926. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/636338>. Acesso em: 12 jun. 2022.

MADIGAN, A. *Aristotle Metaphysics: book B and K 1-2*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

MANSION, S. A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles. Trad. José Wilson da Silva. In: ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2009. p. 73–90.

MARIE-DOMINIQUE, Pierre. Ἀφαίρεσις, πρόσθεσις, χωρίζει dans la Philosophie d'Aristote. *Revue Thomiste*, Paris, n. 48, p. 461–479, 1948.

MEEN, S. *Metaphysics Z 10–16 and the Argument-Structure of Metaphysics Z*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 21, p. 83–134, 2001.

MEISTER, S. Aristotle on the Purity of Forms in *Metaphysics Z.10-11*. *Ergo*, Michigan, v. 7, n. 1, p. 1–33, 21 jan. 2020. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/ergo/12405314.0007.001/--aristotle-on-the-purity-of-forms-in-metaphysics-z1011?rgn=main;view=fulltext>. Acesso em: 30 abr. 2023. DOI [10.3998/ergo.12405314.0007.001](https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0007.001).

MORISON, B. *On Location: Aristotle's concept of place*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

MORRISON, D. Separation in Aristotle's Metaphysics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 3, p. 125–187, 1985a.

_____. Χοριστός in Aristotle. *Harvard Studies in Classical Philology*, Harvard, v. 89, p. 89–105, 1985b. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/311270?origin=crossref>. Acesso em: 20 out. 2022.

_____. Some Remarks on Definition in Metaphysics Z. In: DEVEREUX, D.; PELLEGRIN, P. (ed.). *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*. Paris: Editions CNRS, 1990.

MÜLLER, Ian. Aporia 12 (and 12 bis). In: CRUBELLIER, M.; LAKS, A. *Aristotle's Metaphysics B: symposium aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

NATORP, P. Ueber Aristoteles' *Metaphysik*, K 1—8, 1065 a 26. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter, v. 1, n. 2, p. 178–193, 1888. DOI: [10.1515/agph.1888.1.2.178](https://doi.org/10.1515/agph.1888.1.2.178).

OWEN, G. Lógica e Metafísica em algumas obras iniciais de Aristóteles. Trad. Luis Márcio Nogueira Fontes. In: ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. Trad. Luis Márcio Nogueira. São Paulo: Odysseus, 2009. p. 177–204.

PERAMATZIS, M. Aristotle's Notion of Priority in Nature and Substance. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 35, p. 187–246, 2008.

_____. *Priority in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

- PUENTE, F. R. Por que o movimento é a essência da natureza? (Phys. III 1-3). *Kriterion Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, n. 122, p. 505–519, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/rbhc4rMWSgQ5dkkDxZbG4Js/?lang=pt>. Acesso em: 15 maio 2021.
- REALE, G. *Aristóteles Metafísica: sumários e comentários*. São Paulo: Loyola, 2002.
- REEVE, C. D. C. *Aristotle's Metaphysics*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2016.
- REGIS, Edward. Aristotle's Principle of Individuation. *Phronesis*, Leiden, v. 21, n. 2, p. 157-166, 1976. DOI [10.1163/156852876X00110](https://doi.org/10.1163/156852876X00110). Acesso em: 18 out. 2023.
- REIS, A. Questões de Método na *Física B2* de Aristóteles. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 16, n. 1, p. 22, 2006. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/597/475>. Acesso em: 14 abr. 2021.
- ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1924.
- _____. *Aristotle's Physics: a revised text with introduction and commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1936.
- SCHRAMM, M. *Die Prinzipien der Aristotelischen Topik*. München: K. G. Saur, 2004.
- SELLARS, W. S. *Perspectives Philosophical: history of philosophy*. Ridgeview Publishing Company: Atascadero, 2014.
- SMITH, J. A. Τοδε τι in Aristotle. *The Classical Review*, Cambridge, v. 35, issue 1-2, p. 19, 1921. DOI [10.1017/s0009840x00014359](https://doi.org/10.1017/s0009840x00014359). Acesso em 10 out. 2023. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/classical-review/article/abs/toe-ti-in-aristotle/0DBD396A29D80CC5CB75ACDB87DECCA1>.
- SYKES, R. D. Form in Aristotle: universal or particular? *Philosophy*, Cambridge, v. 50, issue 153, p. 311-331, 1975. DOI [10.1017/S0031819100025146](https://doi.org/10.1017/S0031819100025146).
- SPELLMAN, L. *Substance and Separation in Aristotle*. Nova York: Cambridge University Press, 1995.
- VIGO, A. G. Prioridad y Prioridad Ontológica Según Aristóteles. In: _____. *Estudios Aristotélicos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2006. p. 23–35.
- VLASTOS, G. “Separation” in Plato. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 5, p. 187–196, 1987.
- WEDIN, M. *Aristotle's Theory of Substance: the Categories and Metaphysics Z*. Oxford: University Press, 2000.
- WHITING, J. Form and Individuation in Aristotle. *History of Philosophy Quarterly*, Illinois, v. 3, n. 4, p. 359-377, 1986. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27743783>. Acesso em 24 abril 2023.

_____. Living Bodies. In: NUSSBAUM, Martha C.; RORTY, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle De Anima*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995.

WITT, Charlotte. *Substance and essence in Aristotle: an interpretation of Metaphysics VII-IX*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.

XAVIER, Gabriel G. *Τίς ἡ οὐσία; (Que é a substância?): o problema da substância a partir da última aporia de Beta da Metafísica de Aristóteles*. 2017. 179 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/185485>. Acesso em: 18 mar. 2020.

ZILLIG, Raphael. O “Melhor” no Âmbito da Ação Humana – *Ética Eudêmia* I8. *Revista Dissertatio de Filosofia*, Pelotas, v. 36, p. 299-316. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/159414>. Acesso em: 10 ago. 2023.

ZINGANO, M. Ways of Proving in Aristotle. In: WIANS, W.; POLANSKY, R. (eds.). *Reading Aristotle: argument and exposition*. v. 146. Boston: Brill, 2017.

ΛΟΓΟΣ. In: *LSJ – Ancient Greek Dictionary*. Disponível em: <https://lsj.gr/wiki/λόγος>. Acesso em: 20 mar. 2023.