

# Dispersão categorial e metafísica em Aristóteles\*

Marco Zingano\*\*

**Resumo:** Pode-se ver que, ao escrever *EE I 8*, tendo adotado a tese da multivocidade do ser e do bem, Aristóteles não tinha ainda como estabelecer uma ciência única do ser, portanto, estava, em um certo sentido, sem metafísica. A noção de significação focal, criada para resolver o problema da diversidade de tipos de amizade em *EE*, não foi ainda aplicada ao ser; na *EN*, ao contrário, a diversidade dos tipos de amizade é explicada diferentemente e, ao que tudo indica, a significação focal já foi aplicada ao ser, tornando enfim possível uma metafísica compatível com sua irreduzível multivocidade. Até então, porém, Aristóteles teve um período de desencanto metafísico; neste artigo, persigo algumas das marcas que tal período deixou em seus escritos.

**Palavras-chave:** metafísica – significação focal – homonímia – ciência do ser

Desde a publicação, em 1923, do *Aristóteles* de Werner Jaeger (Jaeger 12),<sup>(1)</sup> muito se discutiu sobre a cronologia das obras do Estagirita. Estes debates tiveram seu apogeu nos anos 50; a partir de então, houve um nítido

\* Este artigo foi primeiramente apresentado como aula inaugural do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP para o ano de 2002, sob o título de *Aristóteles sem metafísica?* Posteriormente, apresentei uma versão modificada na Universidade de Antioquia, em Medellín, e na Universidade Javeriana, em Bogotá, sob o novo título de *Dispersión categorial y metafísica en Aristóteles*; o presente texto resulta da revisão destas duas últimas conferências.

\*\* Professor do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

declínio das discussões, pois, por falta de critérios externos às doutrinas expostas, as mais diversas teses genéticas foram sustentadas, todas recorrendo a um corte sob medida das obras de Aristóteles, tornando assim o argumento filosófico dependente de uma escolha filológica, quando esta última já estava de início fortemente influenciada por uma interpretação filosófica, que se via obviamente reconfortada depois pelo recorte feito por ela própria no *corpus aristotelicum*. O resultado é que, hoje, poucos, ou quase ninguém, se aventuraram em datações da obra com vistas à interpretação. Resta, porém, o fato de que Aristóteles, ao longo de sua atividade intelectual, que não foi curta, deve certamente ter alterado suas posições, deve ter escrito passagens que depois não mais escreveria, deve ter sustentado teses que depois por certo alteraria.

Em suma, ao longo de tantos anos, e sobretudo em um período tão rico do ponto de vista intelectual, como foi a Atenas de seu século, é prudente não tomar o *corpus aristotelicum* como expressão de uma única doutrina, pois, mais provavelmente, contém diferentes perspectivas de um pensamento que não cessou de evoluir e de questionar suas próprias bases. Algumas destas perspectivas podem eventualmente ser conflitantes; o caso mais célebre é o da *Metafísica*, que, na visão de Jaeger, conteria dois projetos inconciliáveis, o de uma teologia ou ciência de um ser em particular, o ser eminente, representado em especial pelo Livro Λ, e o de uma doutrina geral do ser ou ontologia, apresentada em particular nos livros Ζ e Η. O problema todo consiste em determinar qual perspectiva genética devemos adotar, já que tal escolha termina por consagrar uma interpretação que se encontrava, contudo, em estado larval na própria proposta filológica que lhe servia de amparo. Ademais, as diferentes perspectivas genéticas refletem posições gerais sobre a filosofia. Isto é particularmente evidente em Jaeger: a oposição entre teologia e ontologia tem sua fonte nos estudos de Natorp, conhecido filósofo neokantiano (Natorp 13, p. 37-65, 540-74; *idem* 14, p. 178-93), bem como culmina com o abandono de toda metafísica em proveito da investigação empírica, o que está em harmonia com os movimentos filosóficos dos anos 30.

Seguramente muita discussão ainda ocorrerá, mas penso que podemos adotar provisoriamente uma hipótese bem plausível que foi proposta por

Owen em 1957, em um artigo que marcou época, pois retomou um tema antigo, o da unidade do ser, sob uma nova e fascinante roupagem, a da significação focal (Owen 15, p.163-90). Em uma perspectiva corrente, Aristóteles iniciou sua carreira como platônico, mas distanciou-se cada vez mais do platonismo, de sorte que a crítica ao platonismo aprofundou-se e radicalizou-se com os anos. Segundo Owen, porém, ocorre um movimento muito diferente. Aristóteles teria, em sua fase inicial, rejeitado com veemência o platonismo no que concerne à metafísica; com os anos, porém, a rejeição matiza-se, enfraquece, e Aristóteles maduro volta a sustentar certas teses que, embora em um diapasão não platônico, evidenciam uma retomada da metafísica que tinha tão asperamente recusado. O esquema de Owen apresenta várias vantagens. Em primeiro lugar, ele não opera mais com uma eliminação a término da metafísica, o que parecia, com razão, altamente discutível na reconstrução proposta por Jaeger. Em segundo e mais importante lugar, aqui, a proposta de Owen é extremamente iluminadora lá onde a tese de Jaeger igualmente suscitava ressalvas e reticências. Refiro-me ao fato de que Jaeger supôs um conflito insolúvel entre um projeto teológico e uma perspectiva ontológica no seio mesmo da metafísica aristotélica. Há razões para sustentar, no entanto, que não há tal conflito, não só aos olhos de Aristóteles como também na própria estrutura de uma metafísica que englobe a filosofia primeira a título de teologia e a ontologia como doutrina geral da substância. Não posso desenvolver aqui este tema;<sup>(2)</sup> porém, gostaria de examinar um ponto adjacente, a saber, a tese de Owen não só nos permite ver com mais acuidade a aventura intelectual de Aristóteles em seu projeto metafísico, como também esclarece relações que a metafísica tem com outras áreas que até hoje passaram despercebidas ou foram apenas mapeadas, sem que se prestasse real atenção ao que estava em jogo.

No quarto capítulo do primeiro livro da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles examina criticamente a doutrina platônica do bem. Este procedimento é típico da estratégia aristotélica, que consiste em analisar as doutrinas dos que o precederam, antes de passar ao exame do tema mesmo em questão, no caso, a natureza do bem. Na primeira parte de *EN I 4*, Aristóteles lista três argumentos que fazem parte de seu arsenal geral contra a doutrina platônica

das Idéias. Um deles, o dito argumento *das ciências*, que é apresentado em terceiro lugar na *Ethica Nicomachea* (em 1096a29-34), já tinha sido formulado em um dos primeiros tratados nos quais refutava o platonismo, o *De ideis*, redigido provavelmente quando Aristóteles ainda fazia parte da Academia.<sup>(3)</sup> Inicialmente, Aristóteles menciona o argumento do anterior-e-posterior (em 1096a17-22), e, entre estes dois, há um outro argumento, que pode ser visto como uma aplicação do argumento *um-de-muitos* ao fato de que o termo em questão, o *bem*, assim como o *ser*, é dito em todas as categorias, e não em uma somente. O argumento dito *um-de-muitos* pretendia estabelecer a existência de Idéias a partir do fato de um termo ser aplicado de modo não equívoco a uma dada multiplicidade e de ser distinto dos itens dos quais é predicado.<sup>(4)</sup> Aqui, na *EN*, é posto em relevo o fato de que o termo em questão é transcategorial, o que o tornaria inevitavelmente equívoco, impossibilitando, deste modo, que algo de comum e universal seja designado por ele. Como o argumento me interessa particularmente, cito-o por extenso:

“Ademais, visto que o bem se diz de tantos modos quanto o ser (pois se diz no que é, por exemplo: o deus e o intelecto; na qualidade: as virtudes; na quantidade: a justa medida; na relação: o útil; no tempo: o momento oportuno; no lugar: o hábitat, e assim por diante), é evidente que não há algo comum, universal e único, pois, se houvesse, não seria dito em todas as categorias, mas em uma somente” (*EN* I 4 1096a23-6).

A passagem contém um bom número de temas que não posso analisar aqui. Limito-me a ressaltar que, embora o argumento *um-de-muitos* seja considerado por Aristóteles como não acurado, isto é, como não podendo validamente concluir pela existência de Idéias separadas, não é isto que o invalida aqui, pois aquilo que é realçado é antes o fato de que, ao expandir-se por todas as categorias, não pode mais funcionar como algo comum, único e universal, como é o caso das Idéias platônicas, por causa de sua inevitável equívocidade, e isto parece ter precedência em relação ao problema de

saber se, caso fosse aplicado no interior de somente uma categoria, poderia ou não valer como uma Idéia. Reconhece-se aqui facilmente uma das teses fundadoras do aristotelismo: o ser se diz de muitos modos, ele é um *πολλὰ-χῶς λεγόμενον*, ele está originariamente disperso nas categorias, que são irreduzíveis entre si. Em duas passagens (uma nas *Categorias*, outra nos *Tópicos*), Aristóteles fornece uma lista de dez categorias; nas mais das vezes, contudo, a lista contém entre seis e oito membros. Qualquer que seja, porém, seu número, o fato é que sua pluralidade implica uma refração do ser, o que leva Aristóteles a pensar as categorias como *gêneros supremos* do ser. Contrariamente ao que queria Platão, que postulava a univocidade do ser, que variava somente em grau (Idéias eram plenamente, os sensíveis só parcialmente), a filosofia de Aristóteles postula uma cisão originária do ser, sua dispersão radical nas categorias.

A cena inaugural do aristotelismo, a dispersão originária do ser nas categorias, é assim reafirmada na *Ethica Nicomachea*, com o detalhe de que o *bem* é dito seguir igualmente tal refração. Não há um único ser, tampouco há um único bem. Tal lição é coerente com o que Aristóteles afirma em sua *Metafísica*. O ser é o que há de mais comum, mas ele não forma um gênero único, do qual as categorias seriam as espécies; ao contrário, ele está disperso nas categorias, irreduzíveis entre si, constituindo antes uma plêiade de seres do que uma mesmidade ontológica. Apesar desta dispersão irrevocável, é possível uma ciência única do ser porque a substância, que é uma das categorias, funciona como o ser primeiro, ao qual todas as demais fazem referência. A qualidade é qualidade de uma substância; a quantidade, quantidade de uma substância; a ação, ação de uma substância, e assim por diante. Trata-se da conhecida relação *πρὸς ἓν λέγεσθαι*, ou, na feliz tradução de Owen, da *unidade focal de significação*: perdida a ilusão de um ser único, resta o consolo de uma unidade focal, frágil demais para sustentar uma doutrina da univocidade do ser, mas forte o suficiente para garantir a unicidade da ciência metafísica, pois as demais categorias giram em torno da substância, o ser primeiro; sem serem meras sombras dela, mas tendo cada uma uma espessura ontológica própria, há, porém, uma ciência única do ser porque todas remetem infalivelmente a um ser primeiro, a substância, que faz então

as vezes do ser único esvaecido. O  $\pi\rho\acute{o}s \ \acute{\epsilon}\nu$  é o sucedâneo da unidade genérica para sempre abandonada; ele permite uma ciência única do ser, mas não implica que o ser seja único. Enquanto Platão falava de um  $\acute{o}\nu\tau\omega\varsigma \ \acute{o}\nu$ , o que realmente é, de um  $\epsilon\acute{\iota}\lambda\iota\kappa\rho\iota\nu\acute{\omega}\varsigma \ \acute{o}\nu$ , o ser cristalino, a substância sensível estando entre ele e o não-ser absoluto (a expressão é da *República* 478d:  $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\upsilon \ \tau\omicron\upsilon \ \epsilon\acute{\iota}\lambda\iota\kappa\rho\iota\nu\acute{\omega}\varsigma \ \acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma \ \tau\epsilon \ \kappa\alpha\acute{\iota} \ \tau\omicron\upsilon \ \acute{\pi}\acute{\alpha}\nu\tau\omega\varsigma \ \mu\grave{\eta} \ \acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma$ ), Aristóteles prefere falar do  $\pi\rho\acute{o}\tau\omega\varsigma \ \acute{o}\nu$ , que não é o todo do ser, mas somente aquilo ao qual tudo o mais deve fazer referência.<sup>(5)</sup>

Se isso vale para o ser, *mutatis mutandis* vale para o bem: tampouco há um único bem, mas, no lugar da unidade genérica rejeitada, deve haver alguma constelação dos sentidos de *bem* que, sem reduzir uns aos outros, permite mesmo assim uma ciência única do bem. A discussão sobre qual unidade vale para o bem existia já na Antiguidade. Aristóteles escreve, de modo crítico, que (*EN* I 4 1096b26-8):

“[os itens ditos ser um bem] não o parece serem por simples hominímia; não o seriam então pelo fato de provir de um único ou de convergirem todos a um único, ou o seriam antes por analogia?”

A passagem é uma *summa crux* para o intérprete. Há quem tenha visto aqui a identificação de convergir a um único com provir de um único; como Aristóteles escreve  $\acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma \ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \ \eta \ \pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha \ \sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\lambda\upsilon\nu$ , pretendeu-se poder substituir a noção de  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  pela de  $\acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma \ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , a fim de ler por trás da bem estabelecida doutrina aristotélica da significação focal o anúncio da tese neoplatônica de derivação ou processão do ser. Há também quem tenha visto aqui a defesa da noção de analogia para o ser, o que nos leva às discussões medievais sobre o ser. Como *ser* e *bem* são simétricos, isso permitiria atribuir a relação de analogia igualmente ao ser, já que é aparentemente dita do bem. Sem querer ser dramático, penso que se pode dizer que a interpretação desta passagem foi decisiva para a história da metafísica no Ocidente.

Deixemos de lado, porém, temas tão grandiosos e voltemos ao ganha-pão do pequeno filólogo. Interessa-me revisitar a passagem da *Ethica*

*Eudemia* na qual o mesmo argumento é apresentado contra a doutrina platônica do bem. Em *EE I 8*, encontramos os mesmos três argumentos formulados na *EN*; em particular, a respeito do argumento que nos interessa, lê-se o seguinte:

“O bem se diz de muitos modos e em tantos quantos o ser, pois, segundo uma distinção feita alhures, o ser designa o que é, a qualidade, a quantidade, o tempo e, em acréscimo a isso, se encontra no ser movido e no mover; e o bem existe em cada um destes casos: na substância, é o intelecto e o deus; na qualidade, o justo; na quantidade, a justa medida; no tempo, o momento oportuno; o que ensina e o ensinado a respeito do movimento. De sorte que, assim como o ser não é algo único a propósito do que se acaba de mencionar, tampouco o é o bem, nem há uma ciência única nem do ser nem do bem” (*EE I 8 1217b25-35*).<sup>(6)</sup>

O argumento tem exatamente a mesma estrutura que em *EN I 4*; salvo uma ou outra exceção, até os exemplos concordam. No entanto, um mal-estar se instala a partir da última frase. A razão é que, surpreendentemente, Aristóteles conclui não somente que não há um ser ou um bem único, universal e comum, como o fez na *Ethica Nicomachea*, mas também que, o que é exclusivo da *Ethica Eudemia*, não é possível uma ciência única do bem ou do ser. Ora, esta última afirmação é inconciliável com o que o Estagirita anuncia com certa pompa no início do Livro  $\Gamma$  da *Metafísica*: “Existe uma certa ciência que investiga o ser enquanto tal e suas propriedades em si” (1 1003a21-2). Aristóteles argumenta então que existe uma ciência única do ser não somente “dos itens que são ditos segundo uma só acepção [isto é, segundo a unidade genérica], mas também daqueles que são ditos πρὸς μίαν φύσιν, em relação a uma única natureza” (2 1003b12-4). A alusão é mais do que clara à doutrina do πρὸς ἓν λέγεσθαι. Como conciliar estas duas afirmações? É verdade que ninguém tem o talismã contra o erro e a contradição, mas parece surpreendente que Aristóteles tenha afirmado estas duas teses, pois não são marginais, mas dizem diretamente respeito à possi-

bilidade ou não da metafísica. Aristóteles não está recusando uma ciência única do ser *e* do bem, como se visasse tão-somente a bloquear a tese platônica de uma ciência suprema simultaneamente do ser e do bem. O texto grego οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ indica que se trata da recusa de uma ciência única do ser *ou* do bem. Harold Cherniss foi assim conseqüente ao apresentar este passo da *EE* como sinal de sua inautenticidade, pois é flagrantemente inconciliável com o projeto de uma ciência única do ser realizado na *Metafísica* (Cherniss 5, p. 327, n. 143).

Por diversas razões, no entanto, parece difícil sustentar a inautenticidade da *EE* (embora Susemihl ainda a editasse como de Eudemo). A solução mais provável foi proposta, na minha opinião, por Owen. Este intérprete observou que a *Ethica Eudemia* já aplicava ao ser e ao bem uma noção de prioridade, que era, porém, concebida exclusivamente como prioridade natural, segundo o registro da *συναίρεσις* platônica. A prioridade da substância pelo *πρὸς ἔν λέγεσθαι* implica uma prioridade natural, mas o eixo pelo qual é estabelecida é de natureza lógica, ligado às condições de significação; uma prioridade natural, porém, fundada na co-destruição, não implica a significação focal. O que é, contudo, mais surpreendente é que a *Ethica Eudemia* tem igualmente uma noção de unidade *πρὸς ἔν* de significação. Ela é usada para explicar a diversidade de tipos de amizade, examinada no Livro VII. Embora existente na *EE*, a unidade *πρὸς ἔν* ficou, entretanto, restrita à noção de amizade, não sendo em nenhum momento aplicada ao ser ou ao bem.

Quando Aristóteles se volta, na *EE*, ao fenômeno humano da amizade, este cimento de nossas relações de intimidade, ele estima que seus mais variados casos concretos podem ser reduzidos a três tipos básicos: amizade segundo o prazer, segundo a utilidade e segundo a virtude. Todos estes três tipos satisfazem o que caracteriza a amizade: em todos eles há reciprocidade e consciência acompanhadas de convívio; em todos eles os amigos procuram para si e para o outro o bem que os une e, com o passar do tempo, assemelham-se cada vez mais uns aos outros, o amigo podendo mesmo ser dito um outro eu. No entanto, o objeto de amizade (o que Aristóteles chama de *φιλητόν*) difere em cada caso, e isto de modo irreduzível, pois ou é o pra-

zer, ou é a utilidade, ou é a virtude, e prazer, utilidade e virtude diferem irremediavelmente como bens. A doutrina aristotélica da amizade é extremamente sofisticada, e não posso aqui senão ressaltar seus traços principais, sem poder examinar seus detalhes. O que me interessa é que, à questão de saber se há somente uma e verdadeira amizade, obviamente a amizade segundo a virtude, os outros dois tipos sendo somente amizades por semelhança a ela, sem o serem realmente, ou se cada tipo é de fato uma amizade, sem que haja um gênero único do qual eles seriam as espécies, tampouco o termo *amizade* sendo usado de modo simplesmente equívoco, Aristóteles, na *EE*, responde adotando a segunda possibilidade e a justifica mediante uma noção inovadora na filosofia, justamente a unidade πρὸς ἓν λέγεσθαι. Todos são tipos de amizade; aquela segundo a virtude é não a única ou a verdadeira, mas antes a primeira amizade, as duas outras fazendo-lhe de algum modo referência em seu modo próprio de ser. É de se observar que, enquanto, no resto do *corpus aristotelicum*, Aristóteles simplesmente usa a noção de πρὸς ἓν λέγεσθαι, aqui, na *Ethica Eudemia*, ele procura explicá-la em um parágrafo, o que é mais um indício de que a está introduzindo no discurso filosófico. Cito a conclusão do parágrafo em questão (*EE VII 2 1236a15-8*):

“Por conseguinte, há necessariamente três tipos de amizade, e elas todas não se dizem segundo um só sentido nem como espécies de um único gênero, tampouco de maneira totalmente equívoca, pois se dizem com relação a uma e primeira, assim como o [termo] *médico*.”

A *Ethica Eudemia* tem, assim, a noção de πρὸς ἓν λέγεσθαι, e mesmo muito provavelmente é aqui que ela surge pela primeira vez, mas Aristóteles a aplica unicamente ao fenômeno da amizade, deixando o ser e o bem à mercê da noção de prioridade natural, segundo a versão platônica da co-destruição. Mais ainda, segundo a *EE*, não é possível nem uma ciência única do ser nem do bem, pois nem um nem outro são um gênero, e aparentemente nenhuma unidade outra que a genérica permite uma ciência única de seu objeto. Quando lemos a *Ethica Nicomachea*, o quadro é bem diverso. Primeiramente, Aristóteles não conclui mais pela impossibilidade de uma

ciência única do ser ou do bem, tornando agora seu argumento compatível com o projeto estampado no Livro Γ da *Metafísica*. Em segundo lugar, no tratado sobre a amizade, que ocupa agora dois livros (os livros VIII e IX) e não somente um, como ocorria na *EE*, o Estagirita não sustenta mais que os três tipos de amizade seguem uma relação πρὸς ἕν, mas volta à antiga noção de semelhança e defende que a amizade segundo a virtude é a amizade verdadeira, os outros dois tipos assemelhando-se somente a ela, não sendo, porém, propriamente amizade. O fenômeno humano da amizade é visto agora pelo ângulo da relação de semelhança, καθ' ὁμοιότητα, uma noção bem conhecida do discurso filosófico, utilizada com predileção por Platão, pois instaura entre o modelo e as cópias um fosso que nenhuma imitação, por mais perfeita que seja, consegue transpor.

Trata-se de um recuo de Aristóteles? Melhor seria dizer: uma correção. Aristóteles reconhece que seu primeiro ensaio malogrou, pois não parece plausível que a amizade segundo o prazer ou segundo a utilidade façam algum tipo de remissão à amizade segundo a virtude, como é exigido pela relação de unidade focal.<sup>(7)</sup> Por esta razão, ele sustenta agora, na *Ethica Nicomachea*, que a amizade deve ser examinada à luz da noção tradicional de semelhança.<sup>(8)</sup> No entanto, nem tudo foi esforço em vão. A noção de πρὸς ἕν revela inesperadamente sua fecundidade em um outro domínio, a saber: a metafísica. Aparentemente, tudo se passa como se Aristóteles, ao escrever a *EE*, não vislumbrasse ainda a possibilidade de uma ciência única do ser, pois o ser, assim como o bem, está irremediavelmente disperso nas diferentes categorias; em algum momento de sua carreira, porém, ele se deu conta de que é possível uma ciência única do ser, fora do diapasão platônico, se o ser for tomado como um πολλαχῶς λεγόμενον cuja unidade é dada pela relação πρὸς ἕν. A metafísica, justamente esta ciência única do ser, volta a ser possível. A célebre passagem inicial de Γ 2 está diretamente calcada no trecho, que citamos acima, da *EE*:

“O ser se diz de muitos modos, mas se diz relativamente a um [sentido] e a uma única natureza, e não de modo homônimo, mas assim como todo *saudável* [se diz] relativamente à *saúde*” (Γ 2 1003a33-5).

Aristóteles, como se sabe, costuma exemplificar a relação πρὸς ἔν seja pela noção de *médico*, seja pela de *saúde*; na *EE*, ele escolheu a primeira; na *Metafísica*, a segunda. A semelhança entre as duas passagens é patente, e parece muito razoável supor que o trecho da *Metafísica*, se não foi calcado no da *EE*, pelo menos quer fazer expressa remissão a ele. E, coerentemente com a aplicação agora ao ser da noção de πρὸς ἔν, Aristóteles, na *Ethica Nicomachea*, não conclui mais pela impossibilidade de toda metafísica ou ciência única do ser, mas somente rejeita a tese de um ser comum e universal apontando ao fenômeno de sua transcategorialidade.

Estou supondo aqui que a *EE* foi escrita antes da *EN*, mas isto me parece muito provável, pois há várias e fortes razões independentes do tópico investigado que sustentam esta ordem. Gostaria agora de concentrar minha atenção neste período da vida intelectual de Aristóteles durante o qual ele considerou impossível uma ciência única do ser. Nesta época, Aristóteles estava certamente desencantado da metafísica. Seu desencanto é profundo, pois Aristóteles não está desencantado somente da metafísica platônica, mas, aparentemente, ele considera inviável *qualquer* metafísica a título de ciência única do ser. A razão deste desencanto enraíza-se na fonte última do próprio aristotelismo: o ser está irremediavelmente disperso nas categorias, que constituem seus gêneros supremos, não havendo nenhum procedimento mágico para sua redução a um destes modos, não existindo nenhuma metafísica como ciência única do ser capaz de unificar esta plêiade ontológica que constitui, para ele, a estrutura primeira do mundo. A cena original da filosofia aristotélica, a tese de que τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, vem acompanhada de um *pathos* particular, o desencanto com toda metafísica, transformando a recusa inicial da univocidade platônica em abandono de qualquer ciência única do ser.

Não sabemos quanto tempo durou esse período, menos ainda como Aristóteles viveu tal desencanto. Talvez o tenha vivido como um drama pessoal, talvez o tenha visto como o preço a pagar pela libertação do platonismo. Não há como sabê-lo; felizmente, no entanto, temos vestígios do que fez durante estes anos sem metafísica geral. Aristóteles fez o que se chama hoje de *metafísicas regionais*. Um de seus primeiros textos é o tratado das

*Categorias*, sobre o qual paira insistente dúvida. Há, com efeito, razões para se duvidar a respeito ou de sua unidade ou, mais radicalmente, de sua autenticidade. No entanto, creio que se pode mostrar, como já foi feito,<sup>(9)</sup> que o texto de que hoje dispomos, a despeito de uma evidente lacuna (entre 11b8 e 11b17) e de uma tentativa frustrada de colmatá-la por algum editor mais zeloso que filosófico (com efeito, o trecho intercalado em 11b10-6 denuncia claramente a si próprio como uma interpolação), não só deve ser atribuído a Aristóteles, como contém uma unidade de composição que liga os capítulos iniciais ao que se costumou chamar de *postpraedicamenta*. Não nos é muito claro o que exatamente Aristóteles queria fazer ao escrever este tratado, mas tudo indica que se tratava de algo semelhante àquilo que buscou fazer no Livro  $\Delta$  da *Metafísica*. Em ambos os casos, certos termos, aparentemente centrais, decisivos ou pelo menos freqüentes nas discussões de caráter metafísico, são mapeados quanto a seus diversos significados. Noções como substância, qualidade, relativo, contrariedade e anterioridade são examinadas nos dois textos.<sup>(10)</sup> Algumas diferenças, porém, são significativas. No Livro  $\Delta$ , não parece haver um compromisso com a estrita defesa de teses aristotélicas; ao contrário, tem-se a impressão, antes, de uma exposição de sentidos que os termos têm na filosofia, entre os quais encontram-se os usos propriamente aristotélicos. Nas *Categorias*, por sua vez, os termos são analisados com o óbvio interesse de lhes impor uma gramática filosófica, que não é outra senão a aristotélica. Além disso, nas *Categorias*, a ordem de apresentação é escandida inicialmente pela lista de categorias fornecida no quarto capítulo; no Livro  $\Delta$ , uma certa ordem, ainda que não anunciada previamente, é mesmo assim perceptível a propósito dos primeiros membros (princípio, causa, elemento, natureza, necessário, um, ser, substância), mas estiola-se rapidamente.

Mais importante, pode-se objetar ao que estou sugerindo que o Livro  $\Delta$  rompe a argumentação que vinha sendo desenvolvida na *Metafísica*, o que levou muitos comentadores, como é sabido, a considerá-lo como inserido posteriormente por algum editor; neste sentido, ele não faria parte propriamente do projeto metafísico, sua presença na obra intitulada *Metafísica* sendo dependente de razões bibliotecárias, por zelo de editores antigos.<sup>(11)</sup>

Não tenho a intenção de negar a impressão de interposição, menos ainda a de sustentar uma rígida ordem nos livros da *Metafísica*,<sup>(12)</sup> basta-me assinalar que, a despeito de sua posição problemática, o Livro  $\Delta$  parece cumprir uma função interna ao projeto metafísico; evidência disto é a remissão que a ele faz o Livro Z em suas primeiras linhas a respeito da diversidade de acepções do termo *ser*; o mesmo procedimento, aliás, ocorre em I a propósito da noção de unidade.<sup>(13)</sup> Esta função é, pelo menos em parte, ao que tudo indica, desvendar as diversas acepções que têm certos termos de relevo metafísico. A exata posição que tal tarefa ocupa no âmbito da metafísica não nos é imediatamente discernível, mas é inegável que o Livro  $\Delta$  cumpre tal função, não sendo, portanto, externo ou alheio ao projeto metafísico como tal.

O projeto aristotélico, tal como está exposto na *Metafísica*, envolve assim a listagem das diversas acepções de certos termos. Ora, o mesmo procedimento ocorre nas *Categorias*, pois, também neste tratado, Aristóteles preocupa-se em apresentar os diferentes sentidos de certos termos. Isso tudo parece indicar que algo de similar está sendo realizado aqui e lá; gostaria de sugerir que este algo similar é justamente o projeto metafísico, do qual o tratado das *Categorias* nos forneceria uma versão preliminar, posteriormente aprimorada e sofisticada no que nos foi transmitido sob o nome de *Metafísica*. Há certos detalhes que dão a impressão de que as *Categorias* constituem uma metafísica condensada, algo como um primeiro esboço cujos contornos estão ainda a ser desenvolvidos. Com efeito, Aristóteles inicia o tratado com o exame das noções de homonímia e sinonímia, o que seguramente é revelador, pois a cena original do aristotelismo é precisamente a dispersão do ser nas categorias. Um outro detalhe não deve passar despercebido. Após a lista das categorias, cada capítulo é rigorosamente dividido em duas partes. Na primeira, são determinadas as diversas acepções do termo em questão; na segunda e mais interessante parte, são examinados os traços ou características que todo item deve satisfazer em conjunto para contar como um membro do termo em questão. Assim, a qualidade, na primeira parte, cinde-se em pelo menos quatro grandes rubricas; na segunda parte, descobre-se que toda qualidade, a qualquer rubrica que pertença, admite contrariedade (VIII 10b12-25), aceita graus (10b26-11a14) e é dita *seme-*

*lhante* ou *dessemelhante* (11a15-9). Esta é a diferença mais importante que vejo entre as *Categorias* e o Livro  $\Delta$ : neste último, são mencionadas apenas as diferentes acepções dos termos, isto é, o que constitui somente a primeira parte do que é examinado nas *Categorias*. Tudo se passa como se, na *Metafísica*, a segunda parte se expandisse e se tornasse o resto que envolve o agora Livro  $\Delta$ , que justamente por isso aparece como seco, desprovido de alcance propriamente filosófico e, por fim, aparentemente deslocado em um tratado metafísico.

Essa expansão, se estou correto, parece ser ditada por uma alteração considerável acerca da natureza mesma da metafísica. Pode-se ver isto mais facilmente através de *Categorias* V, o capítulo dedicado à substância. Na primeira parte, é introduzida a célebre distinção entre substância primeira (o indivíduo) e segunda (a espécie e o gênero). Como sabemos, tal doutrina será fortemente reformulada, pois, na *Metafísica*, a forma será substância primeira, enquanto o gênero será excluído do inteiro campo da substancialidade. O indivíduo guarda seu papel preponderante na ontologia aristotélica, mas sua posição no sistema é pelo menos matizada em função do papel que a forma passa a ter na *Metafísica*.<sup>(14)</sup> Esta discrepância não deixou de causar espanto em mais de um leitor; o que me interessa, porém, pelo momento, diz respeito à segunda parte, na qual Aristóteles lista tipicamente, nas *Categorias*, as características que todo item deve satisfazer. No caso da substância, são seis: (i) nenhuma substância inere a outra coisa (3a7-32); (ii) tudo o que é dito dela o é univocamente (3a33-b9); (iii) a substância designa um algo determinado (3b10-23); (iv) não há contrário da substância (3b24-32); (v) a substância não é suscetível de graus (3b33-4a9) e (vi) ela pode receber contrários (4a10-b19). Tem-se aqui, de forma concentrada, uma primeira metafísica da substância.

Há muito o que dizer sobre cada ponto, pois, à exceção de (iv), todos eles serão reformulados na *Metafísica*, e não raras vezes drasticamente.<sup>(15)</sup> Importa-me agora examinar somente (vi). O que é dito ser por excelência a marca da substância é o fato de ela ser receptiva de contrários (4a10-1:  $\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha \delta\acute{\epsilon} \dot{\iota}\delta\iota\omicron\nu\tau\eta\varsigma \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma \delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota} \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \tau\omicron \tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omega \delta\upsilon\tau\omega\upsilon \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omega\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \delta\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ ). Ninguém discorda de que, neste tratado,

isto é o próprio da substância: τῶν ἐναντίων δεκτικόν. No entanto, o que é surpreendente é que, se isto é o próprio da substância, então não é possível haver uma substância de outra natureza que a física, pois uma substância de outra natureza não pode ser senão uma substância imóvel, e isto implica que não pode receber contrários. Se pode receber contrários, então não é imóvel; se não é imóvel, então é de mesma natureza que a substância sensível. A substância imóvel está excluída do campo da substancialidade tal como ele é instituído pelo tratado das *Categorias*.

Se há, assim, uma metafísica já no tratado das *Categorias*, ela é uma metafísica regional, a metafísica da substância sensível. O que é por excelência próprio à substância é justamente aquilo que exclui de seu campo toda substância de outra natureza. O sentimento de estranheza que muitos comentadores tiveram, em diversas épocas, a respeito do tratado das *Categorias* talvez se deva em boa parte ao fato de este tratado propor uma metafísica regional, contrariamente ao que propõe a *Metafísica*, que, como se sabe, propõe uma ciência única do ser, que investiga tudo o que é enquanto é, τὸ ὄν ἢ ὄν. Por que Aristóteles limitou-se a uma metafísica regional? Provavelmente porque, no período em que escreveu as *Categorias*, estava desencantado de toda metafísica geral. Aristóteles precisa ainda não só descobrir a noção de πρὸς ἓν, mas sobretudo aplicá-la ao ser; antes disso, não é possível uma ciência única do ser; antes disso, está interdito todo sonho de uma metafísica geral. Resta-lhe como consolo mapear cada uma das diferentes regiões do ser. O tratado das *Categorias* realiza um destes mapeamentos ao examinar o domínio da substância sensível.

É tentador pensar que a mesma situação ocorra também no Livro Λ, pois lá, depois de ter dito que há três tipos de substância – a móvel, que por sua vez se divide em corruptível e incorruptível, e a imóvel –, Aristóteles escreve que

“a física é a ciência daquelas [da substância móvel corruptível e da móvel incorruptível], pois ambas têm movimento, enquanto uma outra ciência investiga esta [a substância imóvel], se nenhum princípio for comum a eles” (Λ 1 1069a36-b2).

*Se nenhum princípio for comum a eles, eἰ μηδεμία αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή*: o condicional está presente,<sup>(16)</sup> mas a resposta bem poderia ser que não há nenhum princípio que lhes seja comum. Se for assim, então o Livro Λ faria como que contrapeso às *Categorias*: enquanto um faz metafísica regional do sensível, o outro isola-se na metafísica parcial do não sensível. Enquanto as *Categorias* investigariam as condições de existência da substância sensível, o Livro Λ mapearia o domínio dos primeiros motores, um e outro procedendo à parte no tocante aos princípios do ser, pois em nenhum haveria a perspectiva de um princípio comum a uns e outros.

Parece-me que, efetivamente, o Livro Λ compartilha com as *Categorias* esse ambiente de separação, mas há um detalhe que os distingue, pois o Livro Λ tem, por assim dizer, uma pretensão a mais. Em Λ 4, Aristóteles indica que todos os seres têm os mesmos princípios *por analogia* (Λ 4 1070b16-8: τούτων μὲν οὖν ταῦτὰ στοιχεῖα καὶ ἀρχαί (ἄλλων δ' ἄλλα), πάντων δὲ οὕτω μὲν εἰπεῖν οὐκ ἔστιν, τῷ ἀνάλογον δέ, ὥσπερ εἴ τις εἴποι ὅτι ἀρχαὶ εἰσὶ τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρσις καὶ ἡ ὕλη). Não se trata ainda, porém (*pace* Ross<sup>(17)</sup>), de princípios comuns às substâncias sensíveis e não sensíveis. Como Λ 5 volta a enfatizar, o exame limita-se à unidade de princípio entre as substâncias *sensíveis*: o ponto em questão é que as substâncias sensíveis têm os mesmos elementos e princípios (a forma, a matéria e a privação), mas não se pode dizer o mesmo dos itens das outras categorias, *a não ser por analogia*, pois o relativo e a qualidade (exemplos dados em 5 1071a30) não os têm diretamente como princípios. Convém ressaltar que a posição privilegiada da substância em relação às outras categorias é obtida ainda pelo princípio da *συναναίρεσις*, o princípio platônico da co-destruição.<sup>(18)</sup> No entanto, à parte de todos eles encontra-se o Primeiro Motor (cf. Λ 4 1070b34-35: ἔτι παρὰ ταῦτα τὸ ὡς πρῶτον πάντων κινοῦν πάντα). O Primeiro Motor determina a posição dos outros motores imóveis; todos eles, por sua vez, delimitam o lugar e a direção em que rodam eternamente as esferas celestes; o movimento das esferas condiciona as mudanças climáticas principais do mundo sublunar, e estas, por sua vez, dão o ritmo aos outros movimentos. Daqui Aristóteles pode afirmar que tudo está suspenso ao Primeiro Motor (Λ 7 1072b13-14:

ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἦρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις), e este *tudo* agora inclui sensíveis e não sensíveis. O Livro Λ introduz, assim, uma ordem entre todas as coisas, sensíveis e não sensíveis, o que conecta o todo, uma perspectiva ausente nas *Categorias*.

Há bem, assim, um todo, e não uma cacofonia; porém, a solução de continuidade entre um domínio e outro obsta ao estabelecimento de princípios comuns, ainda que tudo esteja suspenso ao Primeiro Motor. Embora conectados, ambos os domínios permanecem isolados. Tudo a que Aristóteles pode apelar em L é uma tese da co-destruição; tal tese institui certamente uma precedência, e deste modo faz-se uma totalidade, mas por si só a co-destruição não pode unificar os domínios de modo principial. De um lado, a *συναίρεσις* estabelece a precedência da substância (sensível) em relação às outras categorias, que têm os mesmos princípios somente por analogia; destruída a substância, os acidentes também desaparecem, mas não o contrário. Por outro lado, a *συναίρεσις* estabelece a precedência da substância não-sensível em relação à sensível; destruída a primeira, a outra também o é (pois o Primeiro Motor é a garantia última da eternidade ordenada do movimento), mas, destruída esta última, a primeira ainda não o é. Assim, de um lado, há uma *seqüência* entre a substância (sensível) e seus acidentes (as demais categorias): primeiro vem a substância, depois a qualidade, depois a quantidade, e assim por diante, o que lhes dá uma ordem, mas ainda não os unifica segundo um princípio. De outro lado, tomando o universo como um todo, também a substância, em particular a não sensível, aparece como a primeira parte, e deste modo novamente uma ordem é estabelecida, mas aos moldes de um arquipélago que guarda em cada caso as regiões insuladas do ser.<sup>(19)</sup>

É isso sustentável? Seguramente não; do contrário, um domínio seguiria o princípio de não contradição, ou o terceiro excluído, enquanto o outro *poderia* recusá-los. Ora, em sentido inverso, Γ 1 da *Metafísica* pretende estudar “os elementos e os princípios dos seres” e por esta razão se dirige às “primeiras causas do ser enquanto tal”, que devem valer igualmente – e *necessariamente* – para a substância sensível e a não-sensível, entre os quais se encontram justamente o princípio de não contradição, o princípio mais

seguro do ser, e o do terceiro excluído. O que falta ao Livro  $\Lambda$  é precisamente esta perspectiva unificadora da substancialidade, a despeito de sua busca de conexão do mundo; na verdade,  $\Lambda$  parece compartilhar ainda com o tratado das *Categorias* o insulamento do ser. Em ambos há metafísica, e muita, mas metafísica regional: em um, metafísica do sensível; no outro, metafísica do não-sensível. Em nenhum há a perspectiva de uma metafísica geral, precisamente aquela metafísica do ser enquanto tal que a noção de  $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  enfim tornará possível, apesar de, no Livro  $\Lambda$ , haver a tentativa de conexão das partes ou regiões em um todo a partir do Primeiro Motor. Não surpreende, assim, que Aristóteles ocupasse seu tempo a fazer metafísicas regionais: era o que ele tinha a fazer. Se a ciência única do ser não é possível, restam somente ciências parciais do ser: a física, a teologia, a matemática, a cada uma correspondendo um apêndice metafísico quanto às condições gerais de validade e objetividade.

Para concluir, gostaria de ressaltar que, embora o problema do ser seja distinto do da substância, a solução ao primeiro parece condicionar a solução ao segundo. O ser se diz de muitos modos, um dos quais é a substância, que é um gênero do ser, não qualquer gênero, mas o gênero primeiro, aquele ao qual todos os demais fazem referência. A dispersão do ser nas diferentes categorias, se não for domesticada, obsta a uma metafísica geral do ser; se não for domada, pode-se somente apelar ao princípio (platônico) da  $\sigma\upsilon\nu\nu\alpha\nu\acute{\alpha}\lambda\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , o que institui uma precedência, e neste sentido um todo, mas ainda não uma unidade principal. Uma vez, porém, domesticada pela noção de  $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , ressurgue a possibilidade de controlar o fenômeno do  $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , que rondava indefectivelmente as categorias, se não a todas, pelo menos à primeira e mais importante, a categoria da substância. Isto não requer que a mesma solução seja apresentada ao ser e à substância, mas somente que nada mais obste a uma solução para a substância, depois que o  $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  abrandou a dispersão categorial do ser. A *Metafísica* de Aristóteles pode ser vista, penso eu, como a tentativa de refrear, no interior da categoria da substância, a radicalidade do  $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  após o ser ter-se curvado não a uma unidade genérica, para sempre abandonada, mas a uma relação de significação focal que faz renascer das cinzas o proje-

to de uma ciência única do ser. Seria isso um retorno ao platonismo? Parece-me claramente que não; trata-se antes do desdobramento conseqüente de uma metafísica que, tendo como cena inaugural a dispersão originária do ser, nasce para sempre fora do diapasão platônico, mas não isenta de dificuldades e aporias.

**Abstract:** In *EE* I 8 Aristotle accepts as a consequence of his thesis of the multivocity of being (and good) the impossibility of a single science of being (and goodness). Focal meaning was already available in *EE*, but it only provided a unity for the three types of friendship, with apparently no bearing on being. When we look at *EN*, we see significant changes: not only the different friendships are now explained in terms of resemblance, but more importantly multivocity of being no more prevents a single science of being from taking place. *EN* therefore is closely connected to *Metaphysics* IV and its single science of being, obtained by applying to its categorial diversity the unity provided by focal meaning. Before such a unity, though, Aristotle was bereft of metaphysics; he was disenchanted with all general science of being. At least another of his earlier writings is likely to belong to this period of disenchantment: with no possible general science of being, Aristotle turns himself to local sciences, such as the regional metaphysics of sensible substances he sets about in his *Categories*.

**Key-Words:** metaphysics – focal meaning – homonymy – science of being

## Notas

(1) Em 1912 Jaeger havia publicado seus *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik*, um exame detalhado de dublês e problemas de texto, porém, dentro do quadro tradicional segundo o qual o tema central da Metafísica é o problema do divino, representado por excelência pelo Livro  $\Lambda$  (Jaeger 11).

(2) De um modo geral, pode-se dizer que, seguindo a lição de Met. E 1, se houver somente substâncias sensíveis, então a física será a filosofia primeira, o campo da substância limitando-se ao da experiência; se, porém, for necessário postular a existência de uma substância de outra natureza, então a ciência que a tem por objeto, a teologia, será a filosofia primeira, de sorte que lhe caberá justificar a expansão do campo da substância para além da substância sensível. Assim como a justificação da limitação ao campo do sensível não faz parte da física, mas a acompanha se ela for filosofia primeira, assim também a justificação da expansão da substância para além do campo sensível acompanha a teologia como filosofia primeira, mas não se confunde com ela, pois seus argumentos não são teológicos, mas de outra ordem, a saber, metafísicos. A metafísica nasce parasitária, em qualquer um dos casos, e não parece poder nem dever livrar-se deste estatuto. Por esta razão, Aristóteles escreve que a filosofia primeira (a ciência de um certo ser, a substância não sensível) não é primeira porque universal, mas é universal porque primeira (E 1 1026a30: καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη), pois lhe cabe, além de sua tarefa própria (estudar a natureza do primeiro motor), investigar também a respeito do ser enquanto tal (1026a31: καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἶη θεωρῆσαι). Somente deste modo pode justificar a expansão do campo da substância que implica a própria existência de uma tal ciência – esta justificação, contudo, não sendo de ordem teológica, mas metafísica.

(3) *Sobre o argumento das ciências, ver em especial Frank 8; sobre o De ideis, ver em especial Fine 6.*

(4) *O argumento εἷν ἐπὶ πολλῶν é mencionado no De ideis como fazendo parte dos argumentos não acurados, pois, ao pretender demonstrar a existência de Idéias a partir de (i) todo f é dito ser F não equivocadamente e (ii) F não é idêntico a nenhum dos fs dos quais é predicado, ele unicamente prova que há um predicado comum, distinto de cada item do qual se predica, sem, porém, estabelecer que tal predicado existe separadamente, como é o caso das Idéias; ademais, Aristóteles acrescenta que, se provasse a existência de Idéias, então provaria também a existência de Idéias negativas, como a de não-homem, o que os platônicos expressamente rejeitam. O argumento um-de-muitos aparece também como premissa do argumento do terceiro homem, bem como a premissa de não-identidade. Aristóteles adota uma versão higiênica de tal argumento relativamente aos universais nos Segundos analíticos I 11 77a5-9.*

(5) *A passagem se encontra em Met. Z 1 1028a29-31 e se quer muito provavelmente por emblemática: δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην κακείνων ἕκαστον ἔστιν, ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη.*

(6) *Lendo περὶ τὰ εἰρημένα em 1217b34 com os principais manuscritos.*

(7) *Este ponto foi particularmente bem exposto em Fortenbaugh 7, p. 51-62.*

(8) *O que, volto a insistir, não parece representar nenhum recuo de Aristóteles a um suposto platonismo inevitavelmente veiculado pela noção de semelhança. Ver, contra, Berti 4, p. 23-44.*

(9) *Refiro-me, em especial, a Frede 9, p. 1-29; e idem 10, p. 1-24. Para as Categorias, ver em especial Aristóteles 3.*

(10) *Após a lista das categorias, fornecida no Capítulo IV, o tratado das Categorias examina as noções de substância (V; o mesmo em Δ 8), quantidade (VI; o mesmo em Δ 13), relativo (VII; o mesmo em Δ 15), qualidade*

(VIII; o mesmo em  $\Delta$  14); agir e sofrer (IX, com correspondentes em  $\Delta$  20 e 21, sobre disposição e afecção), contrariedade (X e XI; o mesmo em  $\Delta$  10), anterioridade (XII; o mesmo em  $\Delta$  11), simultaneidade (XIII, sem correspondente em  $\Delta$ ), movimento (XIV, com correspondente em  $\Delta$  12, sobre potência) e posse (XV; o mesmo em  $\Delta$  23).

(11) Cf. o comentário de Werner Jaeger em sua edição da *Metafísica* (Aristóteles I): “de libro  $\Delta$  ab editore antiquo (Andronico?) hic male inculcato cf. Entstehung der Metaphysik 118 sq. exstabat liber separatus, quo tempore Diogenis catalogus librorum Aristotelis compilatus est, sub titulo (n. 36)  $\mu\epsilon\tau\epsilon\pi\iota$  τῶν ποσαχῶς (sic) λεγομένων ἢ τῶν κατὰ πρόσθεσιν α±deest in versione brevioris libr. B-E, quae lib. K 1-8 continetur, ubi E recte librum  $\Gamma$  sequitur” (ad 1012b34).

(12) Como tentou Giovanni Reale (Reale 16).

(13) Z 1 1028a10-1: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς; I 1 1052a15-6: τὸ ἐν ὅτι λέγεται πολλαχῶς, ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς διηρημένοις εἴρηται πρότερον.

(14) É bem conhecido que, nas *Categorias*, o indivíduo não é analisado em termos de composto de matéria e forma, como ocorre canonicamente na *Metafísica*. Esta diferença parece-me, porém, de menor impacto, se comparada com aquela que lhe serve de base. Nas *Categorias*, há uma tese forte de redução de tudo o que é ao indivíduo: tudo o mais ou bem é dito das substâncias primeiras ou bem está nas substâncias primeiras (5 2a34-5: τὰ δ' ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν; a frase é repetida em 2b6, embora os editores, seguindo Simplício, a excluam por ditografia). Tal redução apóia-se na distinção entre ser dito de (a substância segunda é dita da substância primeira) e estar em (os acidentes estão na substância primeira); no entanto, tal distinção é artificial, e Aristóteles a abandonará na *Metafísica*, interpretando então toda proposição como um dizer algo de algo, seja uma predicação essencial, seja uma predicação accidental. Estas alterações acompanham-se de uma reconsideração da relação entre indivíduo e forma

*tal, que, ainda que os indivíduos continuem a ser o que preenche o mundo, a forma passa a ter predominância quanto ao ser próprio de cada coisa, sendo ela própria tomada como τόδε τι (nas Categorias, as substâncias segundas, o gênero e a espécie, isto é, aquilo que corresponde na Metafísica à forma, podem ser vistas como τόδε τι em função da forma de nomeação, mas, na verdade, não o são: ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπη ἄνθρωπον ἢ ζῷον· οὐ μὴν ἀληθές γε, ἀλλὰ μάλλον ποιόν τι σημαίνει, V 3b13-6). Em especial, a forma passa a ser considerada, na Metafísica, como substância primeira (cf. Z 7 1032b1-2) e, segundo a maioria dos manuscritos e edições modernas, é primeira e mais ser do que a matéria e do que o composto de matéria e forma (Z 3 1029a5-7: ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μάλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον). O texto diz somente que a forma será primeira em relação ao composto, τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται, e não que τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον καὶ μάλλον ὄν ἔσται, como ocorre com respeito à matéria, mas ser primeiro parece significar aqui que a forma também tem mais ser do que o composto, portanto, τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον [καὶ μάλλον ὄν] ἔσται. A alteração, como se pode ver, é longe de ser anódina.*

(15) *Sucintamente: (i) o critério de inerência nas Categorias apóia-se na distinção entre ser dito de e estar em, que será abandonado depois; (ii) Aristóteles introduzirá posteriormente a distinção entre predicção essencial e accidental, a propriedade de transitividade valendo para a primeira pelo fato de ela envolver um certo tipo de identidade; (iii) a noção de τόδε τι é reavaliada e descolada da de indivíduo, pois a forma também é τόδε τι; (v) nas Categorias, a espécie é mais substância que o gênero por estar mais próxima do indivíduo; na Metafísica, todo discurso de graus de ser desaparecerá, sendo substituído pela distinção de ato e potência.*

(16) *Pelo menos em nossos manuscritos; como observou M. Frede, porém, "Temístio (p. 4, 9) parafraseia o texto como se tivesse entendido ou mesmo lido ἐπεὶ no lugar de εἰ. E, segundo a tradução de Freudenthal, o lema de*

*Averróis tem ἐπέι. Portanto, há alguma evidência textual para adotar uma leitura segundo a qual o condicional é satisfeito” (Aristóteles 2, p. 73-4). Frede reivindica assim que tomemos a sério a possibilidade de que a condição seja satisfeita, embora mostre que há razões para crer que, em Λ, há princípios comuns a todos os seres.*

(17) D. Ross dá o seguinte como sentido de Λ 4 1070b16-8: “‘These things, then (sc. sensible substances), have the same elements and principles – sc. heat, cold, matter (though specifically different things have specifically different elements); but we cannot say that all things (i. e. non-sensible substances and things in other categories, as well as sensible substances) have the same elements in this sense, but only by virtue of an analogy’; the same elements of all are form, privation, matter, which are analogically the same wherever they occur” (grifo meu). No entanto, é somente questão da analogia de princípios entre as substâncias sensíveis e os itens das outras categorias. Como lembra Λ 5 em seu fim, “expusemos quais são os princípios das substâncias sensíveis [τῶν αἰσθητῶν] e quantos são, e em que sentido são os mesmos e em que sentido são diferentes” (Ross 17, II, p. 361; grifo meu).

(18) Cf. Λ 5 1071a33-5: καὶ πάντων ὡδὶ μὲν ταῦτὰ τῷ ἀνάλογον, ὅτι ὕλη, εἶδος, στέρησις, τὸ κινεῖν, καὶ ὡδὶ τὰ τῶν οὐσιῶν αἷτια ὡς αἷτια πάντων, ὅτι ἀναιρεῖται ἀναιρουμένων.

(19) Penso que se deve assim interpretar a passagem de outro modo crítica de Λ 1 1069a19-21: καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἢ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, καὶ οὕτως πρῶτον ἢ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν.

## Referências Bibliográficas

1. ARISTÓTELES. *Metaphysica*. Ed. de W. Jaeger. Oxford, 1957.
2. \_\_\_\_\_. *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Ed. de M. Frede & D. Charles. Oxford, 2000.
3. \_\_\_\_\_. *Catégories*. Ed. de R. Bodéüs. Paris, Belles Lettres, 2001.
4. BERTI, E. "A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles". In: *Analytica*, Vol. 6, nº 1, 2001-2.
5. CHERNISS, H. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, 1944.
6. FINE, G. *On ideas*. Oxford, 1993.
7. FORTENBAUGH, W. "Aristotle's analysis of friendship: Function and analogy, resemblance, and focal meaning". In: *Phronesis*, 20, 1975.
8. FRANK, D.H. *The arguments "From the sciences" in Aristotle's Peri Ideon*. Nova York, 1984.
9. FREDE, M. "Titel, Einheit und Echtheit der aristotelischen Kategorienschrift". In: MORAUX, P. & WIESNER, J. (eds.). *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*. Berlim/Nova York, 1983.
10. \_\_\_\_\_. "Categories in Aristotle". In: O'Meara (ed.). *Studies in Aristotle*. Washington, 1981. Artigo republicado, juntamente com "Titel, Einheit und...", em *Essays in ancient philosophy*. Minneapolis, 1987.
11. JAEGER, W. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik*, 1912.
12. \_\_\_\_\_. *Aristoteles – Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlim, 1923.
13. NATORP, P. "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik". In: *Philosophische Monatshefte*, 24, 1888.

14. NATORP, P. "Über Aristoteles' *Metaphysik* K 1-8". In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1, 1888, p. 178-93.
15. OWEN, G.E.L. "Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle". In: DÜRING, I. & OWEN, G.E.L. (eds.). *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*. Göteborg/Estocolmo/Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1960; republicado em BARNES, SCHOFIELD & SORABJI (eds.). *Articles on Aristotle 3*. Londres, 1979; e em OWEN, G.E.L. *Logic, science, and dialectic. Collected papers in Greek philosophy*. Ed. por M. Nussbaum. Ithaca (NY), Cornell University Press, 1986.
16. REALE, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*. Milão, 1993 (1ª ed. em 1961).
17. ROSS, D. *Aristotle's Metaphysics*. Vol. II.