

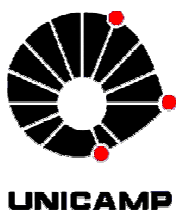


Wellington Damasceno de Almeida

*A Noção de Um e a Aporia 11 na
Metafísica de Aristóteles*

Campinas

2013



Universidade Estadual de Campinas

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Wellington Damasceno de Almeida

A Noção de Um e a Aporia 11 na Metafísica de Aristóteles

Prof. Dr. Lucas Angioni

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para
obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Este exemplar corresponde à versão final da Tese defendida
pelo aluno Wellington Damasceno de Almeida, e orientada
pelo Prof. Dr. Lucas Angioni.

CPG, 06/06/2013

Campinas – 2013

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Marta dos Santos - CRB 8/5892

AL64n Almeida, Wellington Damasceno, 1981-
A noção de Um e a Aporia 11 na Metafísica de Aristóteles / Wellington Damasceno de Almeida. – Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador: Lucas Angioni.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Aristóteles. 2. Um (Filosofia). 3. Aporia. 4. Metafísica. I. Angioni, Lucas, 1973-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The Notion of One and the Aporia 11 on Aristotle's Metaphysics

Palavras-chave em inglês:

Aristotle

One (The one in philosophy)

Aporia

Metaphysics

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Lucas Angioni [Orientador]

Inara Zanuzzi

Priscilla Tesch Spinelli

Anderson de Paula Borges

Nazareno Eduardo de Almeida

Data de defesa: 06-06-2013

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 06 de junho de 2013, considerou o candidato WELLINGTON DAMASCENO DE ALMEIDA aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Lucas Angioni

Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli

Profa. Dra. Inara Zanuzzi

Prof. Dr. Anderson de Paula Borges

Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida

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

AGRADECIMENTOS

Se esta tese de doutorado é digna de algum mérito, devo atribuí-lo àquelas pessoas que me ajudaram a chegar até aqui. Me refiro a meus pais, irmãos e, especialmente, minha esposa, por sempre encontrar em tais pessoas o apoio de que precisei, quando quer que dele eu precisasse.

Também me refiro ao Prof. Dr. Lucas Angioni, pelos longos anos de orientação, pelo rigor e seriedade na leitura de meus textos e pela generosa hospitalidade com a qual, na companhia de sua esposa, Isabel, costuma receber alunos em sua própria casa. Tenho por ambos muita gratidão e levo comigo o sentimento de ter herdado ao longo de meus estudos, não apenas formação profissional em filosofia, mas também grandes amigos.

E por falar em amigos, me refiro também àqueles que fiz ao longo de meus estudos na Unicamp. As muitas conversas que com eles pude ter (eles sabem de quem falo) tornaram mais bem organizados os resultados aqui apresentados.

Também quero agradecer aos membros da banca examinadora, por terem aceito prontamente o convite para participar de minha defesa, pelas honestas objeções e generosas sugestões que me fizeram, as quais levo comigo e das quais me valerei para melhorar os resultados dessa pesquisa.

Por fim, agradeço também o apoio financeiro da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

Wellington D. de Almeida

RESUMO:

A *Décima Primeira Aporia* resulta da cisão de toda a filosofia grega precedente a Aristóteles em dois modos de conceber e propor os primeiros princípios (*archai*), em especial, o *Um (to hen)*: (i) o modo pelo qual os Fisiólogos concebiam o *Um* como princípio, a saber, assumindo uma *natureza subjacente*, diferente do *Um em si mesmo*, a qual não pode ser adequadamente caracterizada pelo simples fato de *ser um* e que é denotada pelo conceito de *Um*, e (ii) o modo inaugurado pelos Pitagóricos e mais tarde endossado por Platão, marcado pelo abandono do recurso a uma *natureza subjacente* e por conceber o *Um em si mesmo (auto to hen)* como princípio, desprovido-o de qualquer conexão com alguma realidade que não seja rigorosamente caracterizada por *ser um*. Aristóteles enfrenta essa aporia em *Metafísica Iota 2* e, segundo a interpretação que proponho, (a) recusa o modo Pitagórico-Platônico de conceber e propor princípios, (b) endossa o modo de proceder dos Fisiólogos, e, ao fazê-lo, (c) retoma o “projeto” dos Fisiólogos no ponto em que ele havia sido interrompido, a saber, durante a busca de um princípio de movimento. A partir desse cenário, tentarei mostrar que o desfecho final da *Décima Primeira Aporia* pode consistir na introdução do Primeiro Motor como candidato propriamente aristotélico (e cosmológico) ao título de *Um* entre os princípios.

ABSTRACT

The *Eleventh Aporia* results from the breakup of the entire Greek philosophy previous to Aristotle in two manners of conceiving and proposing the first principles (*archai*), specially the *One (to hen)*: (i) the manner by which *Physiologoi* conceived the *One* as a principle, namely, assuming an *underlying nature*, different from the *One in itself*, not adequately characterized by the simple fact of *being one* and which is denoted by the concept of *One*, and (ii) the manner inaugurated by the Pythagoreans and later endorsed by Plato, marked by the abandonment of the appeal to an *underlying nature* and by conceiving the *One in itself (auto to hen)* as a principle, depriving it of any connection with some reality not strictly characterized by *being one*. Aristotle faces this aporia in *Metaphysics Iota 2* and, according to the interpretation I propose: (a) refuses the Pythagorean-Platonic manner of conceiving and proposing principles, (b) endorses the course of action of the *Physiologoi*, and, in doing so, (c) steps back and retakes the “project” of the *Physiologoi* at the point where it was interrupted, namely, during the search for a principle of motion. From this scenario, I will try to show that the final outcome of the *Eleventh Aporia* can be the introduction of the Prime Mover as the properly Aristotelian (and cosmological) candidate to the title of *One* between the principles.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO (15)

CAPÍTULO 1 – RECONSTITUINDO A *DÉCIMA PRIMEIRA APORIA* (29)

1.1 A NOÇÃO DE UM COMO PRINCÍPIO COSMOLÓGICO (32)

1.2 NOUS, PHILIA KAI TO HEN (38)

1.3 HYPOKEIMENA, KINÊSIS KAI TO HEN (48)

1.4 PITAGÓRICOS, PLATÃO E O UM (57)

1.5 PHYSIOLOGOI VERSUS PITAGÓRICOS E PLATÃO (65)

CAPÍTULO 2 – O DESFECHO DA *DÉCIMA PRIMEIRA APORIA* (77)

2.1 DIVISÃO BÁSICA DE *IOTA* 2 (80)

2.2 O CONTRASTE ENTRE *OUSIALIDADE* E UNIVERSALIDADE (86)

2.3 A POSIÇÃO DE ARISTÓTELES (109)

2.4 PROTON METRON (120)

2.5 METAFÍSICA NY 1 VERSUS *IOTA* 1–2 (134)

2.6 A PRIMEIRA MEDIDA E O PRIMEIRO MOTOR (153)

BIBLIOGRAFIA (168)

INTRODUÇÃO

Se pudéssemos perguntar ao próprio Aristóteles “quais assuntos tratados no Livro *Iota* da *Metafísica* merecem mais atenção de nossa parte?”, penso que ele até poderia titubear, mas que ainda assim acabaria apontando para as discussões de *Iota* 1–2 e o faria com uma boa dose de convicção. A motivação maior para pensar assim vem do fato de *Iota* 1 apresentar os principais sentidos do termo “um” (*to hen*) e, sobretudo, do fato de *Iota* 2 ser o texto no qual Aristóteles enfrenta uma das chamadas “aporias superlativas”, precisamente a *Décima Primeira Aporia* – conforme a contagem proposta por Ross (1924) – a qual, entre outras coisas, rivaliza dois modos de conceber a noção de *Um* como princípio dos entes.

Em *Beta* 4, em passagem que apresenta a formulação mais completa e informativa da *Décima Primeira Aporia*, Aristóteles descreve tal impasse como sendo “o mais difícil de considerar, e o mais necessário para conhecer a verdade” (1001a 4ss.), valendo-se de dois superlativos (*chalepôtaton* e *anankaiotaton*) que dão alguma noção da importância que o próprio Aristóteles atribuía ao tema da *Aporia* 11. O recurso a tais superlativos também se faz presente na formulação da *Oitava Aporia* (999a 24ss.), mas a *Décima Primeira*, por

demarcar bem as posições na história de certo problema, leva certa vantagem. Ela apresenta em rivalidade toda a tradição metafísica precedente à filosofia de Aristóteles, dividindo-a em duas perspectivas concorrentes de concepção do *Um* (*to hen*), entendido aqui como *princípio cosmológico*: (i) a perspectiva dos *Estudiosos da Natureza* (*Physiologoi*), que concebiam o *Um* como *algo distinto* (*heteron ti*), ou ainda, como uma *natureza subjacente* (*hypokeimenês allês physeôs*), e (ii) a perspectiva *Pitagórico-Platônica*, marcada pelo abandono dessa perspectiva e por inaugurar um novo modo de conceber o *Um* como princípio, a saber, como se o *próprio Um em si mesmo* (*auto to hen*) fosse princípio/essência de todas as coisas. Nesse cenário, o papel de *Iota 1* poderia ser o de estabelecer e trazer à discussão aquele que seria o mais relevante entre os sentidos do termo “*hen*”, tendo em vista justamente o enfrentamento da *Décima Primeira Aporia* em *Iota 2*. No entanto, propor essa hipótese é bem mais fácil que prová-la.

De fato, logo no início de *Iota 1*, Aristóteles apresenta os principais sentidos em que o termo “um” (*to hen*) é empregado *primeiramente e por si mesmo* (*tôn prôton kai kath’ hauta legomenôn hen*). Para qualquer leitor da *Metafísica*, a comparação com *Delta 6*, capítulo que trata dos vários sentidos do termo “*hen*”, é automática e inevitável, mesmo porque o próprio Aristóteles inicia *Iota 1* fazendo alusão ao fato de já ter tratado dos vários sentidos em que tal termo é empregado, “nas discussões que delimitaram de quantos modos cada coisa se diz” (1052a 15–16), em clara referência ao livro *Delta* e em especial ao capítulo 6¹. Dessa referência e da comparação com *Delta 6*, emerge a perspectiva de que *Iota 1* afunila e aprofunda alguns resultados estabelecidos no Livro *Delta*. Com efeito,

¹ Ver Ross (1924, p. 281).

a lista de sentidos do termo “um” (ou de *modos de ser um*) apresentada em *Delta* 6 – por ser exaustiva ou pelo menos pretensamente exaustiva, já que enumera não apenas os sentidos em que o termo “um” é empregado *por si mesmo* (*kath’ hautō*), mas também os sentidos em que tal termo é empregado *segundo concomitância* ou *por acidente* (*kata symbebēkos*) – é bem mais heterogênea que aquela encontrada em *Iota* 1. Por sua vez, no capítulo inaugural do Livro *Iota*, Aristóteles já nas primeiras linhas introduz uma restrição, anunciando que os sentidos em que se emprega o termo “um” na modalidade *kata symbebēkos* serão deixados de lado, tomando uma decisão que afunila a discussão em direção aos sentidos em que se emprega o termo “um” apenas na modalidade *kath’ hautō*. Como veremos adiante, esse afunilamento é intensificado ao longo do capítulo, tendo seu desfecho na cunhagem daquele que Aristóteles descreverá como o sentido principal (*malista*) do termo “um”, ou ainda, como o *modo principal de ser um*, o de “medida primeira para cada gênero” (1052b 18–19, 1053b 4–5). A partir de então, *Iota* 2 rouba a cena e incorpora à discussão o tema da *Aporia* 11.

A dificuldade, por um lado, reside no fato de que a noção de *hen* assumida como sentido básico para a formulação da *Aporia* 11 em *Iota* 2 não parece facilmente identificável com a noção de *medida primeira de cada gênero*, alcançada em *Iota* 1, o que estabelece um certo descompasso entre *Iota* 1 e *Iota* 2. Vale notar que, em *Iota* 2, Aristóteles nem sequer menciona a noção de *medida primeira de cada gênero* – ou ao menos não o faz de modo explícito e literal. Esse descompasso leva o leitor do Livro *Iota* a se perguntar sobre os motivos que teriam levado Aristóteles a buscar, em *Iota* 1 – imediatamente antes de enfrentar a *Décima Primeira Aporia* – os principais sentidos do termo “um”, até encurralá-

lo em seu sentido fundamental (*malista*), o de *medida primeira de cada gênero*. Afinal, qual é o papel desse sentido na *Décima Primeira Aporia*? Esse sentido do termo “um” tem de fato algum papel na *Aporia 11*?

Para resolver esse problema, é bom notar, por outro lado, que o *princípio henológico* ao qual Aristóteles faz alusão em *Ny 1*, precisamente em 1087b 33–1088a 15, revela ter fortes e até mesmo indissociáveis laços tanto com a noção de *medida primeira (proton metron)*, cunhada em *Iota 1*, quanto com o princípio *cosmológico* que é objeto de disputa em *Iota 2* na *Aporia 11*. Já no início da passagem, Aristóteles nos diz que “o *Um* significa medida”, como se recuperasse a noção de *medida primeira (proton metron)* cunhada em *Iota 1*. Na imediata seqüência, faz notar que “em qualquer domínio, há *algo distinto subjacente*”, revelando um resultado que parece ter sido estabelecido em *Iota 2*. A passagem ainda envolve nova menção à *medida primeira*, bem como a explicitação de uma consequência anti-platônica, a de que “o *Um* não é *em si mesmo* uma certa essência”, consequência que, convém dizer, também é apontada em *Iota 2*. Por tais detalhes, a passagem de *Ny 1* poderá trazer consigo um certo desconforto a alguém que eventualmente pretenda negar qualquer relação entre a noção de *medida primeira de cada gênero* e o princípio *cosmológico* da *Décima Primeira Aporia*, ou seja, a alguém que pretenda negar uma ligação forte entre *Iota 1* e *Iota 2*. Afinal, se a noção de *hen* que aparece em *Iota 1* nada (ou quase nada) tem com a noção de *hen* que é assunto de *Iota 2*, por que Aristóteles abordaria ambas em *Ny 1* (1087b 33–1088a 15) como se estivesse diante de um único e mesmo assunto?

Além disso, penso existir pelo menos um resultado de *Iota 1* que pode ter sido aproveitado por Aristóteles em *Iota 2* no enfrentamento da *Aporia 11*. Em *Iota 1* (1052b 1–3), entre

outras coisas, Aristóteles propõe uma importante distinção semântica que coloca, de um lado, as coisas das quais o termo “um” se predica (*poia hen legetai*), e, de outro, o próprio sentido ou a própria definição do termo “um” (*ti esti to heni einai kai tis autou logos*). A comparação com a distinção lógica entre *extensão* e *intensão* ou *denotação* e *conotação* é, por assim dizer, irresistível². Explicitamente, Aristóteles não associa essa distinção ao impasse de *Iota 2*, mas ela parece permear as linhas gerais que perfazem cada uma das duas alternativas da referida aporia. De fato, a tese *Pitagórico-Platônica* pode ser compreendida como aquela na qual a distinção semântica entre *conotação* e *denotação* não é bem explorada, na exata medida em que os proponentes da referida tese não levam em conta o uso denotativo, mas apenas o uso conotativo do termo “um”, ou seja, *o próprio Um em si mesmo* (*auto to hen*), delegando o papel de princípio cosmológico, não a *algo distinto* ou a uma *natureza subjacente*, denotada pelo termo “*hen*” – como a *Água*, o *Fogo*, o *Ar*, a *Inteligência* (*Nous*) e a *Amizade* (*Philia*) o são na perspectiva dos *Physiologoi* – mas ao próprio *Um* considerado *em si mesmo*, desprovido de qualquer articulação *denotativa* com alguma realidade que lhe seja exterior. A posição dos *Estudiosos da Natureza*, por sua vez, marcada pelo recurso a *algo distinto* e a uma *natureza subjacente*, seria aquela em que essa distinção semântica é devidamente explorada, sobretudo se for mostrado que o recurso a *algo distinto* e a uma *natureza subjacente* equivale ou pelo menos tem forte ligação com a operação semântica de cunho denotativo que aparece em *Iota 1*. Nesse horizonte interpretativo, a distinção semântica proposta em *Iota 1* teria um

² Conferir Ross (1953, vol. 2, p. 282) e Angioni (2005, p. 82-4, e 2007a, p. 50-4).

importante papel no enfrentamento da *Décima Primeira Aporia*, caso em que *Iota 1* e *Iota 2* estariam bem amarrados e deveriam ser lidos preferencialmente juntos.

Aqui, já podemos apontar uma das principais tarefas deste estudo: investigar até que ponto o enfrentamento da *Aporia 11* em *Iota 2* depende da cunhagem da noção de *medida primeira* em *Iota 1* (se é que de fato depende). Essa tarefa, é claro, não é a única.

Em *Iota 2*, já nas primeiras linhas do capítulo, Aristóteles formula, pela terceira vez, a aporia que é objeto do presente estudo – a primeira formulação aparece em *Beta 1* (996a 4ss.), a segunda, em *Beta 4* (1001a 4ss.). Logo após apresentar as duas concepções rivalizadas no referido impasse – a saber, a concepção Pitagórico-Platônica e a concepção partilhada pelos *Estudiosos da Natureza* – Aristóteles passa a atacar a primeira delas, recorrendo a um argumento que chama a atenção por depender fundamentalmente da polêmica tese de que *nenhum universal é ousia* – tese que, é bom lembrar, é estabelecida no capítulo 13 do Livro *Zeta* da *Metafísica*. Em linhas gerais, Aristóteles argumenta, em *Iota 2*, que o *Um (to hen)* é um princípio universal e que nenhum princípio de tal tipo pode ser (uma) *ousia* (1053b 16ss.).

Há vários detalhes importantes que estou deixando de lado nesta etapa introdutória da tese, mas dos quais pretendo tratar cuidadosamente ao longo deste estudo. Por ora, quero observar apenas o seguinte: ao incorporar a tese de que *nenhum universal é ousia* (1053b 16ss.) na estratégia de refutação da posição Pitagórico-Platônica, Aristóteles acaba por revelar que a *Décima Primeira Aporia* (precisamente a posição Pitagórico-Platônica) está associada a *Zeta 13*, isto é, à refutação das Formas platônicas, e que o conceito de universal (*katholou*), contra o qual Aristóteles argumenta em *Zeta 13* e textos correlatos

(em especial *Beta* 6 1003a 5ss., *Zeta* 16 1040b 16ss. e alguns trechos de *My* 10), pode ser equivalente ao conceito de universal com o qual Aristóteles qualifica a noção de *Um* que perfaz a posição Pitagórico-Platônica na *Aporia* 11. Por isso, podemos dizer que a reconstituição dessa posição através do respectivo contraste que há entre ela e a perspectiva dos *Estudiosos da Natureza* pode trazer alguma contribuição à compreensão da noção de universal (*katholou*) que aparece em *Zeta* 13 e textos correlatos, e, por conseguinte, ainda render mais um modo de compreender o sentido da tese de que *nenhum universal é ousia*. De fato, o que parece reprovável por parte de Aristóteles, na posição Pitagórico-Platônica, não é o mero fato de a noção de *Um* ser um predicado universal, que se atribui a todas as coisas, mas também (e até principalmente) o fato de que Pitagóricos e Platônicos concebiam esse universal *em si mesmo* (*auto to hen*) como princípio dos entes, isto é, desprovido-o de qualquer articulação com alguma *natureza subjacente* que por tal princípio fosse denotada – como é o caso da *Água*, do *Fogo*, do *Ar*, do *Ilimitado*, da *Inteligência* (*Nous*) e do *Amor* (*Philia*) na perspectiva dos *Estudiosos da Natureza*.

Assim, podemos apontar mais uma das tarefas deste estudo: a investigação das relações entre *Iota* 2 e *Zeta* 13, ou melhor, das relações entre a posição Pitagórico-Platônica, nos domínios da *Aporia* 11, e a tese de que *nenhum universal é ousia*, ligada à refutação das Formas platônicas.

O cumprimento dessa tarefa depende, entre outras coisas, de uma boa reconstituição da posição Pitagórico-Platônica. Essa reconstituição, por sua vez, também depende de uma reconstituição igualmente boa da *Décima Primeira Aporia*. A fim de complementar o cenário que se desenha a partir da comparação entre as três passagens nas quais Aristóteles

formula a *Aporia 11* (a saber, *Iota 2* 1053b 9ss., *Beta 1* 996a 4ss. e *Beta 4* 1001a 4ss.), bem como da relação entre *Iota 1* e *Iota 2*, é imprescindível recuar até os relatos históricos (ou pretensamente históricos) que Aristóteles faz de seus predecessores, especialmente nos capítulos 3–10 do Livro *Alpha* da *Metafísica*. De fato, se a *Décima Primeira Aporia* é digna de tanta importância quanto Aristóteles parece lhe atribuir ao descrevê-la como “o [sc. impasse] mais difícil de considerar, e o mais necessário para conhecer a verdade” (1001a 4ss.), e se, de fato, ela rivaliza toda a tradição metafísica grega precedente a Aristóteles, tal como corretamente observa (em minha opinião) Walter Cavini (2009), então, é mais do que sensato imaginar que os relatos dos capítulos 3–7 do Livro *Alpha* da *Metafísica* possam ser lidos de tal modo que tenham como seus momentos mais importantes também os mais relevantes para a *Aporia 11*. O que quero dizer é que seria um tanto inusitado que Aristóteles concebesse a *Décima Primeira Aporia* como o mais importante dos impasses e, ainda assim, não lhe fizesse nenhum tipo de menção, nem mesmo indireta, nos relatos de teor histórico que temos à nossa disposição em *Metafísica Alpha* 3–10.

Eis, portanto, outra tarefa dessa pesquisa: reinterpretar os relatos dos capítulos 3–10 do Livro *Alpha* da *Metafísica* sob a perspectiva da *Décima Primeira Aporia*, a fim de checar se, de fato, podemos encontrar ali elementos que nos permitam articulá-los com a *Aporia 11* e, assim, corroborar ou até mesmo complementar a reconstituição feita a partir da comparação entre as três passagens nas quais Aristóteles a formula (*Iota 2* 1053b 9ss., *Beta 1* 996a 4ss. e *Beta 4* 1001a 4ss.).

A essa altura, estamos em condições de fazer um rápido balanço das tarefas listadas até aqui. Todas elas são orientadas pelo objetivo de produzir uma boa reconstituição da *Décima Primeira Aporia*, a partir de textos que, em minha opinião, dão sinais de terem alguma ligação relevante com *Iota 2*. (Com efeito, até mesmo a comparação com *Zeta 13*, que pode levar a discussão para um terreno de inumeráveis controvérsias, pode ter alguma utilidade na reconstituição da posição Pitagórico-Platônica em *Iota 2*). No entanto, ao final desse estudo, quero estar em condições de relatar ao leitor, não apenas o que é a *Décima Primeira Aporia*, quais são as alternativas nela rivalizadas, quem são os defensores de cada alternativa e o que mais for produzido pela reconstituição desse impasse, mas também se Aristóteles a enfrentou a fim de lhe dar algum desfecho importante e, admitindo que assim o tenha feito, qual é o desfecho oferecido pelo próprio Aristóteles. Trata-se de um desfecho não cosmológico, ligado a uma abordagem deflacionária da noção de *Um* como princípio, tal como interpreta Laura Castelli (2010), ou Aristóteles tem o seu próprio candidato ao título de *Um (to hen)* entre os princípios?

A resposta para essa questão deve resultar da formulação de uma proposta interpretativa para a terceira parte de *Iota 2* (1053b 24ss.). Na primeira parte do capítulo (1053b 9ss.), Aristóteles formula a *Décima Primeira Aporia*, na segunda parte (1053b 16ss.), passa a refutar a posição Pitagórico-Platônica. A terceira parte, por sua vez, tem início em 1053b 24 e se estende até o final do capítulo. Nesse longo trecho, Aristóteles mostra alguma simpatia pela posição dos *Physiologoi* – muito embora não a assuma em todos os seus contornos – e parece argumentar em favor da idéia de que, de modo análogo ao que ocorre em todos os demais domínios de objetos ou *entes* – entre as cores, o *Um* é uma cor, o

branco, entre as figuras retilíneas, o *Um* é uma figura retilínea, o triângulo, e assim por diante – entre as *ousiai*, o *Um* será uma *ousia*. Assim, conclui Aristóteles, “também entre as *ousiai* se deve buscar o próprio *Um* como uma *ousia*” (1054a 9–13). Essa conclusão (ainda a ser provada como principal desfecho do capítulo) sugere que Aristóteles esteja propondo um caminho bem peculiar de investigação do que seja o *Um*, caminho que consiste basicamente em aceitar a candidatura apenas de *ousiai* ao título de *Um* entre as *ousiai*.

Por que razão Aristóteles se orienta por essa via é algo que está longe de ser claro para mim. Mas parece-me certo que ele está relativizando a noção de *Um*, de modo a impedir que ela seja concebida como uma noção absoluta, considerada *em si mesma* como princípio, mas sim como uma noção que só pode ser adequadamente concebida a partir do recurso ao domínio de objetos que lhe é correlato. Se essa hipótese estiver correta (também algo a ser provado), o desfecho de *Iota 2* seria consistente com a *Décima Primeira Aporia*, já que contrastaria com a posição Pitagórico-Platônica, refutada na segunda parte do capítulo. Com efeito, ao exigir que o *Um* entre as *ousiai* seja uma *ousia*, Aristóteles estaria propondo um procedimento incompatível com aquele adotado na posição Pitagórico-Platônica, em que não se deve buscar o *Um* como *algo distinto* do próprio *Um em si mesmo* – por exemplo, uma cor, uma figura retilínea, uma *ousia*. Assim, podemos dizer que, na posição Pitagórico-Platônica, a busca por um *denotatum* do termo “*hen*” seria rejeitada em favor da concepção do próprio *Um em si mesmo* como princípio dos entes, ao passo que, na posição aristotélica, inspirada na perspectiva dos *Physiologoi*, essa busca por um *denotatum* do termo “*hen*” seria mais do que recomendada. Note-se que aqui a

distinção semântica entre conotação e denotação, proposta em *Iota 1* (1052b 1ss.), dá mais sinais de estar associada à *Décima Primeira Aporia*.

Reconstituir e interpretar a terceira parte de *Iota 2* (1053b 24ss.), a fim de compreender qual é o desfecho principal da *Décima Primeira Aporia*, é certamente mais uma das tarefas pelas quais essa pesquisa se orienta. Sobretudo porque ela envolve a solução de uma inconsistência importante de *Iota 2*. Na segunda parte do capítulo (1053b 16ss.), conforme já relatamos acima, Aristóteles recorre à tese de que *nenhum universal é ousia*, tendo em vista a refutação da posição Pitagórico-Platônica. Se (i) nenhum universal é *ousia* e (ii) o *Um* é um universal, segue-se que (iii) o *Um* não é *ousia*. A inconsistência surge quando comparamos a segunda parte de *Iota 2* (1053b 16ss.) com a terceira (1053b 24ss.). Com efeito, na terceira parte, Aristóteles parece recomendar a busca do *Um* entre as *ousiai* como a busca por uma *ousia*. Em tom conclusivo, diz Aristóteles: “também entre as *ousiai* se deve buscar o próprio *Um* como uma *ousia*” (1054a 9–13). Ora, se o *Um* não pode ser *ousia*, dado que nenhum universal o pode, por que Aristóteles recomenda a busca do *Um* justamente entre as *ousiai* como uma busca por uma *ousia*? A hipótese de que o *Um* possa ser uma *ousia* não foi descartada já de saída na segunda parte de *Iota 2*?

Esse problema parece reverberar algum desdobramento daquele formulado por James Lesher em artigo intitulado “*Sobre Forma, Substância e Universais em Aristóteles: Um Dilema*”, e, uma vez mais, relaciona *Iota 2* com *Zeta 13* e textos correlatos. Trazer uma solução interpretativa para esse problema envolve uma proposta interpretativa para o contraste entre *universalidade* e *ousialidade* e também está entre as principais tarefas desse estudo.

Por fim, ainda há mais uma dificuldade proveniente dessa recomendação de se buscar o *Um* entre as *ousiai* como uma *ousia* e que fará parte de minhas tarefas nessa pesquisa. A conclusão geral de Aristóteles, em *Iota* 2, parece ser a de que o *Um*, no domínio das *ousiai*, será uma *ousia*, tal como ocorre de modo análogo nos demais domínios – entre as cores, o *Um* é uma cor, o branco, entre as figuras retilíneas, o *Um* é uma figura retilínea, o triângulo, e assim por diante. A considerar os exemplos, Aristóteles parece querer dizer que em cada domínio de objetos, um membro desse domínio detém uma certa primazia sobre os demais, de modo a poder ser designado como “o *Um*” no domínio em questão. Assim, no domínio das cores, o *Um* é a cor branca, no domínio das figuras retilíneas, o *Um* é o triângulo, e assim por diante. Se a reconstituição que fazemos dos exemplos de Aristóteles é correta, cabe perguntar o que será o *Um* entre as *ousiai*, já que, nesse caso, Aristóteles não oferece um candidato ou pelo menos não o faz explicitamente. Afinal, que membro das chamadas *ousiai* detém primazia sobre as demais *ousiai* e, portanto, pode ser designado como sendo “o *Um*” entre as *ousiai*? Haveria aqui alguma vaga alusão ao *Primeiro Motor*?

Essa possibilidade não pode ser descartada sem comparar *Iota* 1–2 e *Lambda* 10, o que também fará parte de nossas tarefas nessa pesquisa. Refiro-me a *Lambda* 10 pelo fato de haver em tal capítulo a retomada de alguns dos mais promissores candidatos ao título de *Um* (1075a 34ss.), a saber, a *Inteligência* (*Nous*), proposta por Anaxágoras, e o *Amor* (*Philia*), por Empédocles. Em favor de seu próprio princípio de movimento, Aristóteles procura apontar as deficiências dos demais candidatos. Ao que tudo indica, Aristóteles concebe o *Primeiro Motor*, bem como a *Inteligência* e o *Amor*, como membros

concorrentes de uma mesma lista de candidatos ao título de *princípio de movimento*. Ora, se a *Inteligência* e o *Amor* são candidatos também ao título de *Um* entre os princípios, como fica claro na *Décima Primeira Aporia*, temos indícios de que o *Primeiro Motor*, por concorrer com tais candidatos, pode ser o candidato propriamente aristotélico ao título de *Um*. Assim, a solução última da *Aporia II* talvez consista precisamente na introdução do *Primeiro Motor* como sendo o *Um entre as ousiai*. Nesse caso, o desfecho da *Décima Primeira Aporia* ainda seria de teor cosmológico e não estaria ligado a um tratamento inteiramente deflacionário da noção de *Um* (Castelli, 2010), de modo que o papel de tal impasse na *Metafísica* seria mais central do que se tem pensado recentemente, afinal, tal desfecho revelaria que Aristóteles não apenas recusou o modo Pitagórico-Platônico de conceber e propor princípios, mas retomou o “programa de pesquisa” dos *Estudiosos da Natureza* e lhe deu prosseguimento.

Examinar essa hipótese, através da comparação entre *Iota 2* e *Lambda 10*, é certamente a tarefa mais difícil dessa pesquisa. Ao perfazê-la, espero ao menos mapear as principais alternativas interpretativas e os problemas a serem enfrentados – como, por exemplo, a incompatibilidade (ao menos aparente) dessa hipótese com o trecho 1087b 33–1088a 15 de *Metafísica Ny* 1. Sem mais delongas, reconstituamos a *Aporia II* e vejamos se temos condições de superar os diversos problemas apontados nesta introdução, bem como de cumprir as tarefas aqui prometidas.

CAPÍTULO I

RECONSTITUINDO A DÉCIMA PRIMEIRA APORIA

Em qualquer esforço de reconstituição da *Aporia 11*, não pode faltar o exame de três passagens nas quais Aristóteles se propõe a formulá-la. Refiro-me a *Metafísica Beta* 1 (996a 4–9), *Beta* 4 (1001a 4–19) e *Iota* 2 (1053b 9–16). Daqui para frente, esses textos serão objeto de nossa atenção, por isso, cito-os logo abaixo. O texto grego do qual faço uso nas citações é o de W. D. Ross, as traduções, de Lucas Angioni, com pequenas e eventuais modificações de minha responsabilidade. No que diz respeito à bibliografia secundária, tenho recorrido sobretudo aos trabalhos de Michael Stokes (1971), Walter Cavini (2009), Edward C. Halper (2009) e Laura Castelli (2010), a fim de confrontar os resultados a que chego através da reconstituição da *Aporia 11* com aqueles obtidos por tais intérpretes em suas respectivas pesquisas – as quais embora não concentrem seus esforços na *Décima Primeira Aporia* (a não ser no caso de Walter Cavini), ainda passam por tal impasse ou pelo menos pela noção de *Um*, que é debatida em tal impasse. Por fim, sem demorar mais,

vejamos como Aristóteles nos relata “o [sc. impasse] mais difícil de considerar e o mais necessário para conhecer a verdade”.

Metafísica Beta 1 (996a 4–9):

ἔτι δὲ τὸ πάντων χαλεπώτατον καὶ πλείστην ἀπορίαν ἔχον, πότερον τὸ ἐν καὶ τὸ ὄν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων ἔλεγεν, οὐχ ἕτερόν τί ἐστίν ἀλλ’ οὐσία τῶν ὄντων, ἢ οὐ, ἀλλ’ ἕτερόν τι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ φιλίαν ἄλλος δέ τις πῦρ ὁ δὲ ὕδωρ ἢ ἀέρα·

Além disso, eis o que é o mais difícil e envolve o maior impasse: o *Um* e o *Ente*, como os Pitagóricos e Platão propunham, *não seriam outra coisa*, mas *seriam essência dos entes*? Ou não: antes, *haveria uma outra coisa subjacente* (como Empédocles afirma o *Amor*, outro, o *Fogo*, outro, *Água* ou *Ar*)?

Metafísica Beta 4 (1001a 4–19):

Πάντων δὲ καὶ θεωρῆσαι χαλεπώτατον καὶ πρὸς τὸ γινῶναι τάληθές ἀναγκαιότατον πότερόν ποτε τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσί, καὶ ἐκάτερον αὐτῶν οὐχ ἕτερόν τι ὄν τὸ μὲν ἐν τὸ δὲ ὄν ἐστίν, ἢ δεῖ ζητεῖν τί ποτ’ ἐστὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως. οἱ μὲν γὰρ ἐκείνως οἱ δ’ οὕτως οἴονται τὴν φύσιν ἔχειν. Πλάτων μὲν γὰρ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι οὐχ ἕτερόν τι τὸ ὄν οὐδὲ τὸ ἐν ἀλλὰ τοῦτο αὐτῶν τὴν φύσιν εἶναι, ὡς οὔσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τοῦ ἐν εἶναι καὶ ὄντι· οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἶον Ἐμπεδοκλῆς ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει ὅ τι τὸ ἐν ἐστίν· δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι (αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ ἐν εἶναι πᾶσιν), ἕτεροι δὲ πῦρ, οἱ δ’ ἀέρα φασὶν εἶναι τὸ ἐν τοῦτο καὶ τὸ ὄν, ἐξ οὗ τὰ ὄντα εἶναι

τε καὶ γεγονέναι. ὥς δ' αὐτῶς καὶ οἱ πλείω τὰ στοιχεῖα τιθέμενοι· ἀνάγκη γὰρ καὶ τοῦτοις τοσαῦτα λέγειν τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν ὅσα περ ἀρχὰς εἶναι φασιν.

De todos os impasses, o mais difícil de considerar, e o mais necessário para conhecer a verdade, é o seguinte: o *Ente* e o *Um* são essências dos entes, e cada um deles é *sem ser algo distinto* (isto é, o *Um* e o *Ente*), ou se deve buscar o que é o *Ente* e o *Um* como uma *outra natureza subjacente*? De fato, alguns julgaram que a natureza deles é deste modo, ao passo que outros julgaram que é daquele modo. Platão e os Pitagóricos julgaram que o *Ente* não é *algo distinto*, tampouco o *Um*, mas que a natureza deles é isso mesmo, como se a essência deles fosse *o ser para o Um* e *o ser para o Ente*. Por outro lado, os que investigam a natureza, como Empédocles, afirmam o que, porventura, é o *Um*, como que reportando-o a algo mais familiar: de fato, parece dizer que é o *Amor* que é o *Um* (ao menos, é ele que é a causa de *ser um* para todas as coisas); outros, por sua vez, afirmam que este *Um* (assim como o *Ente*), a partir do qual os entes são e vieram a ser, é *Fogo*, outros, que é *Ar*. Do mesmo modo, também os que propuseram um maior número de elementos, dado que lhes é necessário afirmar que o *Um* e o *Ente* são tantos quantos afirmam ser os princípios.

Metafísica Iota 2 (1053b 9–16):

Κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ζητητέον ποτέρως ἔχει, καθάπερ ἐν τοῖς διαφορήμασιν ἐπήλθομεν τί τὸ ἓν ἐστὶ καὶ πῶς δεῖ περὶ αὐτοῦ λαβεῖν, πρότερον ὥς οὐσίας τινὸς οὐσης αὐτοῦ τοῦ ἑνός, καθάπερ οἱ τε Πυθαγόρειοι φασὶ πρότερον καὶ Πλάτων ὕστερον, ἢ μᾶλλον ὑπόκειται τις φύσις καὶ [πῶς] δεῖ γνωριμωτέρως λεχθῆναι καὶ μᾶλλον ὥσπερ οἱ περὶ φύσεως· ἐκείνων γὰρ ὁ μὲν τις φιλίαν εἶναι φησὶ τὸ ἓν ὁ δ' ἀέρα ὁ δὲ τὸ ἄπειρον.

No que concerne a sua essência e natureza, devemos investigar de que modo se dá, tal como, nas Aporias, discorreremos sobre o que é o *Um* e de que modo é preciso conceber a

respeito dele: como se o *Um em si mesmo* fosse uma essência (conforme dizem, primeiro, os Pitagóricos e, depois, Platão), ou se, pelo contrário, *há uma natureza subjacente*, e se é preciso se pronunciar de maneira mais clara, de preferência, tal como os que investigam a natureza; pois, entre eles, um diz que o *Um* é o *Amor*, outro, o *Ar*, outro, o *Ilimitado*.

1.1 A NOÇÃO DE *UM* COMO PRINCÍPIO COSMOLÓGICO

A julgar pelos relatos de Aristóteles, podemos dizer que a filosofia grega tinha um sério compromisso com o conceito de *Um* (*to hen*). Os filósofos gregos, já desde o nascimento da filosofia (século VI a.C.) com os milesianos Tales, Anaximandro e Anaxímenes, eram fascinados por tal princípio, a ponto de posicionarem a busca pelo *Um* no centro de suas filosofias, como se a questão mais importante para a qual a filosofia pretendesse dar uma resposta fosse a de saber o que é o *Um*, o princípio supremo de todas as coisas. Pelo menos, esse é o cenário que se desenha quando dedicamos um pouco de atenção aos exemplos de candidatos ao título de *Um* que Aristóteles menciona nos relatos há pouco citados. Merece atenção o fato de todos os candidatos concorrentes ao título de *Um* também serem conceitos centrais das filosofias de seus respectivos proponentes.

Em *Beta* 1, ao se pronunciar sobre os *Estudiosos da Natureza* (*Physiologoi*), Aristóteles lista como candidatos ao título de *Um* nada menos que a *Água*, o *Ar*, o *Fogo* e o *Amor* (*Philia*). Em *Iota* 2, o *Amor* e o *Ar* reaparecem, ao passo que o *Ilimitado* (*Apeiron*) é acrescentado à lista. Em *Beta* 4, por sua vez, o *Amor* é lembrado uma vez mais, e, ao final da passagem, Aristóteles inclui entre os candidatos até mesmo *conjuntos de elementos* – e não apenas este ou aquele elemento tomado isoladamente, conforme costuma ocorrer no monismo material – conjuntos oriundos do chamado pluralismo material, o que indica que

o *Um* poderia ser até mesmo várias coisas. De fato, Aristóteles parece admitir que o *Um* poderia ser até mesmo *mais de um* (elemento), a saber, “tantos quantos [*sc. os que propuseram um maior número de elementos*] afirmam ser os princípios” (1001a 18–19).

A lista de candidatos ao título de *Um* não é das mais homogêneas: a *Água*, o *Ar* e o *Fogo*, que têm como principais proponentes, respectivamente, Tales, Anaxímenes e Heráclito, são concebidos como princípios materiais corpóreos, provenientes do monismo material; já o *Ilimitado* (*Apeiron*), proposto por Anaximandro, é relatado por Simplicio como portador de uma natureza diferente daquela dos demais elementos (Simplicio, *Física*, 24, 13, DK 12 A 9), o que pode indicar que tal princípio era incorpóreo; o *Amor*, por sua vez, candidato de Empédocles, ora revela ter feições de um princípio motor, ora de um princípio material, combinação que Aristóteles critica explicitamente em *Lambda* 10 (1075b 1–4); a *Inteligência* (*Nous*), proposta por Anaxágoras, a exemplo do *Amor*, é também um princípio de movimento; e embora não seja mencionada explicitamente em nenhuma das três formulações da *Aporia* 11, penso que ainda deva ser assumida entre os candidatos ao título de *Um*, sobretudo porque as formulações da referida aporia pretendem sintetizar os relatos de *Metafísica Alpha* 3–10, nos quais Aristóteles alude, mais de uma vez, ao princípio de movimento proposto por Anaxágoras e chega a identificá-lo como sendo o *Um*, sob a justificativa de que apenas a *Inteligência* era pura ou sem mistura (*amigês*), tal como o *Um* o deve ser (cf. 989b 14–19); por fim, os conjuntos de elementos, aos quais Aristóteles faz alusão em 1001a 18–19, colocam o monismo fora de cena, para fazer do *Um* uma natureza múltipla. Para Aristóteles, todos esses candidatos concorrem ao título de *Um* e, portanto,

figuram como possíveis respostas à questão de saber o que é o *Um*, isto é, aquilo devido a que todas as coisas, de algum modo, se conectam.

Desse cenário, emergem várias questões, mas uma em particular merece algum comentário mais detido nesta etapa inicial, a questão de saber como a noção de *Um* passou a ser concebida como um princípio nas disputas filosóficas. Afinal, o que teria levado os mais eminentes filósofos gregos à busca do *Um*? Parece-me que tudo começa com o monismo material dos milesianos.

De fato, entre os candidatos ao título de *Um*, o mais antigo é o de Tales de Mileto, a *Água*. Sendo assim, vale a pena recorrer aos relatos de *Metafísica Alpha* 3–10, a fim de verificar se não podemos encontrar ali alguma pista sobre quais condições julgou Tales que a água satisfazia, para então ser concebida como um princípio de todas as coisas³. Com efeito, tendo em vista que, para Aristóteles, a *Água* é o *Um* de Tales, conhecer as razões que levaram a água a ser concebida como um princípio de tal ordem pode ajudar a identificar a descrição sob a qual a *Água* foi pensada como sendo o *Um*, o que, por sua vez, pode ser útil para traçar os primeiros contornos da noção de *Um*, entendida aqui como princípio cosmológico. Parece-me que o capítulo 3 de *Metafísica Alpha* contém algumas pistas.

³ No que diz respeito a saber até que ponto se pode atribuir valor histórico aos relatos de *Metafísica Alpha* sobre os Fisiólogos, recomendo a leitura de *One and Many in Presocratic Philosophy*, de Michael Stokes (1971), trabalho que examina muito bem essa questão. Quanto aos nossos interesses, não é preciso garantir que os relatos de Aristóteles tenham de fato valor histórico, sobretudo porque, de nossa parte, o recurso a tais relatos tem por propósito a compreensão da visão de Aristóteles sobre as filosofias que o precederam, tendo em vista, em último caso, reconstituir e compreender a *Aporia 11*. O exame do valor histórico de tais relatos é, certamente, digno de nosso interesse, mas pode ficar para uma etapa de pesquisa posterior aos resultados aqui apresentados.

De acordo com Aristóteles, Tales observou que “o alimento de tudo é úmido e que o próprio calor surge do úmido e nele se nutre” (983b 22–24), o que, de algum modo, habilitaria a água para concorrer ao título de *princípio de todas as coisas*, dado que “é princípio, *para todas as coisas*, aquilo de que a coisa vem a ser” (983b 24–25). Aristóteles não deixa explícito que conceber a água como princípio de todas as coisas pode ser a chave para entendê-la como sendo o *Um*, o que ajudaria a esclarecer em que sentido o próprio *Um* é pensado como um princípio. Ainda assim, há boas razões para desenvolver essa hipótese, sobretudo porque, se a água é o princípio imanente de todas as coisas, então, é correto dizer que todas as coisas são fundamentalmente uma única e mesma coisa, a saber, água, e que a multiplicidade de coisas manifestas, na verdade, acoberta uma única natureza, imanente em tudo o que existe⁴. No caso de Tales, essa natureza era a água. Penso que reside nesse raciocínio o fundamento da tese de que *tudo é um*, bem como os primeiros traços do conceito de *Um* como princípio filosófico na filosofia grega⁵. O mesmo raciocínio se aplica ao *Ar* e ao *Fogo*, candidatos de Anaxímenes e de Heráclito, respectivamente. Quanto ao *Ilimitado*, de Anaximandro, é mais difícil saber se ainda estamos diante de um princípio de natureza material tal qual a dos demais elementos. Ao menos o *Ilimitado* não parece ser um princípio corpóreo, embora seja mais complicado negar sua materialidade, pelo fato de ser um princípio imanente. Além disso, o comentário de Simplicio (DK 12 A 9), aludido acima, ora descreve o *Ilimitado* como “elemento das coisas existentes”, ora como “uma natureza diferente” dos demais elementos. Ainda assim,

⁴ Ver em sentido muito próximo *Física* II 1, 193a 17–28.

⁵ Sobre a noção de *hen* como designadora de um substrato material, conferir Halper (2009, p. 99–105).

é certo que o *Ilimitado* é introduzido como um fundamento de todas as coisas, o que já encaminha para a tese de que todas as coisas são portadoras de uma única e mesma natureza, o *Ilimitado*. Assim, quer essa natureza seja a *Água*, o *Ilimitado*, o *Ar* ou o *Fogo*, o resultado final será sempre o mesmo: *tudo é um*.

Podemos dizer, então, que a primeira ocasião em que o *Um* foi pensado como um princípio, ao que tudo indica, tem seu endereço no monismo material antigo, especialmente entre os milesianos Tales, Anaximandro e Anaxímenes, mas também no monismo de Heráclito. Nesses domínios, o *Um* foi tratado como um fundamento material, de alcance universal, capaz de sintetizar a natureza de tudo o que existe em um único princípio – para Tales, esse princípio era a *Água*, para Anaximandro, o *Ilimitado*, para Anaxímenes, o *Ar*, para Heráclito, o *Fogo*. É a esse princípio que Aristóteles alude no início de *Metafísica Alpha* 3, formulando-o nos seguintes termos: “o item primeiro de que tudo se constitui, do qual tudo vem a ser e no qual, por último, tudo se corrompe [...], eis o que afirmam ser elemento e princípio dos entes” (983b 8–11)⁶. Em seguida, Aristóteles menciona o caráter permanente e imutável dessa natureza que subjaz a tudo o que existe, bem como uma consequência indesejada que daí resulta: “por isso, julgaram não ser verdade que algo vem a ser e se destrói, dado que essa natureza sempre se preservaria” (983b 11–13). Algumas linhas depois, Aristóteles retoma essa idéia: “assim, nenhuma das demais coisas viria a ser ou se destruiria, dado que sempre haveria uma certa natureza (ou uma única ou mais de uma), da qual viriam a ser as demais coisas, preservando-se ela mesma” (983b 16–18). Mas a passagem decisiva para corroborar a idéia de que o *Um* surgiu como uma natureza

⁶ Compare-se novamente com *Física* II 1, 193a 17–28.

material imanente em tudo o que existe também aparece no capítulo 3 do Livro *Alpha* da *Metafísica*, porém, um pouco mais adiante, precisamente em 984a 29–34:

[...] ἀλλ' ἐνιοί γε τῶν ἐν [εἶναι τὸ ὑποκείμενον] λεγόντων [...], τὸ ἐν ἀκίνητόν φασιν εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν), ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν· καὶ τοῦτο αὐτῶν ἴδιόν ἐστιν.

[...] mas alguns que afirmaram que o subjacente era um [...], afirmaram que o *Um* era não suscetível de movimento, assim como a natureza em seu todo, e não suscetível não apenas a geração e corrupção (pois isso era antigo e todos o admitiam), mas também a qualquer mudança de outro tipo, e isso lhes é peculiar.

Nessa passagem, Aristóteles não hesita ao se referir a essa natureza subjacente, que se faz imanente em tudo o que existe, como sendo “o *Um*” (*to hen*), o que indica que, de fato, o primeiro sentido em que o conceito de *Um* foi pensado como um princípio entre os filósofos gregos tem sua origem no monismo material antigo, sobretudo entre os milesianos, sob a forma de um substrato material. Em *Metafísica Delta* 6 (1016a 17ss.), Aristóteles faz alusão ao tipo de “um” ou de unidade que resulta desse substrato material. Entre os inauguradores desse materialismo, a introdução desse princípio trouxe dificuldades à compreensão de tipos especiais de movimento/mudança (geração e corrupção), ao passo que, entre os Eleatas, essas dificuldades se estenderam sobre todo e qualquer tipo de mudança, fatos aos quais Aristóteles alude ao final da passagem. Assim, os processos de mudança passaram a ser tratados como meros movimentos exteriores que resultavam da reconfiguração das partes elementares dessa natureza fundamental de todas as coisas.

Para encerrar esta etapa, podemos resumir o que temos dito até aqui dizendo que, para Aristóteles, o *Um*, entendido como princípio filosófico disputado na *Aporia 11*, tinha como contornos inaugurais as seguintes características: (i) era um princípio material, dado que se fazia imanente em tudo o que existe; (ii) tinha alcance universal, na medida em que era um princípio de *todas* as coisas; (iii) era eterno e imutável, já que permanecia sempre o mesmo; e (iv) era o começo e o fim de tudo o que existe, dado que todas as coisas surgiam a partir dele e nele se corrompiam. Diante de tais características, parece correto concluir que o *Um* surgiu sobretudo como um princípio cosmológico, ligado à origem e ao fim de tudo o que existe.

Na próxima seção, investigaremos de que modo a *Inteligência (Nous)* e o *Amor (Philia)*, propostos respectivamente por Anaxágoras e Empédocles, foram concebidos como sendo o *Um* na doutrina que é correlata a cada um deles.

1.2 NOUS, PHILIA KAI TO HEN

Já temos alguma idéia das razões que levaram Aristóteles a tratar a *Água*, o *Ilimitado*, o *Ar* e o *Fogo* como candidatos ao título de *Um* entre os princípios. No entanto, embora a *Inteligência* e o *Amor* sejam concebidos ao lado dos demais candidatos, de modo a compor a lista que provém da perspectiva dos *Estudiosos da Natureza* na *Aporia 11*, não me parece tão certo que os candidatos de Anaxágoras e Empédocles façam parte dessa lista *pelas mesmas razões* segundo as quais aqueles oriundos do monismo material antigo o fazem. Por isso, a partir de agora, investigaremos as possíveis descrições sob as quais a *Inteligência* e o *Amor* podem ser compreendidos como sendo o *Um* entre os princípios. Ao

final desta etapa, teremos avançado na tarefa de reconstituir a perspectiva dos *Estudiosos da Natureza*, e, assim, estaremos a meio caminho andado de reconstituir a *Aporia 11*.

Um certo estranhamento com essa lista de candidatos e, em especial, com a inclusão da *Inteligência (Nous)* e do *Amor (Philia)* entre os concorrentes ao título de *Um*, em boa medida, é algo de que não podemos fugir. O próprio W. D. Ross, ao comentar a primeira formulação (*Beta 1 996a 4–9*) da *Aporia 11*, já se esforça para produzir alguma explicação para a inclusão do *Amor* entre os membros da lista, o que indica que tal inclusão era algo que carecia de justificação. No comentário, Ross (1953, p. 225) nos diz o seguinte:

Love was, of course, on Empedocles' view, not *the hypokeimenon* but one of six elements all of which are *hypokeimena*. Aristotle presumably mentions it here because of its unifying power, the notion being that the other elements are merged in love. Strictly speaking, on Empedocles' view they are not merged in love but merged in one another owing to the operation of love.

Ross (1953, p. 402) parece supor, com Simplicio (*Física 25, 21*), que, em alguma medida, o *Amor (Philia)* e o *Ódio (Neikos)* são concebidos como elementos, de modo a compor com os demais corpos simples, não quatro, mas seis elementos (fogo, terra, água, ar, *Amor* e *Ódio*). Essa leitura tem certo respaldo em *Lambda 10* (1075b 1–4), texto que examinaremos logo adiante e no qual o *Amor* aparece como um (possível) princípio material. Agora, porém, cabe observar que o comentário de Ross tem um certo ar de correção ou de aperfeiçoamento do pronunciamento de Aristóteles. Para Ross, ao que parece, Aristóteles não deveria ter dito que o *Amor*, tomado isoladamente dos demais princípios, é a natureza subjacente de todas as coisas, ou seja, que o *Amor* é o *hypokeimenon*. Mesmo porque Empédocles é um pluralista! Assim, não há que se falar em

hypokeimenon, mas sim em *hypokeimena*. Mais apropriado, portanto, seria dizer que o *Amor* não é o *hypokeimenon*, mas sim *um dos seis hypokeimena* que, tomados em conjunto, perfazem a natureza fundamental (e, agora sim, plural) de tudo o que existe. Ora, se é esse o ponto, então, temos que lidar com a questão de saber por que Aristóteles menciona apenas um dos seis *hypokeimena* como candidato ao título de *Um* em *Beta 1* (996a 4–9). Ross tem o seu próprio palpite: “because of its unifying power”. Antes de examinar essa hipótese, convém esclarecer que, tendo em vista evitar confusões entre os fatores que promovem o movimento e aqueles que são movidos, designaremos como *hypokeimena* apenas os últimos, ou seja, as homeomerias, excluindo deles os motores *Amor* e *Ódio*.

Pois bem, *Um* que se preze é *Um* que produz efetiva unidade, e não apenas uma unidade, digamos, de tipo material ou por substrato, concebida em termos gerais, como ocorre com a *causa primeira* (983b 34) no monismo material. A *Água* de Tales, por exemplo, só foi pensada como sendo o *Um* na exata medida em que todas as coisas também são pensadas como *fundamentalmente* uma única e mesma coisa, *Água*. Porém, em minha formulação, o advérbio “fundamentalmente” faz uma enorme diferença, a ponto de sua ausência destruir a tese que confere à noção de *Um* o papel de princípio de todas as coisas – a tese de que *tudo é um*. Em outras palavras, todas as coisas são uma única e mesma coisa apenas *fundamentalmente, essencialmente*, ou ainda, segundo o tipo do substrato material, e não mais do que dois objetos de bronze são *fundamentalmente* uma única e mesma coisa: bronze. A esse tipo de unidade por substrato material, Aristóteles alude em *Metafísica Delta 6* (1016a 17ss.): “[...] todos os líquidos (por exemplo, azeite, vinho) e todas as coisas

suscetíveis de fusão se denominam ‘um’ porque o subjacente último de todas é o mesmo (pois todas essas coisas são água ou ar)”.

Assim, a razão pela qual o *Amor*, na opinião de Ross, é compreendido como sendo o *Um* de Empédocles não é a mesma pela qual os princípios materiais dos milesianos receberam o título de *Um*. Grosso modo, na doutrina de Empédocles, figuram, de um lado, os corpos simples *fogo, terra, água e ar*, e, de outro lado, os princípios motores *Amor e Ódio*. Cada coisa existente é concebida como um conglomerado de corpos simples, como uma unidade organizada, cujos itens submetidos a essa organização são, em algum sentido, inertes, levados à organização por algum processo de natureza móvel. Porém, na medida em que os corpos simples, por si só, são incapazes de conferir a eles próprios esse tipo de interação mútua que os leva à unidade da realidade da qual se fazem elementos, o *Amor* entra em cena como fator que a produz. Assim, sem a atuação do *Amor*, como princípio motor dessa interação mútua dos elementos, parece que nenhuma unidade organizada poderia existir, mas apenas os próprios corpos simples em completa desordem, caso em que a atuação do motor oposto, o *Ódio*, se faz dominante.

Se essa leitura é adequada, ela nos deixa em condições de apontar alguns contornos da descrição sob a qual o *Amor* é concebido como sendo o *Um* de Empédocles. Ao que parece, o *Amor* é pensado como sendo o *Um* no sentido de que atua como fonte da organização interativa dos corpos simples, ou ainda, como força motriz que produz a unidade de cada realidade a partir da pluralidade inerte dos *hypokeimena* que a

constituem⁷. A princípio, nesse quadro cosmológico, o *Amor* seria o motor da congregação ou da mistura dos *hypokeimena*, ao passo que o *Ódio* seria o motor da desagregação ou da separação dos *hypokeimena*.

Ross tem boas razões exegéticas para recorrer a esse “unifying power” do *Amor* na tentativa de justificar a atribuição do título de *Um* a esse princípio. Uma delas aparece na segunda formulação da *Décima Primeira Aporia*, em que Aristóteles nos diz que “[...] de fato, [*sc.* Empédocles] parece dizer que é o *Amor* que é o *Um* (ao menos, é ele que é a causa de ser um para todas as coisas) [...]” (1001a 14–15). É claro que a expressão “causa de ser um” é vaga e não chega propriamente a corroborar a proposta de Ross, mas apenas não conflita ou não é incompatível com ela. No entanto, há outras passagens nas quais, de um modo ou de outro, Aristóteles faz alusão ao “poder unificador” do *Amor*, passagens que podem ajudar a compreender melhor inclusive o que significa a expressão “causa de ser um” no texto há pouco citado. Uma delas é *Metafísica Lambda* 10, precisamente o trecho 1075b 1–4, no qual Aristóteles nos diz que “Empédocles [...] concebe o *Amor* [...] a título de motor (pois ele congrega)”. O que chama a atenção nessa passagem é a forte associação entre κινουῖσα e συνάγει, em 1075b 3ss. Aristóteles parece supor que um princípio motor é um princípio responsável pela produção de algum tipo de congregação

⁷ Podemos sugerir que Aristóteles estaria seguindo um princípio que aflora em *Segundos Analíticos* 72a 29–30: “em todos os casos, algo se atribui mais àquilo em virtude de que se atribui a cada coisa; por exemplo, é mais estimável aquilo em virtude de que estimamos”. Esse princípio também parece aflorar em *Metafísica II* 1 (993b 23ss.): “Cada coisa pela qual algo de mesma denominação se atribui se atribui a outras tem, ela própria, mais do que as outras, essa mesma denominação (por exemplo, o fogo é o mais quente, pois é ele que é causa da quentura para outras coisas)”. Em outras palavras, se *x* é causa pela qual *F* se atribui a cada coisa, *x* é mais *F*. Se o *Amor*, portanto, é causa pela qual cada coisa é *uma* (isto é, unificada), o *Amor* seria o *Um* por excelência.

ou de unidade, o que, de certo modo, justifica a atribuição do título de *Um* ao *Amor*. O próximo passo consiste em saber que coisas são essas que o *Amor congrega* (συνάγω). Segundo a interpretação de Ross, são os elementos materiais, ou seja, os *hypokeimena*. Essa associação entre *princípio de movimento* e *fator que produz unidade* é corroborada também em *Metafísica Alpha 4* (985a 23–29), texto em que Aristóteles critica os motores opostos de Empédocles, *Amor* e *Ódio*, por produzirem tanto unidade quanto multiplicidade, como se um princípio motor devesse produzir apenas unidade e jamais multiplicidade:

πολλαχοῦ γοῦν αὐτῷ ἡ μὲν φιλία διακρίνει τὸ δὲ νεῖκος συγκρίνει. ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα δίσσῃται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νείκους, τότε τὸ πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον· ὅταν δὲ πάλιν ὑπὸ τῆς φιλίας συνίωσιν εἰς τὸ ἓν, ἀναγκαῖον ἐξ ἑκάστου τὰ μόρια διακρίνεσθαι πάλιν.

Ao menos é certo que, de vários modos, seu *Amor* desagrega e seu *Ódio* congrega. De fato, quando o todo é separado nos elementos pelo *Ódio*, o fogo congrega-se em um só, bem como cada um dos demais elementos; em contrapartida, quando, pelo *Amor*, eles novamente agregam-se em uma só coisa, necessariamente, as partes de cada um desagregam-se de novo.

Essa mesma crítica reaparece em *Metafísica Beta 4* (1000b 9–12). Sob a perspectiva de Aristóteles, o *Ódio* também teria um certo “unifying power”, já que a desagregação de algo em seus elementos materiais resultaria na separação ou no isolamento desses elementos segundo cada tipo, e, portanto, na formação de conglomerados homeômeros, cada qual constituído de um único tipo de elemento, por exemplo, *fogo*. Esse cenário cosmológico faria do *Ódio* um certo *Um*, dado que sua atuação produziria um tipo de unidade, a dos

conglomerados homeômeros. Por sua vez, ao produzir a mistura dos elementos no processo de geração de realidades de constituição material híbrida, o *Amor* atuaria como fator de desagregação dos conglomerados homeômeros produzidos pelo *Ódio*, razão pela qual seria indesejado concebê-lo como sendo o *Um*, afinal, sob esse ponto de vista, ele seria um fator cuja atuação produziria a destruição dos conglomerados homeômeros oriundos da atuação do *Ódio*. Na medida em que esse desfecho é indesejado e desempenha o papel de uma crítica à cosmologia de Empédocles, o seu apontamento, por parte de Aristóteles, revela o pressuposto de que um princípio de movimento deve ser um fator que produz (exclusivamente) um certo tipo de unidade e jamais multiplicidade. Na cosmologia de Empédocles, essa unidade ganha as feições de um resultado da interação mútua e da mobilidade organizante que o *Amor* produz nos (demais) *hypokeimena*.

Ao que parece, então, a descrição sob a qual o *Amor* é indicado por Aristóteles como candidato ao título de *Um* é, de fato, aquela em que ele é concebido como um fator que atua sobre os *hypokeimena*, sendo responsável por tirá-los de um certo estado de inércia em que se encontram e promovê-los a um tipo peculiar de mobilidade, um tipo que supera aquela que lhes é própria, para trazer como produto final uma unidade que também é peculiar e que deve ser mais bem especificada em nosso estudo. Daríamos um passo importante se pudéssemos detalhar qual é o tipo de inércia que está em jogo nesse contexto e que tipo de unidade resulta da atuação desse princípio motor, o *Amor*. Assim, também compreenderíamos melhor a candidatura do *Amor* ao título de *Um* na *Aporia 11*.

O referido passo pode ser dado através do exame de algumas passagens nas quais Aristóteles faz alusão ao princípio de movimento proposto por Anaxágoras, a *Inteligência*,

que também integra a lista de candidatos ao título de *Um na Aporia 11*. Em *Metafísica Alpha 3* (984b 8ss.), por exemplo, Aristóteles encerra o capítulo relatando algumas dificuldades decorrentes de concepções materialistas que antecederam a proposta de Anaxágoras, dificuldades que o levaram a propor a *Inteligência* como princípio de movimento. Vejamos o texto:

μετὰ δὲ τούτους καὶ τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὥς οὐχ ἱκανῶν οὐσῶν γεννηῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν, πάλιν ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥσπερ εἵπομεν, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν. τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίγνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐθὲν οὔτ' εἰκὸς αἴτιον εἶναι οὔτ' ἐκείνους οἰηθῆναι· οὐδ' αὖ τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πρᾶγμα καλῶς εἶχεν. νοῦν δὴ τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. φανερώς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἀψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν. οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν·

Mas, depois desses predecessores e dos princípios desse tipo – dado que não são suficientes para gerar a natureza dos entes – novamente constrangidos pela própria verdade (como dissemos) buscaram o princípio seguinte. Do fato de alguns entes se comportarem bem e ajustadamente, e virem a ser bem e ajustadamente, não é plausível que seja causa nem o fogo, nem a terra, tampouco outra coisa desse tipo, nem é plausível que eles assim tenham concebido. Tampouco cairia bem atribuir fato de tal monta ao espontâneo ou ao acaso. Assim, quando alguém afirmou que, como nos animais, também na natureza a inteligência estaria inerente como causa do mundo e da inteira ordenação, ele surgiu como um sóbrio, à parte dos antecessores, que se pronunciavam ao léu. Ora, sabemos claramente que

Anaxágoras alcançou tais argumentos, embora Hermótimo de Clazômenas tenha alguma razão para ser antes assim designado. Os que conceberam desse modo ao mesmo tempo consideraram que *a causa de ser ajustadamente* era um princípio dos entes, e a consideraram como *o tipo de causa a partir da qual o movimento se dá nos entes*.

Nessa passagem, a ligação entre *organização* e *movimento* merece nossa atenção. De acordo com Aristóteles, a *Inteligência* teria sido proposta por Anaxágoras, a título de princípio motor, tendo em vista explicar justamente o caráter *ordenado* ou *ajustado* (*kalôs, eu*) de alguns entes, caráter esse que estava fora do alcance explicativo dos elementos. Isso nos indica que o movimento para o qual se pretendia dar explicação através da busca de um princípio motor, capaz de desfazer a indesejada inércia que acometia os *hypokeimena*, não era de qualquer tipo que viesse a calhar. O movimento para o qual se buscava explicação era (sobretudo) de natureza ordenada, no qual os itens movidos (os elementos ou *hypokeimena*) exibiam altíssimo grau de interação e organização, tal como se verifica, presume-se, nos seres vivos. Sob essa perspectiva, é de se imaginar que a unidade esperada como resultado da atuação de um princípio de movimento sobre os chamados *hypokeimena* se configurava de modo paradigmático como a unidade orgânica dos seres vivos.

Se essa hipótese estiver correta, teremos dado aquele passo a mais na compreensão das razões que levaram Aristóteles a conceber os princípios motores de Anaxágoras e Empédocles, a *Inteligência* e o *Amor*, entre os candidatos ao título de *Um*. A princípio, nada impede que o *poder unificante*, ao qual Ross recorre para justificar a menção do *Amor* entre os candidatos ao título de *Um* listados na primeira formulação da *Aporia II*, (*Beta* 1 996a 4–9) esteja presente também na *Inteligência*. Por sua vez, a interatividade organizada, promovida nos *hypokeimena* pela atuação da *Inteligência*, na cosmologia de Anaxágoras,

pode também ter dado ignição à introdução do *Amor*, através da doutrina de Empédocles, com a diferença de que, nesta última cosmologia, o princípio motor ganha um par oposto, o *Ódio*, como fator capaz de explicar a perda de interatividade dos elementos e a conseqüente desagregação (cf. 985a 29ss.). Assim, poderíamos dizer que os princípios de movimento, *Inteligência* e *Amor*, foram concebidos como fatores capazes de promover nos *hypokeimena* que lhes são correlatos um tipo de mobilidade interativa marcada por alto grau de organização, a ponto de impor aos elementos um nível de ordenação que pode ser descrita como uma *unidade* dos elementos que a compõem e nela interagem entre si, uma unidade que, por exigir a formulação de um princípio motor que a promova, deve ser pensada como irreduzível à natureza pura e simples dos *hypokeimena*. O exemplo paradigmático desse tipo de unidade provavelmente se realiza na unidade orgânica dos seres vivos⁸, que recebe um tratamento similar em *Física* II 8–9, texto em que os movimentos próprios dos corpos simples são pensados como insuficientes para explicar os seres vivos e, por isso mesmo, exigem a introdução de um princípio adicional⁹. Note-se que, em *Física* II 8, Aristóteles introduz o problema a ser enfrentado no capítulo aludindo precisamente aos princípios motores de Anaxágoras e de Empédocles (198b 10ss.). Enfim, nesses termos, parece adequado que se conceba um fator capaz de promover tal ordem de unidade como sendo “o *Um*” (*to hen*).

⁸ Em *Metafísica* 1032a 19, os seres vivos são tomados como paradigmas de substancialidade, ao passo que, em 1016a 4ss., são tomados como paradigmas de unidade e continuidade.

⁹ Cf. Angioni 2006 e, sobretudo, 2009, p. 348-361.

Na próxima seção, tentarei mostrar – ainda que não com o nível de detalhe que seria ideal para estabelecer de modo definitivo a associação entre *unidade* e *movimento*¹⁰ – que mesmo ao se pronunciar sobre sua própria noção de *hen*, Aristóteles não a desvencilha da noção de movimento, mas, ao contrário, procura, algumas vezes, até mesmo definir “as coisas que se dizem *um*” a partir da noção de movimento.

1.3 HYPOKEIMENA, KINÉISIS KAI TO HEN

De acordo com a reconstituição que temos proposto até aqui – a qual, não nos esqueçamos, assume os relatos de Aristóteles sem colocar em questão o valor histórico deles – a noção de *Um* entrou em cena como uma decorrência dos princípios materiais introduzidos pelos milesianos. Na medida em que a *Água*, o *Ar* e o *Fogo* foram concebidos como princípios imanentes de todas as coisas, a filosofia encontrou todo o ensejo de que precisava para formular a tese de que *tudo é um*. Com efeito, se todas as coisas são fundamentalmente uma única e mesma coisa, a saber, *Água*, *Ar* ou *Fogo*, então, de fato, *tudo é um*. Assim, a noção de “um” – que, a princípio, atuava como uma espécie de quantificador singular em enunciados do tipo “todas as coisas são fundamentalmente *uma* (coisa): a matéria comum que as constitui” – foi promovida a termo conceitual, de modo a designar precisamente aquela única e mesma coisa que era pensada como princípio material, imanente em todas as coisas. A partir daí, a questão “o que é o *Um*?” ganhou sentido e obteve como possíveis respostas uma lista de *denotata* do termo “*Um*”. Na doutrina de Tales, o *denotatum* era a

¹⁰ De fato, seria oportuno incluir o exame de alguns textos da *Física*, nos quais Aristóteles trata da noção de movimento (por exemplo, *Física* V 4, 227b 4ss.), bem como de alguns textos de *Sobre o Céu*, em que Aristóteles se pronuncia inúmeras vezes sobre o movimento circular, ao qual parece fazer rápida alusão em *Iota* 1 (1052a 26–28).

Água, na de Anaximandro, o *Ilimitado*, na de Anaxímenes, o *Ar*, na de Heráclito, o *Fogo*, e assim por diante.

Por sua vez, na medida em que os princípios introduzidos pelos milesianos traziam de arrasto *uma certa* imobilidade¹¹ que era incompatível com os aspectos dinâmicos e ordenados (*kalôs*) da realidade, surgiu a necessidade de buscar um novo princípio, um que fosse capaz de explicar o dinamismo organizado exibido por certos entes, ou ainda, a interação inteligente dos elementos, a qual, convém enfatizar, estava fora do alcance explicativo da natureza pura e simples dos *hypokeimena* e exigia a introdução de um princípio motor. Aristóteles aponta Anaxágoras e Empédocles como os principais proponentes de princípios de tal natureza, princípios que foram concebidos justamente para dar conta desse *déficit* explanatório que se instalou entre a imobilidade que resultava dos *hypokeimena* e o dinamismo organizado da realidade. Esse *déficit* explanatório transformou a noção de *Um*, que passou a ser pensada não apenas como um conceito cuja lista de *denotata* se perfazia por princípios materiais (*Água*, *Ar*, *Fogo*, etc.), mas como um princípio que deveria explicar a unidade e a ordenação que sobrevinha aos *hypokeimena* e que não podia ser explicada pelas características que lhes eram próprias. Assim, podemos dizer que o *Um* passou a designar um princípio motor, responsável pela promoção da unidade organizada que acometia os elementos constituintes dos entes mais complexos.

¹¹ Digo “*uma certa* imobilidade” porque, de fato, não se trata de uma imobilidade completa e absoluta (afinal, os corpos simples também possuem movimentos que lhe são próprios), mas daquela imobilidade que, em *Metafísica Alpha*, é pensada como resultado teórico indesejado, proveniente dos princípios materiais e que é evitada precisamente através da introdução dos princípios de movimento, os quais tinham por destino explicar, não qualquer movimento, mas os movimentos ordenados, belos, etc.

Esse percurso dá sinais de ser corroborado por algumas passagens nas quais, de fato, Aristóteles relaciona o conceito de *Um* com a noção de movimento. Em *Metafísica Delta* 6, por exemplo, Aristóteles parece se referir aos entes naturais quando descreve os entes providos de unidade no sentido mais adequado do termo. Segundo Aristóteles, “[...] as coisas que são contínuas (*synechês*) por natureza possuem mais unidade/são mais ‘um’ do que aquelas que são contínuas por técnica. E contínuo se denomina aquilo (considerado em si mesmo) cujo movimento é um e não pode ser de outro modo” (1016a 4ss.). É bom lembrar que o capítulo 6 de *Metafísica Delta*, do qual retiramos essa passagem, é dedicado inteiramente à noção de *hen*. Além do mais, o capítulo 1 do Livro *Iota* da *Metafísica* não fica para trás no que diz respeito a essa ligação entre as noções de *hen* e de movimento. Nele, Aristóteles também insiste nessa vinculação entre unidade e movimento. Entre as coisas que são ditas “um” por si mesmas, Aristóteles aponta o contínuo (*synechês*), “[...] sobretudo o que é contínuo por natureza, e não por contato, nem por amarração [...]” (1052a 19ss.), e acrescenta que, entre tais itens, “[...] possui mais unidade/é mais ‘um’ aquele cujo movimento é mais indivisível e mais simples [...]” (1052a 20ss.). Algumas linhas à frente, Aristóteles aponta “[...] o todo que possui uma configuração e uma forma, sobretudo se for algo de tal tipo por natureza [...] e se possuir em si mesmo a causa pela qual ele mesmo é contínuo. E há de ser de tal tipo porque seu movimento é único e indivisível pelo lugar e pelo tempo”. Na imediata seqüência, ainda acrescenta, em tom conclusivo: “[...] por conseguinte, é evidente que, se algo possui por natureza o primeiro princípio do movimento primeiro (quero dizer: da locomoção, a circunvolução), essa grandeza será primeiramente uma” (1052a 26–28). Outra associação entre as noções de

“um” e de “movimento” aparece em *Metafísica Delta* 26, texto dedicado à noção de “todo” (*holos*) e no qual Aristóteles nos diz que “[...] algo é contínuo e limitado, quando há uma só coisa constituída de muitas [...]”, e acrescenta: “Entre esses casos, são de tal tipo as coisas por natureza, mais do que as que se dão pela técnica (como dissemos também a respeito do “um”, pois o todo é uma certa unidade)” (1023b 26ss.). Embora Aristóteles não faça, aqui, uma associação explícita entre as noções de *hen* e de movimento, o fato de descrever a noção de “todo” como sendo o *contínuo* (*synechês*) indica que a noção de movimento deve estar presente nos bastidores, já que o contínuo por natureza “possui mais unidade” na exata medida em que seu movimento é mais indivisível e mais simples (1052a 19ss.).

Tudo indica que aquilo que comporta unidade em sentido mais apropriado é também algo que possui movimento, o que nos faz crer que, de fato, o *Um*, na medida em que promove essa unidade que se revela indissociável do movimento, deve ser um princípio motor. Como essa unidade se realiza em sentido mais completo e apropriado nas substâncias, é sensato supor que o princípio motor capaz de promover essa unidade seja também o mais promissor no que diz respeito a figurar como sendo “o *Um*” entre os princípios. Talvez seja esse o caminho pelo qual devemos compreender o que Aristóteles prepara em *Metafísica Iota* 1 (1052a 33–34), precisamente no trecho em que, depois de apresentar os vários sentidos em que algo se diz “um” *por si mesmo*, conclui que “[...] será primeiramente *um* a causa do *um* para as essências”, como se dissesse que é mais digno do título de *Um* aquele

princípio que é responsável por promover a unidade que é característica das substâncias¹². Tratando-se especificamente das substâncias sublunares, podemos imaginar que essa unidade não seja outra senão aquela que podemos descrever como uma unidade orgânica dos seres vivos, constituída dos *hypokeimena*.

Já se sabe que Aristóteles explica essa unidade por meio de sua teleologia (cf. Angioni, 2006 e 2009). Nos capítulos 8–9 do Livro II da *Física*, Aristóteles não apenas apresenta sua teleologia, mas o faz assumindo como ponto de partida exatamente o insucesso dos princípios motores de Anaxágoras e Empédocles. Note-se que Aristóteles chega a manifestar uma certa decepção com o pouco uso que cada um deles faz, respectivamente, da *Inteligência*, em um caso, e dos princípios antagônicos *Amor* e *Ódio*, em outro caso, na tentativa de explicar aquilo que se manifesta ajustado nos entes. Segundo Aristóteles, “[...] mesmo se mencionam uma outra causa [além dos *hypokeimena*], abandonam-na tão logo a tenham tocado; um, o *Amor* e o *Ódio*, outro, a *Inteligência*” (198b 10ss.). Essa decepção se constata também em *Metafísica Alpha* 4, em passagem que já tivemos a oportunidade de citar. De fato, em tal texto, Aristóteles nos relata que Anaxágoras e Empédocles “[...] quase não se utilizam delas [*sc.* as causas motoras], a não ser em pequena medida. Anaxágoras utiliza-se ao léu da *Inteligência* em sua cosmogonia; isto é, quando tem impasse em saber por que causa algo se dá necessariamente, ele a arrasta, mas, nos demais casos, declara como causa do que vem a ser, *em vez da Inteligência, qualquer outra coisa*. Empédocles utiliza-se dessas causas mais do que ele, mas tampouco o faz suficientemente, nem

¹² Castelli (2010, p. 150) tem uma leitura diferente: “It is probably with respect to the characterization of universals as units for scientific knowledge that we must read Aristotle’s remark in X1 ‘in such a way that what causes substances to be one must be one in the primary sense’ [...]”.

encontra nelas coerência” (985a 10ss.). Até mesmo no diálogo *Fédon*, Platão traz um relato cujo tom revela um certo desapontamento com o pouco uso que Anaxágoras faz da *Inteligência* na tentativa de explicar as feições ordenadas dos entes. Na tradução de Paulo F. Flor (in *Os Pensadores - Pré-Socráticos*, 2000), Sócrates diz o seguinte: “Ora, dessa maravilhosa esperança, ó companheiro, logo me afastava, quando prosseguindo na leitura vejo que o homem [sc. Anaxágoras] não fazia uso do espírito, nem o assinalava em certas causas para *ordenar* as coisas, mas sim o *ar*, o *éter*, a *água* e muitas explicações desconcertantes” (97b).

Todo esse desapontamento nos faz ver que havia razoável expectativa de que os princípios motores de Anaxágoras e Empédocles pudessem explicar o *modus operandi* de *natureza organizada* que certas realidades exibiam. Essa leitura é corroborada no capítulo 4 de *Metafísica Alpha*, em passagem na qual Aristóteles tece alguns comentários sobre o que ele próprio relatou no último parágrafo do capítulo anterior, a saber, a introdução de um princípio de movimento. Segundo Aristóteles, ao lado de Anaxágoras, Empédocles e Hesíodo, até mesmo Parmênides teria proposto um princípio motor, precisamente o *amor* (*erôta*), como “[...] ‘primeiro de todos os deuses’ [...], como sendo preciso que exista entre os entes uma causa que possa *mover e congregar* (*kinêsei kai synaxeí*) as coisas” (984b 23ss.). Em seguida (984b 32ss.), Aristóteles nos oferece mais um relato da doutrina de Empédocles e não deixa dúvidas de que o princípio de movimento proposto por ele, o *Amor*, tinha por destino explicar, não um movimento qualquer, mas sim um movimento de natureza organizada. Vejamos o texto:

ἐπεὶ δὲ καὶ τάναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόντα ἐφαίνετο ἐν φύσει, καὶ οὐ μόνον τάξεις καὶ τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρόν, καὶ πλείω τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ φαῦλα τῶν καλῶν, οὕτως ἄλλος τις φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ νεῖκος, ἐκάτερον ἐκατέρων αἴτιον τούτων. εἰ γάρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὐρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν· ὥστ' εἴ τις φαίη πρότον τινὰ καὶ λέγειν καὶ πρῶτον λέγειν τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀρχὰς Ἐμπεδοκλέα, τάχ' ἂν λέγοι καλῶς, εἴπερ τὸ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων αἴτιον αὐτὸ τὰγαθόν ἐστι [καὶ τῶν κακῶν τὸ κακόν].

Por outro lado, como os contrários das coisas boas também estavam presentes de modo manifesto na natureza (isto é, não apenas *ordem e beleza* [*taxis kai to kalon*], mas também *desordem e feiúra* [*ataxia kai to aischron*]), e *as coisas ruins* [*ta kaka*] eram mais numerosas que *as coisas boas* [*tôn agathôn*], assim como *as feias* [*ta phaula*] eram mais numerosas que *as belas* [*tôn kalôn*], alguém, deste modo, introduziu *Amizade* e *Ódio*; cada um deles como causa respectiva dos opostos. De fato, se alguém acompanhar e compreender pelo pensamento e não por aquilo que Empédocles balbucia, descobrirá que a *Amizade* é causa *das coisas boas* [*tôn agathôn*], e o *Ódio*, causa *das coisas ruins* [*tôn kakôn*]. Por conseguinte, se alguém disser que Empédocles de certo modo afirmou e afirmou pela primeira vez que o bem e o mal [*to kakon kai to agathon*] são princípios, plausivelmente dirá com acerto, dado que a causa de todas as *coisas boas* [*tôn agathôn*] é o que é bom em si mesmo (e a *das ruins* [*tôn kakôn*], o mal).

Essa passagem, uma vez mais, nos indica que a introdução de um princípio de movimento, tal qual *Inteligência* ou *Amor*, não tinha por propósito explicar um movimento qualquer, mas sim um tipo de movimento que se revela provido de organização e beleza, e que, por isso mesmo, superava a capacidade explanatória dos movimentos provenientes dos princípios materiais que precederam à chegada dos princípios motores – tal como relata

Aristóteles nos capítulos 3 e 4 de *Metafísica Alpha*. Embora a noção de movimento não apareça de modo explícito no texto citado, podemos crer que ela ainda se faz presente, sobretudo porque o *Amor* (e, em certo sentido, também o *Ódio*) é um princípio de movimento. Certamente, aquilo que Aristóteles quer enfatizar no trecho acima é que Empédocles introduziu princípios opostos porque julgou que um princípio que explicasse apenas os aspectos ordenados da realidade seria deficitário justamente por não explicar aqueles aspectos da realidade que são desprovidos de organização. Era isso o que ocorria na cosmologia de Anaxágoras, na qual não há um princípio capaz de explicar a desordem, mas apenas a ordem. No entanto, o fato de não haver menção explícita à noção de movimento de modo algum a coloca fora de cena. Pelo contrário, na medida em que a passagem ainda trata de princípios de movimento, devemos lê-la como um relato que pressupõe a noção de movimento e, mais do que isso, como um relato que a associa às noções de *ordem*, *beleza* e *bem*. É assumindo essa associação que Aristóteles dirá, mais à frente, que “[...] aqueles que propõem a *Inteligência (Nous)* ou o *Amor (Philia)* consideram tais causas a título de *Bem (agathos)*; no entanto, não as propõem como se algo fosse o caso ou viesse a ser *em vista delas*, mas *como se os movimentos procedessem delas*” (988b 6ss.). Note-se que, ao criticar o fato de os princípios motores de Anaxágoras e Empédocles serem pensados como *causas das quais procedem os movimentos* e não como *causas em vista das quais* os movimentos se dão, Aristóteles dá indício de que o seu próprio princípio de movimento (supondo que ele tenha proposto um) atuará como uma causa final (um princípio teleológico), em vista da qual os movimentos dos entes serão executados. Ainda não é preciso aprofundar esse assunto. Por ora, limitemo-nos a dizer que, no relato de 984b

32ss., citado há pouco, Aristóteles nos revela que, para Empédocles, não bastava introduzir um princípio de movimento que explicasse a mobilidade ordenada da realidade, como o fez Anaxágoras ao introduzir a *Inteligência*, mas era preciso também introduzir um princípio de movimento que explicasse a mobilidade desordenada. O resultado disso é o par de motores opostos, *Amor* e *Ódio*.

No que diz respeito aos nossos interesses mais imediatos, convém enfatizar, para concluir esta seção, que há uma forte ligação entre movimento e unidade, ligação que se dá sobretudo por meio de noções tais quais *eu*, *kalos*, *agathos*, *taxis*, etc., que apontam para aspectos da realidade que são assumidos como *explananda* para os quais os princípios de movimento entram em cena. Assim, os movimentos para os quais Anaxágoras e Empédocles propuseram princípios que os explicassem foram pensados por Aristóteles como processos organizados, cujos resultados eram tipos de unidades que se realizavam pela interação altamente ordenada dos *hypokeimena* que as constituíam, interação que, na opinião de Aristóteles, devia envolver finalidade teleológica e que, por isso mesmo, não podia ser reduzida à natureza pura e simples dos *hypokeimena* (cf. *Física* II 8–9). O promotor dessa unidade, em última instância, parece ser descrito como sendo o *Um*, de modo que a inclusão da *Inteligência* e do *Amor* entre os candidatos ao título de *Um* na *Aporia 11*, a partir de agora já se vê mais bem justificada, muito embora, conforme apontamos acima, Aristóteles tenha desqualificado tais princípios, na medida em que não atuam propriamente como princípios teleológicos.

Pois bem, se, na cosmologia de Anaxágoras, o papel de *Um* foi concedido, por Aristóteles, à *Inteligência*, e, na de Empédocles, ao *Amor*, o que diremos desse papel na filosofia (ou

cosmologia) do próprio Aristóteles? Teria ele também proposto um princípio cosmológico que promova essa unidade? Supondo que Aristóteles tenha proposto um tal princípio, qual seria ele, isto é, o que seria o *Um* de Aristóteles? Além do mais, qual seria a relação entre esse princípio cosmológico e a sua teleologia natural? Todas essas questões interessam ao presente estudo. Porém, a última delas, em especial, envolve dificuldades que ainda estão fora do alcance explicativo dos resultados a que chegamos. Por isso, ela será deixada de lado. Assim, concentraremos esforços nas demais questões citadas acima.

Na próxima seção, passaremos a reconstituir a outra perspectiva rivalizada na *Décima Primeira Aporia*, a saber, aquela inaugurada pelos Pitagóricos e endossada por Platão.

1.4 PITAGÓRICOS, PLATÃO E O UM

Até aqui, temos trabalhado apenas com um dos lados da *Décima Primeira Aporia*, aquele dos *Estudiosos da Natureza*, os chamados *Physiologoi*. Já vimos que a noção de *Um* começou a ganhar as feições de um princípio cosmológico quando passou a designar aquela natureza material que, por estar imanente em tudo o que existe, deu todo o ensejo de que a filosofia precisava para formular a tese de que todas as coisas são fundamentalmente *uma*, a matéria comum que as constitui. A partir daí, já seria natural se referir a essa matéria como sendo o *Um*, entendido aqui como princípio (cosmológico) de todas as coisas. Essa matéria, por sua vez, marcada por certa incapacidade de conferir a si mesma os movimentos ajustados e belos que se manifestam nos entes que dela são constituídos, deu ocasião à busca de um novo princípio, um que pudesse dar conta daqueles aspectos da

realidade que são permeados por um tipo de mobilidade de natureza organizada, tal como aquela exibida pelos *hypokeimena* nos seres vivos.

Porém, como toda boa aporia, também a *Aporia 11* se constitui de duas alternativas rivais. Ainda não sabemos se essas alternativas contrastam uma com a outra a ponto de serem totalmente incompatíveis, mas os textos nos quais Aristóteles formula a *Décima Primeira Aporia* (996a 4–9, 1001a 4–19 e 1053b 9–16) e, por conseguinte, as apresenta, sugerem que devemos concebê-las como alternativas mutuamente excludentes. Por isso, tendo em vista preparar o terreno para, mais tarde, lidar com o confronto entre essas duas alternativas, passaremos, a partir de agora, a trabalhar com a reconstituição da alternativa que Aristóteles atribui aos Pitagóricos e a Platão, seu mestre.

Como ponto de partida, proponho uma rápida olhada em três passagens nas quais Aristóteles relaciona a formulação da chamada Teoria das Idéias com um problema epistemológico que decorre da doutrina de Heráclito, problema que instaura, como resultado aporético, a impossibilidade do conhecimento. Refiro-me precisamente a *Metafísica Alpha* 6 (987a 29ss.), *My* 4 (1078b 12ss.) e *My* 9 (1086a 26ss.). A primeira delas (987a 29ss.) integra o relato (pretensamente) histórico que Aristóteles nos deixou nos capítulos 3–10 de *Metafísica Alpha*. Vejamos o que Aristóteles tem a nos dizer sobre as origens da teoria platônica das Idéias:

ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἑρακλειταίοις δόξαις, ὥς
ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ρεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα
μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν· Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου
περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ
ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρῶτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον

ὑπέλαβεν ὥς περὶ ἐτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, αἰεὶ γε μεταβαλλόντων. οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ιδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν.

De fato, desde jovem tendo convivido primeiramente com Crátilo e com as opiniões heraclíticas, *de que todas as coisas sensíveis sempre estão em fluxo e de que delas não há conhecimento*, assim [sc. Platão] as concebeu também depois. Mas, aceitando Sócrates – que se empenhou em estudar assuntos éticos, mas nada sobre a natureza em seu todo, procurando naqueles primeiros o universal, e sendo o primeiro a demorar o pensamento nas definições – por tal razão, julgou que isso se daria a respeito de outras coisas, *e não a respeito das sensíveis*, dado que *seria impossível haver definição comum de qualquer coisa sensível, na medida em que elas estão sempre em mudança*. Assim, ele denominou os entes de tal tipo como *Idéias*, e julgou que *todas as coisas sensíveis estavam à parte delas* e por elas se designavam: por participação, as coisas múltiplas seriam homônimas às *Formas*.

A segunda passagem que nos interessa aparece no capítulo 4 de *Metafísica My* e embora seja mais curta que a anterior, não é menos informativa, sobretudo no que diz respeito às razões que fizeram os proponentes da *Idéias* concebê-las como entidades que habitam um outro reino de realidades, um que não está ao alcance dos processos de mudança que caracterizam o devir. Eis o texto:

συνέβη δ' ἡ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἑρακλείτοις λόγοις ὥς πάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ρεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἐτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ρεόντων ἐπιστήμην.

A opinião sobre as *Formas* ocorreu aos que a proclamaram por terem acreditado nos argumentos heraclíticos a respeito da verdade: na medida em que *todas as coisas sensíveis*

estão sempre em fluxo, para haver algum conhecimento e alguma sabedoria, seria preciso haver outras naturezas, além das sensíveis, que permanecessem, dado que não seria possível haver conhecimento daquilo que está em fluxo.

Por fim, a terceira passagem com a qual lidaremos também pertence ao Livro *My* da *Metafísica* de Aristóteles, precisamente ao capítulo 9, e nos oferece um detalhado relato das origens da doutrina platônica das *Idéias* e de sua relação com as opiniões heraclíticas. Nela, Aristóteles diz o seguinte:

τῶν δὲ τὰς ιδέας λεγόντων ἅμα τὸν τε τρόπον θεάσαιτ' ἂν τις καὶ τὴν ἀπορίαν τὴν περὶ αὐτῶν. ἅμα γὰρ καθόλου τε [ὡς οὐσίας] ποιοῦσι τὰς ιδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἕκαστον. ταῦτα δ' ὅτι οὐκ ἐνδέχεται διηπόρηται πρότερον. αἴτιον δὲ τοῦ συνάψαι ταῦτα εἰς ταῦτόν τοις λέγουσι τὰς οὐσίας καθόλου, ὅτι τοῖς αἰσθητοῖς οὐ τὰς αὐτὰς [οὐσίας] ἐποιοῦν· τὰ μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθ' ἕκαστα ῥεῖν ἐνόμιζον καὶ μένειν οὐθὲν αὐτῶν, τὸ δὲ καθόλου παρὰ ταῦτα εἶναι τε καὶ ἕτερόν τι εἶναι. τοῦτο δ', ὥσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν, ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὀρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας. δηλοῖ δὲ ἐκ τῶν ἔργων· ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ιδέας ἐστίν. οἱ δ' ὡς ἀναγκαῖον, 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.

Com relação aos que propõem *Idéias*, pode-se ver ao mesmo tempo sua orientação e o impasse a respeito delas. Com efeito, propõem as *Idéias* ao mesmo tempo como universais, como *separadas* e como coisas particulares. Ora, que isso não é possível, foi discutido antes. E a causa pela qual os que propõem *Idéias* universais juntaram as duas coisas é que não conceberam as essências como idênticas às coisas sensíveis. Julgaram que, *no domínio*

das coisas sensíveis, as coisas particulares estão em fluxo e não permanecem, nenhuma delas, ao passo que o universal seria à parte delas e seria algo distinto. Ora, tal como dizíamos nas discussões de antes, Sócrates provocou isso, por suas definições, mas não as separou das coisas particulares. E, ao não separá-las, entendeu corretamente. Isso se evidencia pelos resultados: sem o universal, é impossível apreender o conhecimento, mas separar é a causa das dificuldades que decorrem a respeito das Idéias. Os outros – considerando que, para haver certas essências à parte das sensíveis que estão em fluxo, seria necessário que fossem separadas – não dispunham de outras e propuseram as que se dizem como universais, de modo que, por assim dizer, decorre serem as mesmas naturezas as universais e as particulares.

Não tenho condições de, aqui, avaliar em detalhe a precisão descritiva desses disputados relatos¹³. Meu interesse, nessas passagens, é mais geral e diz respeito ao fato de Aristóteles estabelecer uma relação de decorrência entre a postulação das *Idéias* e a impossibilidade de conhecer as entidades sensíveis, ou ainda, entre o devir da realidade heraclítica e a concepção das *Formas* como entidades *separadas* (*chôrista*) das sensíveis.

Grosso modo, Aristóteles nos relata que as chamadas “opiniões heraclíticas” impuseram como resultado indesejado a impossibilidade do conhecimento – mais precisamente no que diz respeito ao conhecimento das entidades sensíveis. Pelo fato de estarem sujeitas ao fluxo ininterrupto do devir da realidade heraclítica e, portanto, existirem em perpétua mudança, as entidades sensíveis se viram inabilitadas ao título de entidades cognoscíveis, sobretudo porque, nesse contexto, os objetos cognoscíveis são pensados como itens providos de certa *estabilidade e permanência*, o que nenhuma realidade sujeita ao devir

¹³ Sobre esse ponto em especial, quero apenas indicar o trabalho de T. H. Irwin (1977), intitulado *Plato's Heracleiteanism*, no qual o autor oferece satisfatória confirmação do valor histórico de tais pronunciamentos de Aristóteles.

poderia oferecer. Assim, uma das razões que teriam levado Platão a postular as *Idéias* como entidades cuja existência se dava *à parte* das entidades sensíveis era justamente o fato de que, ao concebê-las como realidades isoladas (*para*, *chôrista*) das coisas sensíveis (cf. 1078b 30ss.), as *Idéias* estariam fora do alcance dos efeitos fluxíveis do devir e, por conseguinte, não seriam afetadas pela mudança ininterrupta que traz como desfecho a impossibilidade de conhecê-las. Sendo assim, de acordo com Aristóteles, conceber as *Idéias à parte (para)* das entidades sensíveis foi a solução que Platão encontrou para lhes garantir *estabilidade* e, portanto, cognoscibilidade. É esse cenário que impõe aos proponentes das *Idéias* a necessidade de se pronunciar sobre as coisas em geral, não mais em termos de “homem”, “cavalo”, etc., mas sim em termos de “homem *em si*” (*autoanthrôpos*), “cavalo *em si*” (*autohippos*), etc. O acréscimo da expressão “em si” (*auto*) marca justamente o auto-isolamento que confere às coisas que figuram no escopo dessa expressão uma condição inafetável, condição que traz consigo a incorruptibilidade e a decorrente *estabilidade* da qual dependem os objetos cognoscíveis. O desfecho emblemático do recurso a esse expediente se dá na concepção platônica de que o *Um em si mesmo* é *ousia* e princípio supremo de todas as coisas, posição que é claramente rejeitada por Aristóteles em *Iota 2* (1053b 16ss.), logo após formular a *Aporia 11*.

No entanto, antes de retomarmos a aporia, convém observar que os proponentes das *Idéias* não são os únicos – e, de acordo com Aristóteles, tampouco os primeiros – a se valerem desse recurso de linguagem, para marcar o modo por meio do qual as coisas são concebidas *em si mesmas*, segundo as suas próprias determinações internas. De fato, Aristóteles nos relata que os Pitagóricos é que inauguraram esse modo de conceber os

princípios. Os proponentes das *Idéias*, ao que parece, se apoderaram desse recurso mais tarde. Em *Metafísica Alpha* 6, por exemplo, Aristóteles relata o seguinte: “Que o *Um* é essência, e que se denomina ‘*Um*’ *sem ser algo distinto* [*mê heteron ti on*], [*sc.* Platão] dizia de modo similar aos Pitagóricos [...]” (987b 22ss.). Muito embora, nessa passagem, a expressão “em si mesmo” (*auto*) não apareça, é certo que ela está em jogo nesse pronunciamento, sobretudo porque a expressão “*ser algo distinto*” (*heteron ti on*) – que é *negada* na passagem citada e, justamente por ser negada, passa a designar o modo pelo qual Pitagóricos e Platão conceberam o *Um* como princípio – consiste exatamente em uma expressão que se opõe ao modo *em si mesmo* de conceber os princípios. Em outras palavras, um termo que se denomina *em si mesmo* ou *por si mesmo* (*auto*) é justamente um termo que se denomina *sem ser algo distinto* (*mê heteron ti on*). Por isso, ao negar a expressão “*heteron ti on*”, Aristóteles aponta para a expressão oposta e, então, para o modo *em si mesmo* de conceber o *Um*. A confirmação inequívoca dessa articulação aparece em *Metafísica Alpha* 5 (987a 2ss.), em passagem na qual Aristóteles relata a introdução desse modo de conceber os princípios *em si mesmos* como uma novidade trazida ao palco precisamente pelos Pitagóricos. Em tal texto, Aristóteles se pronuncia nos seguintes termos:

οἱ δὲ Πυθαγόρειοι δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον, τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν ὃ καὶ ἰδίον ἐστὶν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον [καὶ τὸ ἐν] οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾤθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ’ αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἐν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται [...].

Os Pitagóricos, do mesmo modo, propuseram duas causas, mas acrescentaram algo que lhes é peculiar: julgaram que o *Ilimitado* (bem como o *Limitado* e o *Um*) *não seria outra*

natureza [*ouch heteras tinas einai physeis*] – por exemplo, *fogo* ou *terra* ou *outra coisa* desse tipo – mas julgaram que o *Ilimitado em si mesmo* [*auto to apeiron*] e o *Um em si mesmo* [*auto to hen*] seriam essência das coisas das quais se predicam.

Essa novidade parece ser aludida também em *Física* III 5 (204a 33–35). No entanto, a passagem de *Alpha* 5 é mais informativa e nela encontramos o que Walter Cavini descreveu como “[...] the breaking point between the ‘physiologists’ and the Pythagoreans [...]” (2009, p. 176). De fato, esse texto nos indica que, desde o surgimento da filosofia, com Tales, até a filosofia dos Pitagóricos, excluindo-os, o *Um* foi pensando como *sendo algo distinto* (*heteron ti on*), como *uma outra natureza* (*heteras tinas einai physeis*), “[...] por exemplo, *fogo* ou *terra* ou *outra coisa* desse tipo [...]”, e que apenas com a chegada dos Itálicos é que o *Um* (entre outros princípios) deixou de ser pensado como *algo distinto* ou como *outra natureza*, passando, então, a ser concebido *em si mesmo* (*auto*) como princípio dos entes. É essa virada no modo de conceber os princípios – e, sobretudo, no modo de conceber o *Um*, que é um princípio – que dá ignição à *Décima Primeira Aporia*.

Assim, não seria exagero dizer que as duas alternativas rivalizadas na *Aporia 11* são precisamente aquelas que emergem da divisão de toda a metafísica grega, precedente a Aristóteles. A divisão ocorre de acordo com dois modos de conceber o *Um* (bem como os demais princípios): (i) o modo pelo qual os *Estudiosos da Natureza* o faziam, pressupondo *algo distinto*, *uma outra natureza*, e (ii) o modo que é inaugurado pelos Pitagóricos e que reverbera na filosofia de Platão, em que o princípio é considerado *em si mesmo*, segundo as suas próprias determinações internas. Nesse sentido, a questão para a qual Aristóteles busca resposta na *Aporia 11* dirá respeito à escolha de um entre esses dois modos de conceber o *Um* (e os princípios em geral). Afinal, de que modo o *Um* deve ser concebido

como princípio: (i) como *outra natureza* ou (ii) *em si mesmo*? E, ainda mais importante, qual é exatamente o contraste que permeia essa oposição?

1.5 *PHYSIOLOGOI* VERSUS PITAGÓRICOS E PLATÃO

Uma rápida olhada nas três passagens nas quais a *Décima Primeira Aporia* é formulada (*Beta* 1 996a 4–9, *Beta* 4 1001a 4–19 e *Iota* 2 1053b 9–16) já nos deixa em condições de explicitar os contornos gerais do pressuposto assumido por Aristóteles para produzir a cisão que divide a metafísica antiga entre antes e depois dos Pitagóricos e que, mais tarde, instaurou a *Aporia II*. Antes dos Pitagóricos, havia um modo consolidado de investigar os princípios, modo que foi incorporado (ao que tudo indica, de maneira inconsciente) pelas investigações cosmológicas de todos os *Physiologoi*, desde Tales até a chegada dos Pitagóricos (excluindo-os). Nesse período, a busca do *Um* envolveu o pressuposto de que era preciso apontar *algo distinto* como princípio dos entes, algo que pudesse ser especificado como *outra natureza* e que fosse diferente do próprio *Um*, muito embora ainda figurasse como algo digno do título de *Um*. Esse modo de buscar o *Um* saiu de cena com a chegada dos Itálicos, que recusaram a necessidade de apontar *algo distinto* (*heteron ti*) ou *outra natureza* como sendo o *Um*, e passaram a declarar o *próprio Um em si mesmo* (e não mais *outra natureza, distinta do Um*) como princípio dos entes (*Alpha* 5 987a 2ss.). Em linhas gerais, são esses dois modos de conceber os princípios (e, em especial, o *Um*) que são rivalizados na *Décima Primeira Aporia*.

A dificuldade com a qual temos que lidar agora diz respeito precisamente ao aprofundamento da compreensão de cada uma das posições rivalizadas na *Aporia II*. Com

efeito, o que exatamente significa (i) conceber os princípios *em si mesmos*, como o fizeram Pitagóricos e Platônicos, e o que significa (ii) concebê-los como *outra natureza*, tal como preferiam os chamados *Physiologoi*? Uma boa resposta para essa questão envolverá a coleta e a comparação das várias expressões das quais Aristóteles se vale (nos textos relevantes para interpretar a *Aporia 11*), ora para descrever a posição dos Pitagóricos e de Platão, ora para anunciar a concepção dos *Physiologoi*.

Em linhas gerais, Aristóteles se vale de duas expressões “ser algo distinto” e “ser outra natureza”. A afirmação delas está associada à posição dos *Physiologoi*, a negação, à posição Pitagórico-Platônica.

Em *Metafísica Alpha 5* (987a 13ss.), por exemplo, texto no qual Aristóteles relata a novidade introduzida pelos Pitagóricos, encontramos *ouch heteras tinas einai physeis* (987a 16–17) como descrição do modo pelo qual os Itálicos concebiam o *Um* (bem como outros princípios, tais quais o *Ilimitado* e o *Limitado*), a saber, *sem o recurso a uma natureza distinta da natureza do próprio princípio*, tal qual “*Fogo, Terra* ou outra coisa desse tipo” (987a 13ss.) o são em relação ao próprio *Um*. Ao que parece, Aristóteles concebe “*Fogo, Terra* ou outra coisa desse tipo” como abreviação de uma lista de *denotata* do termo “*hen*”, lista que ainda poderia incluir a *Água*, de Tales, o *Ar*, de Anaxímenes, a *Inteligência*, de Anaxágoras, e o *Amor*, de Empédocles. Assim, muito embora cada um dos membros dessa lista possa ser pensado como sendo o *Um*, tal como ocorre na *Aporia 11*, nenhum deles, na perspectiva dos *Physiologoi*, tem a sua natureza encerrada estritamente naquilo em que consiste o *Um*, ou seja, todos têm uma *natureza distinta do Um* – ou distinta da natureza do *Um*, supondo que tal noção possua algo que possa ser descrito

como uma natureza – uma natureza que supera as determinações internas da noção de *Um*. Em contrapartida, ao associar à posição dos Pitagóricos a expressão *ouch heteras tinas einai physeis*, Aristóteles talvez conceba como *denotatum* do termo “*hen*”, na doutrina dos Itálicos, algo cuja natureza não seja distinta daquela conotada pelo termo “*hen*”, isto é, algo de *mesma natureza* que o *Um*. Portanto, o *próprio Um em si mesmo* (*auto to hen*).

Por sua vez, em *Metafísica Alpha* 6 (987b 22ss.), texto em que Aristóteles agrupa Pitagóricos e Platão sob a condição de serem adeptos de um mesmo modo de conceber o *Um*, encontramos a expressão *heteron ti on legesthai hen* (987b 22–23). Nessa passagem, Aristóteles parece entender que Pitagóricos e Platão alegavam que o *Um se diz “Um” sem ser algo distinto*, como se o próprio *Um*, ou o próprio *conotatum* do termo “*hen*”, pudesse figurar entre os membros da lista de *denotata* do termo “*hen*” – ou mesmo figurar *no lugar* dessa lista – de modo a não apenas *ser dito “hen”*, mas o fazer *sem ser algo distinto*, isto é, sem acrescentar nada àquela natureza conotada pelo termo “*hen*”. Em outras palavras, parece que o estabelecimento da lista de *denotata* do termo “*hen*”, na perspectiva Pitagórico-Platônica, se daria sem a introdução de uma *natureza distinta* daquela conotada pelo termo “*hen*”, ao passo que, na perspectiva dos *Physiologoi*, segundo a constatação de Aristóteles, o estabelecimento dessa lista sempre envolveria a introdução de uma *outra natureza, algo distinto* daquilo que é conotado pelo termo “*hen*” – por exemplo, *Água, Ar, Fogo, Inteligência, Amor*, etc. Aqui, já se começa a ver com mais clareza a relação que existe entre “não ser algo distinto” e “ser em si mesmo”. Afinal, se, na posição Pitagórico-Platônica, o *Um se diz “Um” sem ser algo distinto*, presume-se que, na posição adversária, o *Um se diz “Um” precisamente ao ser algo distinto*, ou seja, ao se configurar como uma

realidade que vai além das notas que descrevem a natureza conotada pelo termo “*hen*”. Daí se poder dizer que, na posição Pitagórico-Platônica, *o Um se diz “Um” em si mesmo*, ou seja, como se ele próprio figurasse como *denotatum*, ao passo que, na posição dos *Physiologoi*, *o Um se diz “Um” precisamente ao ser outra coisa*, por exemplo, *Água, Ar, Fogo, Inteligência, Amor*, etc. No final das contas, parece haver aqui a constatação, por parte de Aristóteles, de dois modos pelos quais se dá algo como a auto-predicação do termo “*hen*”. Em ambas as perspectivas, *o Um é Um*, isto é, o termo “*hen*” figura em sua própria lista de *denotata*. No entanto, na perspectiva Pitagórico-Platônica, o termo “*hen*” figura nessa lista *sem ser outra coisa*, ou seja, *sem designar algo diferente daquilo que é conotado pelo termo “hen”*, ao passo que, entre os *Physiologoi*, o termo “*hen*” só pode figurar nessa lista de *denotata* *ao ser outra coisa*, ou seja, *ao designar algo diferente daquilo que é conotado pelo termo “hen”*.

Outro aspecto importante a se considerar no texto em questão (987b 22ss.) diz respeito à associação que Aristóteles pressupõe entre a lista de *denotata* do termo “*hen*” e o papel de *princípio e essência (ousia) dos entes*. Ao que parece, a lista de *denotata* do termo “*hen*” inclui precisamente os candidatos a *princípio e essência (ousia) dos entes*. Em 987b 22ss., por exemplo, Aristóteles atribui aos Pitagóricos e a Platão não apenas a alegação de que *o Um se diz “Um” sem ser algo distinto*, mas também a de que *o Um é essência (to hen ousian einai kai mê heteron ti on legesthai hen)*. A questão é saber se *mê heteron ti on* também acompanha *to hen ousian einai*, de modo que estivéssemos autorizados a traduzir as linhas 22–23 nos seguintes termos: “Que *o Um é ousia sem ser algo distinto* e que se diz ‘*Um*’ *sem ser algo distinto*, [sc. Platão] dizia de modo similar aos Pitagóricos [...]” (987b

22ss.). Nesse caso, por contraste, seria possível atribuir também aos *Physiologoi* a concepção de que o *Um* é *essência*, distinguindo-os dos Pitagóricos e de Platão na medida em que, entre os *Physiologoi*, o *Um* seria *essência* precisamente *ao ser outra coisa*, ao passo que, na posição Pitagórico-Platônica, o *Um* seria *essência sem ser outra coisa*, portanto, *em si mesmo*.

Em *Metafísica Alpha* 5, a formulação dessa ligação entre a lista de *denotata* do termo “*hen*” e o papel de *princípio e essência (ousia)* dos entes também se faz presente. De acordo com Aristóteles, os Pitagóricos julgaram que o *Um* não era uma *outra natureza*, tal qual “*fogo, terra ou outra coisa desse tipo*”, mas sim que o *Um em si mesmo (auto to hen)*, ou ainda, *o próprio Um, sem ser outra natureza* (por exemplo, *fogo*), era *essência das coisas das quais se predica (auto to apeiron kai auto to hen ousian einai toutôn hōn katégorountai)*. Também aqui há espaço para pensar que os *Physiologoi* julgavam que o *Um* era *princípio e essência (ousia)* dos entes, porém, nesse caso, não era o *próprio Um em si mesmo* que era *princípio e essência (ousia)* dos entes, mas sim uma *outra natureza* (*Água, Ilimitado, Ar, Fogo, Inteligência, Amor, etc.*), denotada pelo termo “*hen*”.

Em *Metafísica Beta* 1 (996a 4ss.), Aristóteles associa à posição Pitagórico-Platônica as expressões *ouch heteron ti einai* e *ousia tōn ontōn einai*: “o *Um* (bem como o *Ente*) [...] não é algo distinto, mas *ousia* dos entes [...]”. Por sua vez, à posição dos *Physiologoi*, Aristóteles associa a expressão *heteron ti to hypokeimenon einai*: “o *Um* [...] é algo distinto subjacente (como Empédocles disse ser a *Amizade*, outro, o *Fogo*, outro, a *Água*, outro, o *Ar*)”. Uma vez mais, o contraste que se estabelece entre as duas alternativas rivalizadas na *Aporia II* dá sinais de se constituir em domínios semânticos. Com efeito, de um lado, o

Um é pensado como um termo-princípio cujo *denotatum* se configura como algo que é distinto daquela natureza conotada pelo termo “*hen*”, no sentido de que vai além das determinações especificadas pela noção de *hen*, ao passo que, de outro lado, o *Um* é pensado como um termo-princípio cujo *denotatum* não vai além, mas se configura exatamente de acordo com as determinações especificadas na própria noção de *hen*. O pressuposto de que tal *denotatum* é *princípio e essência (ousia) dos entes* subjaz a ambas as perspectivas. No caso dos *Physiologoi*, no entanto, esse *denotatum* parece se comportar tal como a referência de uma descrição definida. De fato, uma tal referência também pode ser descrita como algo que vai além das notas especificadas pela descrição definida que a aponta. A referência da descrição definida “a estrela da manhã”, por exemplo, não se limita a ser apenas estrela da manhã, mas se caracteriza por ser também muitas outras coisas (ex. corpo celeste, astro provido de certo movimento, etc.). Semelhantemente, a referência da descrição definida “*to hen*”, na perspectiva dos *Estudiosos da Natureza*, não se limita a *ser um*, mas consiste também em ser outras coisas – no caso da *Água*, por exemplo, consiste em ser também corpórea, fluída, transparente, etc. Já na posição Pitagórico-Platônica, esse *denotatum* é rigorosamente controlado pela noção de “*hen*” e se configura exatamente segundo as notas que encerram a descrição definida que o aponta (“o *Um*”), sem acrescentar coisa alguma. Assim, a referência da descrição definida “*to hen*”, na perspectiva dos Pitagóricos e de Platão, parece consistir apenas em *ser um*, e nada mais.

Metafísica Beta 4 (1001a 4ss.), por sua vez, traz a mais longa e mais detalhada formulação da *Aporia II*. Nela, Aristóteles anuncia a posição Pitagórico-Platônica em duas etapas. Primeiramente, ao relatar que, em tal posição, “o *Ente* e o *Um* são essências dos entes” (*to*

on kai to hen ousiai tôn ontôn eisi); em seguida, ao complementar a primeira etapa com um pronunciamento que parece consistir em um tipo de reformulação (pretensamente) melhorada, na qual declara que “cada um deles [*sc.* o *Ente* e o *Um*] é *sem ser algo distinto* (isto é, o *Um* é *Um sem ser algo distinto* e o *Ente* é *Ente sem ser algo distinto*)” – *kai hekateron autôn ouch heteron ti on to men hen to de on estin* (1001a 6–7). Nessa reformulação da posição Pitagórico-Platônica, há mais um indício do envolvimento de uma certa auto-predicação do termo “*hen*” nesse contexto, algo que já era indicado em *Metafísica Alpha* 6 (987b 22ss.) através da expressão *heteron ti on legesthai hen* (987b 22–23). De fato, em *Beta* 4, Aristóteles dá sinais de pressupor uma vez mais um tipo de auto-predicação do termo “*hen*”, e parece constatar dois modos pelos quais ela se dá, o modo pelo qual o *Um em si mesmo é Um* e o modo pelo qual o *Um, ao ser outra coisa, é Um*. No primeiro caso, o *Um em si mesmo é princípio e essência (ousia) dos entes*, ou seja, *ao designar uma realidade que corresponde rigorosamente às notas que perfazem a noção de Um*, ao passo que, no segundo, o *Um é princípio e essência (ousia) dos entes precisamente ao ser outra coisa*, ou seja, *ao designar uma realidade que supera as notas que perfazem a noção de Um*. Em contraste com a posição Pitagórico-Platônica, Aristóteles anuncia a perspectiva dos *Estudiosos da Natureza* como aquela em que, contrariamente à posição adversária, a busca do *Um* envolve o apontamento de *uma outra natureza subjacente ao Um* (e não a natureza do próprio *Um*) – *dei zêtein ti pot’ esti to on kai to hen ôs hypokeimenês allês physeôs* – o que indica que Pitagóricos e Platão, aos olhos de Aristóteles, investigaram o que é o *Um* sem apontar uma *natureza distinta subjacente*, mas sim a própria natureza do *Um*, ou seja, o *ser um sic et simpliciter*.

Algumas linhas à frente (9–12), Aristóteles apresenta mais detalhes sobre a posição Pitagórico-Platônica e oferece razoável confirmação da interpretação que temos proposto até aqui. Segundo Aristóteles, Platão e os Pitagóricos conceberam que o *Ente* e o *Um* não são algo distinto (*ouch heteron ti*), “mas que a natureza deles é isso mesmo [*touto*], como se a essência deles fosse o *ser para o Um* e o *ser para o Ente*” – *alla touto autôn tén physin einai, hōs ousēs tēs ousias autou tou hení einai kai onti* (1001a 11–12). Como se sabe, Aristóteles recorre à expressão “*to einai* + *dativo*” (ex. *to hení einai, to onti einai*) para indicar precisamente as notas definitórias do termo que vem no dativo. Por isso, podemos dizer que temos aqui, no referido trecho, o pronunciamento mais claro de Aristóteles a respeito da posição Pitagórico-Platônica, na medida em que Aristóteles não apenas a formula negativamente (*ouch heteron ti*), mas também positivamente, apontando precisamente que coisa é essa que o *Um* designa e que *não é outra coisa, não é outra natureza*, mas é o *próprio Um em si mesmo*, a saber, *to hení einai*. Tudo indica, portanto, que os Pitagóricos e Platão concebiam o *ser para o Um* como o *denotatum* do termo “*hen*”, ou seja, o *próprio ser para o Um* se configurava como uma realidade que desempenhava o papel de *princípio e essência (ousia) dos entes*. Em contraste com essa posição, os *Estudiosos da Natureza* não apontavam o *próprio ser para o Um* (*to hení einai*) como *denotatum* do termo “*hen*”, mas sim uma realidade que, por não se restringir às notas definitórias incluídas na noção de “*hen*”, se configurava como *algo distinto, uma outra natureza, subjacente ao próprio Um*.

Esse cenário é corroborado pela formulação da *Aporia 11* que aparece logo no início de *Metafísica Iota 2* (1053b 9ss.), texto no qual Aristóteles parece ter concentrado os seus

maiores esforços para resolver tal impasse e que será objeto principal de nossos interesses daqui para frente. Em tal formulação da *Aporia 11*, Aristóteles relata a posição Pitagórico-Platônica como aquela na qual o *Um em si mesmo* é pensado como *essência dos entes* (*hôs ousias tinos ousês autou tou henos*) e contrasta tal posição com aquela dos *Estudiosos da Natureza*, na qual é preciso apontar uma natureza distinta do *ser para o Um* (*to heni einai*), ou seja, na qual é preciso apontar uma realidade que transgrida os limites estabelecidos pelas notas definitórias que perfazem a noção de “*hen*” – *hypokeitai tis physis* (1053b 13).

A essa altura, já estamos em condições de reformular a *Décima Primeira Aporia* em termos que nos sejam mais familiares. A partir das passagens examinadas até aqui, podemos dizer que Aristóteles diagnosticou, no itinerário percorrido pela filosofia, desde o seu surgimento, com Tales, até a filosofia de Platão, a busca pelo *Um* – entendido, ao que tudo indica, como princípio cosmológico. Mais precisamente, Aristóteles constatou uma cisão nesse itinerário da filosofia, uma cisão que se posiciona rigorosamente na filosofia dos Itálicos, que romperam com o modo tradicional de pensar o *Um* – modo que era partilhado por todos os *Physiologoi* e envolvia o apontamento de uma *outra natureza*, uma realidade que superava as notas definitórias do *próprio Um sic et simpliciter* – e passaram a concebê-lo *em si mesmo* como *princípio e essência dos entes*, ou seja, desprovido de articulação denotativa com qualquer realidade que supere as notas definitórias especificadas na noção de “*hen*”. O que levou os Pitagóricos a introduzirem esse novo modo de conceber o *Um*, é algo que não está claro para mim. Quanto aos Platônicos, parece-me que foram levados a adotar esse expediente, de conceber as coisas *em si*

mesmas, em virtude dos resultados aporéticos acarretados pelas chamadas “opiniões heraclíticas”, que traziam como desfecho indesejado a impossibilidade do conhecimento.

Assim, ao formular a *Décima Primeira Aporia*, Aristóteles se revela interessado em saber qual desses dois modos de investigar o *Um* é o mais apropriado: o modo dos *Estudiosos da Natureza* ou aquele dos Pitagóricos e de Platão? Em outras palavras, de que modo devemos buscar o *Um*, (i) como uma realidade que se configura rigorosamente em correlação com as notas definitórias da noção de “*hen*” ou (ii) como uma realidade que transgride essas notas e se configura como uma *outra natureza*? Aristóteles de fato toma partido por uma dessas opções? Ou simplesmente desfaz a aporia ao demolir algum pressuposto comum do qual dependem ambas as alternativas nela rivalizadas?

A identificação precisa do desfecho dado pelo próprio Aristóteles a tal impasse depende da interpretação de *Metafísica Iota 2*, sobretudo do longo trecho que se inicia em 1053b 24 e se estende até o final do capítulo. Por isso, tendo em vista dar alguma resposta às questões formuladas acima, concentraremos esforços, daqui para frente, na interpretação dessa difícil passagem.

CAPÍTULO II

O DESFECHO DA DÉCIMA PRIMEIRA APORIA

Na bibliografia secundária, a *Décima Primeira Aporia* não costuma receber dos intérpretes a mesma importância que Aristóteles lhe atribui ao descrevê-la como “[...] o [impasse] mais difícil de considerar e o mais necessário para conhecer a verdade [...]” (1001a 4ss.). Por isso, poucos são os trabalhos que lhe dedicam atenção. De fato, os estudos que concedem à *Aporia 11* maior discussão e aos quais tive acesso nessa pesquisa são os seguintes: *Aporia 11*, de Walter Cavini (in *Aristotle: Metaphysics Beta*, 2009, ed. Michel Crubellier e André Laks, Capítulo 7, p. 175–188); e *Problems and Paradigms of Unity*, de Laura Castelli (2010). Outros trabalhos também merecem atenção – por exemplo, o de Edward Haper (*One and Many in Aristotle’s Metaphysics: Books Alpha-Delta*, 2009, Chapter 2: *The Ways of Being One*, p. 53–152), bem como os trabalhos de Bruno Centrone e de Enrico Berti (in *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, 2005, p. 37–64 e 65–74, respectivamente) – porém, o de Laura Castelli e, sobretudo, o de Walter Cavini,

concentram maior atenção à *Décima Primeira Aporia* do que fazem os demais. Por isso, a interlocução de tais propostas com a interpretação que proponho aqui é mais direta.

No entanto, é preciso dizer que mesmo esses trabalhos não se dispõem a oferecer uma interpretação completa de *Iota 2*, o que é indispensável em nosso estudo. O trabalho de Walter Cavini concebe a *Décima Primeira Aporia* como assunto principal e a reconstitui detalhadamente, de modo a apresentar como resultado uma reconstituição que condiz inteiramente com aquela que propomos. Porém, Cavini se limita a reconstituir a aporia, sem oferecer para ela nenhum desfecho detalhado, ou seja, sem interpretar o trecho 1053b 24–1054a 13, que é decisivo no que diz respeito a saber qual é a posição do próprio Aristóteles diante do referido impasse. Por sua vez, o trabalho de Laura Castelli, embora se pronuncie a respeito do desfecho da *Décima Primeira Aporia*, não lhe concede atenção especial, preferindo abordá-la apenas na medida em que tal aporia está associada às discussões de Aristóteles a respeito dos vários sentidos da noção de *hen*. Castelli não se dispõe a interpretar o trecho 1053b 24–1054a 13 de *Iota 2*, mas tem uma opinião a respeito do tratamento dado por Aristóteles à noção de *hen* que parece se estender sobre o referido trecho de *Iota 2*. De acordo com Castelli (p. 215):

Aristotle considers both aspects and concludes that the first claim (that the one is an ultimate principle of being) is false, whereas the second (that every being is one) is true. [...]. In this perspective, Aristotle's enquiry into the one is deflationary as long as it denies to the one the role of a principle of being. The primary one is the principle of numbers, which are quantities and not substances. [...]. Given that Aristotle rejects the approach culminating in the one as the ultimate cosmological and ontological principle, he must provide a different answer to the same questions.

Esse pronunciamento não toma por assunto o trecho 1053b 24–1054a 13 de *Iota 2*, mas sim o tratamento geral dado por Aristóteles à noção de *hen* na *Metafísica*. Porém, na medida em que *Iota 2* é o texto em que Aristóteles se dispõe a lidar com a *Décima Primeira Aporia*, na qual a noção de *hen* assume os contornos de um princípio cosmológico, presume-se que o desfecho dado por Aristóteles à *Aporia 11* em tal capítulo seja compatível com essa leitura de Castelli, ou seja, com a ideia de que Aristóteles recusou a abordagem cosmológica de seus predecessores e preferiu conceber a noção de *hen* como princípio dos números, o que caracterizaria uma abordagem deflacionária da noção de *hen* como princípio.

Em minha opinião, determinar se Aristóteles de fato abandonou a perspectiva cosmológica que permeava a noção de *hen* entre os *Estudiosos da Natureza* é algo que só se pode fazer depois de interpretar o capítulo 2 do Livro *Iota* da *Metafísica*, e, em especial, o trecho 1053b 24–1054a 13, no qual Aristóteles parece expor seu próprio posicionamento diante da *Aporia 11*. Por tal razão, passo a oferecer, a partir da próxima seção, minha própria interpretação para *Iota 2*, a qual, já podemos adiantar, procura dar desfecho à *Aporia 11*, sem desprovê-la de seu teor cosmológico. Antes, porém, de partir para a interpretação do trecho 1053b 24–1054a 13 de *Iota 2*, convém lidar com a reapresentação da aporia, oferecida nas linhas iniciais do capítulo, e com a refutação da posição Pitagórico-Platônica, realizada na imediata sequência.

2.1 DIVISÃO BÁSICA DE *IOTA 2*

Antes de mais nada, convém recapitular a *Décima Primeira Aporia*, tendo em vista refrescar a memória com os fatores de teor cosmológico que lhe dão contexto. De acordo com o testemunho de Aristóteles, os filósofos gregos, já desde o nascimento da filosofia, vinham propondo princípios cosmológicos como candidatos ao título de *Um*. No monismo material, os principais candidatos eram a *Água*, o *Ar* e o *Fogo*, introduzidos por Tales, Anaxímenes e Heráclito, respectivamente, como princípios constitutivos de todas as coisas. A constatação da limitada capacidade explicativa dos elementos (*hypokeimena*) em face dos movimentos belos e ajustados exibidos por certas realidades deu ocasião à busca de um novo princípio, um que fosse capaz de explicar a *mobilidade organizada* que se manifestava na natureza. Assim, entraram em cena os candidatos provenientes do pluralismo, em especial, os princípios motores de Anaxágoras e de Empédocles, que propuseram a *Inteligência* e o *Amor*, respectivamente, como princípios responsáveis por promover e, assim, explicar a mobilidade organizada manifesta na natureza. Sob o olhar de Aristóteles, a elaboração de todos esses candidatos ao título de *Um* se deu sob um mesmo pressuposto metodológico (assumido, muito provavelmente, de modo inconsciente), o de que seria preciso buscar esse princípio cosmológico (o *Um*) como uma *outra natureza*, ou seja, como algo que rompe os limites estabelecidos na própria noção de *hen* e se configura como uma realidade protagonizada por características que superam aquelas especificadas pela conotação do termo-princípio “*hen*”, ou ainda, especificadas por aquilo que Aristóteles descreve como *o ser para o um* (*to heni einai*).

Os Pitagóricos, por sua vez, abandonaram o pressuposto metodológico que governava a busca pelos princípios e, em vez de proporem uma *outra natureza* como sendo o *Um*, conceberam tal princípio *em si mesmo (auto)*, desprovendo-o de qualquer articulação com *algo distinto*, isto é, com algo fundamentalmente distinto do *ser para o um* e que fosse denotado por tal princípio. Mais tarde, Platão incorporou o modo Pitagórico de conceber os princípios *em si mesmos*, julgando, segundo nos parece, ter encontrado neles a almejada imunidade dos efeitos do devir heraclítico e a decorrente estabilidade que era assumida como condição de possibilidade do conhecimento.

A partir desse itinerário percorrido pela filosofia desde Tales até Platão, e, sobretudo, a partir da virada metodológica que dividiu esse itinerário entre antes e depois dos Pitagóricos, Aristóteles formula a *Décima Primeira Aporia* e se pergunta sobre qual via seria a mais apropriada na busca por tal princípio cosmológico. Assim, como se deve buscar o *Um*? Como uma realidade que se configura em correlação rigorosa com as características conotadas pela noção de *Um*? Ou como uma realidade protagonizada por características distintas daquelas conotadas pela noção de *Um*? O *Um* é *em si mesmo* um princípio ou só pode sê-lo precisamente *ao ser uma outra coisa*, ou seja, na medida em que se configura como uma realidade que é *essencialmente outra coisa*, que não o próprio *Um*? Por sua vez, Aristóteles de fato faz opção por uma dessas alternativas? Ou prefere desqualificar ambas ao desfazer, por exemplo, algum pressuposto do qual tanto a posição dos *Estudiosos da Natureza* quanto a posição Pitagórico-Platônica dependem?¹⁴

¹⁴ De fato, uma estratégia digna diante de algumas aporias é mostrar que ambos os lados são inviáveis porque justamente compartilham dos mesmos pressupostos equivocados.

Ao que tudo indica, o texto no qual Aristóteles se dispõe a enfrentar a *Décima Primeira Aporia* é o capítulo 2 do Livro *Iota* da *Metafísica*. Conforme já o dissemos, em tal capítulo, logo em suas linhas inaugurais, Aristóteles reformula a *Aporia 11* e deixa claro que está retomando um assunto já anunciado no Livro *Beta* da *Metafísica* – “[...] devemos investigar de que modo se dá, tal como, nas *Aporias*, discorreremos sobre o que é o *um* e de que modo é preciso conceber a respeito dele [...]” (1053b 9ss.). Por isso, é de se esperar que as questões formuladas há pouco possam ser decididas (ou ao menos bem encaminhadas) a partir da construção de uma interpretação para *Iota 2*. Em minha opinião, qualquer interpretação que tenha por pretensão oferecer algum desfecho definitivo para a *Décima Primeira Aporia* não poderá fazê-lo a não ser interpretando *Iota 2*. Além do mais, penso também que qualquer reconstituição dos vários tratamentos dados por Aristóteles à noção de *hen* deverá passar pela reconstituição da *Aporia 11* e pela interpretação de *Iota 2*, sobretudo porque, embora Aristóteles conceba a noção de *hen* em vários sentidos diferentes (listados em *Delta 6* e *Iota 1*), cada um dos sentidos tendo a sua devida importância na *henologia* de Aristóteles, convém observar que a noção de *hen* enfrentada na *Aporia 11* aparece como um dos principais sentidos (ou pelo menos como o mais disputado) do termo “*hen*” e, por tal razão, sua ausência em um estudo sobre a noção de *hen* não poderia ser considerada uma pequena e desculpável falta. Resta-nos, portanto, interpretar *Iota 2*.

Podemos começar com uma divisão básica do referido capítulo em quatro partes principais. (1) O trecho 1053b 9–16 abre a discussão reformulando a posição dos *Estudiosos da Natureza*, bem como a alternativa Pitagórico-Platônica, e, assim, anuncia o

assunto a ser discutido no capítulo, ou seja, a *Aporia II*. (2) Por sua vez, o trecho seguinte (1053b 16–24) lida particularmente com a posição Pitagórico-Platônica e logo trata de desqualificá-la, valendo-se, para tanto, da tese de que *nenhum universal é ousia*, o que conecta *Iota 2* a *Zeta 13*, e, portanto, às discussões a respeito do contraste entre *ousialidade* e *universalidade*. (3) Em seguida, o trecho 1053b 24–1054a 13 nos oferece um longo pronunciamento no qual Aristóteles não apenas não dá nenhum sinal de desqualificar a posição dos *Estudiosos da Natureza*, mas, mais do que isso, ainda revela razoável compatibilidade entre a sua proposta e aquela dos *Physiologoi*, anunciada na formulação da aporia. (4) Por fim, no trecho 1054a 13–19, Aristóteles retoma a famosa tese da convertibilidade entre *ente* e *um*, já aludida em outros contextos, por exemplo, em *Gamma 2* (1003b 22–33), tendo em vista, ao que tudo indica, enfatizar o caráter transcategorial da noção de *hen* ao compará-lo ao caráter transcategorial da noção de *on*.

Embora essa divisão do capítulo seja bem descompromissada e se estabeleça facilmente a partir de uma primeira leitura do mesmo, ela já é frutífera para os nossos propósitos e certamente traz consigo algumas expectativas que podem nortear as nossas hipóteses. Com efeito, o fato de não haver nela nenhuma seção reservada à refutação da posição dos *Estudiosos da Natureza* indica que Aristóteles não se dispunha contrariamente a ela. Por sua vez, na medida em que há nessa divisão uma seção na qual Aristóteles claramente se opõe à posição rival, isto é, àquela partilhada por Pitagóricos e Platão, ela reforça a hipótese de que Aristóteles deve ter tomado partido da posição dos *Estudiosos da Natureza*, sobretudo se as alternativas rivalizadas na aporia forem pensadas como incompatíveis entre si – o que, de fato, nos parece ser o caso – de modo que a recusa de

uma delas acarrete automaticamente na aceitação da posição oposta. Além disso, nada indica que, em qualquer das seções que impomos ao capítulo, Aristóteles esteja atacando algum pressuposto do qual dependam ambas as perspectivas rivalizadas na aporia, de modo que Aristóteles pudesse recusar ambas, o que nos faz crer que também está fora de questão a hipótese de que Aristóteles tenha rejeitado a própria aporia como um legítimo problema. De fato, Aristóteles não apenas reconhece a legitimidade da aporia, mas, não nos esqueçamos, ainda confere ênfase à importância dela ao descrevê-la como “[...] o [impasse] mais difícil de considerar e o mais necessário para conhecer a verdade [...]” (1001a 4ss.). Em tal cenário, não seria uma grande surpresa se o desfecho dado pelo próprio Aristóteles à *Décima Primeira Aporia* ainda fosse de teor cosmológico.

De fato, é precisamente nessa hipótese que aposto as minhas fichas, quero dizer, na hipótese de que o enfrentamento da *Aporia 11* envolve a introdução, por parte de Aristóteles, de um princípio cosmológico (e, em especial, de um princípio de movimento) capaz de concorrer em pé de igualdade com os demais candidatos ao título de *Um* que são listados na referida aporia, quais sejam, a *Água*, o *Ilimitado*, o *Ar*, o *Fogo*, a *Inteligência*, o *Amor* e o próprio *Um em si mesmo*. No entanto, é preciso deixar claro que *Iota 2* não consiste propriamente no texto em que esse princípio cosmológico nos é apresentado, mas apenas em uma etapa intermediária da busca desse princípio, uma etapa na qual Aristóteles faz recomendações metodológicas, relativas ao modo de investigar esse princípio, e que são indispensáveis, na opinião de Aristóteles, para obter algum sucesso nessa busca. A primeira e mais importante dessas recomendações diz respeito justamente à escolha de uma das duas alternativas rivalizadas na *Aporia 11*, e, em particular, diz respeito à escolha do

modo pelo qual os *Estudiosos da Natureza* empreendiam a busca pelo *Um*, a saber, concebendo *algo distinto*, uma *outra natureza* como sendo o *Um* – e não o *próprio Um em si mesmo*, tal como o fizeram Pitagóricos e Platão.

Essa recomendação é a mais importante, mas não é a única. De fato, conforme veremos, Aristóteles se dispõe a complementá-la na terceira parte de *Iota 2* (1053b 24–1054a 13), argumentando em favor de uma concepção relativa da noção de *hen*, concepção na qual o *Um* ainda é pensado como um princípio e ganha, em acréscimo, as feições de um fundamento cuja natureza só pode ser determinada a partir da consideração do domínio de objetos que é assumido como multiplicidade correlata. O resultado emblemático ao qual Aristóteles chega é o de que o *Um*, em cada domínio, é uma certa natureza – entre as cores, o *Um* é uma cor, entre as figuras retilíneas fechadas, o *Um* é uma figura retilínea fechada, e semelhantemente em todos os domínios de entes. Mais adiante, constataremos que esse resultado é condizente com a perspectiva dos *Estudiosos da Natureza*. De fato, para Aristóteles, não importa qual seja o domínio de entes assumido como multiplicidade correlata, o *Um* jamais poderá ser *em si mesmo* um princípio; o *Um* só poderá ser um princípio *ao ser algo distinto*, isto é, *ao ser outra natureza*, por exemplo, uma cor, um semitom, uma figura, etc. Assim, em cada domínio, o *Um* será *algo distinto*, uma *outra natureza*, uma realidade diferente do *próprio Um em si mesmo*; o *Um* será uma natureza *denotada* pelo termo “*hen*”. Em suma, podemos adiantar que, para cada domínio de entes, o *Um* deve figurar como uma realidade cuja natureza é protagonizada por características essencialmente distintas daquelas especificadas na própria noção de *hen* – não há um domínio de entes em que o *Um em si mesmo* desempenhe o papel de princípio.

Essa leitura da posição de Aristóteles diante da *Aporia 11* foi por mim anunciada apenas a título de antecipação de algo que ainda deverá ser provado. Por isso, nas próximas seções, me deterei na construção de uma interpretação para *Iota 2* (sobretudo para o trecho 1053b 24–1054a 13) capaz de corroborar o desfecho que há pouco foi anunciado. Antes, porém, de lidar propriamente com a terceira parte de *Iota 2* (1053b 24–1054a 13), que é decisiva no que diz respeito a saber qual é o desfecho que o próprio Aristóteles confere à *Aporia 11*, me ocuparei da segunda parte do capítulo (1053b 16–24), na qual Aristóteles se dispõe a refutar a posição Pitagórico-Platônica e o faz recorrendo à polêmica tese de que *nenhum universal é ousia*.

2.2 O CONTRASTE ENTRE *OUSIALIDADE* E UNIVERSALIDADE

Depois de reapresentar a *Décima Primeira Aporia*, logo no início de *Iota 2* (1053b 9–16) e tendo em vista oferecer algum desfecho para a aporia que será tema do capítulo, Aristóteles passa a argumentar (1053b 16–24) contra uma das perspectivas rivalizadas no impasse, mais precisamente, contra a posição Pitagórico-Platônica, de que o *Um em si mesmo é princípio e essência (ousia) dos entes* – e não uma *outra natureza*, denotada pelo termo-princípio “*hen*”. O trecho em questão é bem compacto (1053b 16–24) e talvez seja mais bem descrito como uma passagem na qual Aristóteles reapresenta, de maneira resumida, os resultados alcançados em *Metafísica Zeta* 13–16 (especialmente em *Zeta* 13) e se vale deles para refutar a posição endossada por Pitagóricos e por Platão. De fato, ao refutar essa posição, Aristóteles alude à tese de que *nenhum universal é ousia* e deixa claro que já tratou dela em outra oportunidade, aludindo, ao que tudo indica, às discussões de

Zeta 13–16: “Ora, se não é possível que nenhum universal seja essência, *conforme foi dito nas discussões a respeito da essência e do ente [...]*” (1053b 16–18). Em *Iota 2*, em linhas gerais, Aristóteles argumenta que, ao contrário do que pensavam Pitagóricos e Platão, (i) *o Um não é ousia*, porque (ii) *nenhum universal é ousia* e (iii) *o Um (a exemplo do Ente) é universal*. Em boa silogística, a conclusão, (i), segue-se de (ii) e (iii), que são, respectivamente, as premissas maior e menor de um *Celarent*.

Não há dúvida de que essa formalização do argumento seja adequada, mas há dúvidas a respeito dos detalhes envolvidos na tese de que *nenhum universal é ousia*, tese que desempenha a função de premissa maior desse *Celarent*. Com efeito, a que noção de *universal* Aristóteles se refere quando lhe nega *ousialidade*? Estaria Aristóteles considerando sua própria noção de *universal* ou a noção platônica de *universal separado (para, choristós)* das entidades sensíveis? Inversamente, a que noção de *ousia* Aristóteles se refere quando lhe nega *universalidade*? Estaria Aristóteles considerando a noção de *ousia de alguma coisa* (*ousia* + complemento genitivo, com o sentido de *essência*) ou a noção categorial de *ousia* (com o sentido de *substância*)?

Essas questões pertencem ao debate que lida com a inconsistência formulada por James Lesher em artigo intitulado *Sobre Forma, Substância e Universais em Aristóteles: Um Dilema* (in Zingano, M. [ed.], *Sobre a Metafísica de Aristóteles*, 2005). De fato, ao lado da polêmica tese de que (a) *nenhum universal é ousia*, ainda se deve acrescentar outras duas teses aristotélicas, a saber, a tese de que (b) *a forma é universal* e a de que (c) *a forma é ousia*. Essas três teses, assumidas em conjunto, são inconsistentes: ao endossar duas delas, a terceira deverá ser rejeitada. Não tenho, aqui, a pretensão de resolver essa inconsistência,

mesmo porque resolvê-la não é imprescindível no que diz respeito à compreensão da *Décima Primeira Aporia*. Com efeito, em *Iota 2*, Aristóteles passa muito rapidamente pela tese de que *nenhum universal é ousia* e a considera já estabelecida. Por isso, não farei uma discussão detalhada sobre a referida inconsistência¹⁵. No entanto, considero oportuno examinar quais contornos a tese de que *nenhum universal é ousia* assume quando decidimos abordá-la, não a partir de *Zeta 13*, como ocorre normalmente, mas sim a partir da *Décima Primeira Aporia* e, mais precisamente, a partir da reconstituição da posição Pitagórico-Platônica, que nasce da *Aporia 11*. Com efeito, ao recorrer à tese de que *nenhum universal é ousia* (*Iota 2*, 1053b 16–24) para refutar a posição dos Pitagóricos e de Platão, Aristóteles acaba sinalizando que a noção de *universal* envolvida no contraste entre *universalidade* e *ousialidade*, tem alguma ligação importante com o modo Pitagórico-Platônico de conceber os princípios *em si mesmos*. Sendo assim, o nosso propósito, nessa etapa, consistirá em partir dos elementos que são próprios da posição Pitagórico-Platônica, na *Aporia 11*, e avaliar em que medida eles podem ajudar na compreensão do disputado contraste entre *universalidade* e *ousialidade*. Sem mais delongas, vejamos como Aristóteles se indispõe contra a posição Pitagórico-Platônica em *Iota 2* (1053b 16–21):

εἰ δὲ μηδὲν τῶν καθόλου δυνατὸν οὐσίαν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος εἴρηται λόγοις, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο οὐσίαν ὡς ἐν τι παρὰ τὰ πολλὰ δυνατὸν εἶναι (κοινὸν γάρ) ἀλλ' ἢ κατηγορήμα μόνον, δῆλον ὡς οὐδὲ τὸ ἐν· τὸ γὰρ ὄν καὶ τὸ ἐν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων.

¹⁵ Limito-me a indicar, no âmbito dessa discussão, Woods (1967), Lacey (1965), Harter (1975), Hartman (1977), Moser (1983), Code (1984), Irwin (1988), Lewis (1991), Loux (1991), Bolton (1995), Gill (2001) e Angioni (2008).

Ora, se não é possível que nenhum universal seja essência, conforme foi dito nas discussões a respeito da *ousia* e do *Ente*, e se tampouco é possível que o *Ente em si mesmo* seja essência, como algo uno à parte dos múltiplos (pois ele é comum), mas apenas como denominação, é evidente que tampouco é possível para o *Um*; pois o *Ente* e o *Um* se predicam o mais universalmente de tudo.

Já sabemos que, na *Aporia 11*, a posição Pitagórico-Platônica se caracteriza pelo modo *em si mesmo (auto)* de conceber os princípios – o *Um* é *em si mesmo (auto to hen)* princípio e *ousia* dos entes. O entendimento preciso desse modo de conceber os princípios se dá pelo contraste com a posição que rivaliza com ele na *Décima Primeira Aporia*. Com efeito, enquanto Pitagóricos e Platão concebem os princípios *em si mesmos*, os *Estudiosos da Natureza* os concebem como *algo distinto*, como uma *outra natureza* – o *Um* é princípio e *ousia* dos entes somente *ao ser outra coisa*, por exemplo, *Água, Ilimitado, Ar, Fogo, Inteligência, Amor*, etc. Assim, podemos dizer que, na posição Pitagórico-Platônica, o termo-princípio “*hen*” denota uma realidade que se configura rigorosamente em correlação com as características especificadas na noção de *hen*, isto é, na definição de “*hen*” (*to heni einai*), ao passo que, na posição dos *Physiologoi*, o termo-princípio “*hen*” denota uma realidade protagonizada por características que vão muito além daquelas especificadas na noção de *hen* – com efeito, *Água, Fogo, Inteligência*, etc. são realidades encerradas em características que são essencialmente distintas daquelas especificadas na noção de *hen*.

Pois bem, no trecho citado há pouco (1053b 16–21), grosso modo, Aristóteles alega que o *Um* não pode ser *ousia*, porque nenhum universal o pode. Tendo em vista que Aristóteles introduz esse argumento para refutar a posição Pitagórico-Platônica, a noção de *Um* à qual se nega *ousialidade* no referido argumento deve ser pensada como aquela que aparece na

posição Pitagórico-Platônica na *Aporia II*. Nesse caso, o argumento de Aristóteles poderia ser reformulado nos seguintes termos: o *Um*, concebido *em si mesmo*, não pode ser *ousia*, porque nenhum universal pode ser *ousia*. Por sua vez, ainda podemos acrescentar o contraste que a posição Pitagórico-Platônica possui com o modo pelo qual os *Physiologoi* concebiam os princípios (como *outra natureza*), de modo que estaremos em condições de apresentar mais uma versão do referido argumento, qual seja, a de que o *Um*, concebido *em si mesmo*, e não como *outra natureza*, não pode ser *ousia*, porque nenhum universal pode ser *ousia*. Essa formulação do argumento é mais amena e até mesmo deixa espaço para conferir ao *Um* alguma *ousialidade*. Com efeito, se, *em si mesmo* (*auto*), o *Um* não pode ser *ousia*, daí não se segue que, *ao ser outra coisa* (*heteron ti on*), ele também não o possa. Em outras palavras, do fato de que, na perspectiva Pitagórico-Platônica, o *Um* não é suscetível de ser *ousia*, não se segue que, na perspectiva aristotélica, inspirada pelos *Estudiosos da Natureza*, ele também não o é.

Uma vantagem importante dessa leitura diz respeito à interpretação da terceira parte de *Iota 2* (1053b 24–1054a 13), na qual Aristóteles apresenta a sua própria posição diante da *Aporia II* e recomenda, no domínio das *ousiai*, a busca do *Um* exatamente como a busca de uma *ousia*, o que pressupõe que, ao menos em algum sentido, o *Um* pode ser uma *ousia*: “[...] assim também entre as *ousiai* se deve buscar o próprio *Um* como uma *ousia*” (1054a 12–13). Essa recomendação não faria sentido, se o argumento contra a posição Pitagórico-Platônica (1053b 16–21) fosse capaz de desprover completamente de *ousialidade* a noção de *hen* que é disputada na *Aporia II*. De fato, a recomendação de Aristóteles, conforme veremos mais tarde, ao interpretarmos a terceira parte de *Iota 2*

(1053b 24–1054a 13), pressupõe que, no domínio das *ousiai*, o *Um* só pode ser uma *ousia*. Não, porém, *em si mesmo* (*auto*) uma *ousia*, mas será uma *ousia* precisamente *ao ser outra coisa* (*heteron ti on*), ou seja, ao denotar uma realidade protagonizada por características essencialmente distintas daquelas especificadas na noção de *hen* (*to heni einai*), realidade que, por pertencer ao domínio das *ousiai*, não poderá ser outra coisa senão uma *ousia*. É nesse contexto que Aristóteles se vê autorizado a buscar o *Um* entre as *ousiai*, muito embora, ao refutar a posição Pitagórico-Platônica, tenha recorrido à alegação de que o *Um* não pode ser uma *ousia*, dado que nenhum universal o pode. Assim, dirá Aristóteles, tal como no domínio das cores, o *Um* é uma cor, no domínio das figuras geométricas, o *Um* é uma figura geométrica, e assim em todos os gêneros de realidades, semelhantemente, no domínio das *ousiai*, *ao ser outra coisa*, distinta do *ser para o Um* (*to heni einai*), o *Um* deverá ser uma *ousia*.

Através dessa recomendação, Aristóteles nos revela que admite apenas *ousiai* entre os candidatos ao título de *Um* no domínio das *ousiai*. Esse ponto, em especial, será abordado de maneira mais detida em momento oportuno, quando examinarmos a tese aristotélica de que *a medida* (o *Um*) *é homogênea em relação ao mensurado* (1053a 24ss.). Por ora, basta observar que essa recomendação de Aristóteles traz a necessidade de tratar o contraste entre *ousialidade* e *universalidade*, evocado na refutação da posição Pitagórico-Platônica (1053b 16–21), de maneira mais amena, a fim de evitar o indesejado resultado de que, em *Iota 2*, ora Aristóteles se comprometa com a tese de que o *Um* não pode ser *ousia* (1053b 16–21), ora se pronuncie de modo incompatível com esse comprometimento e recomende, no domínio das *ousiai*, a busca do *Um* como a busca de uma *ousia* (1054a 9–13).

Esse quadro nos indica pelo menos duas coisas. Por um lado, indica que a *Aporia 11* pressupõe que, ao menos em algum sentido, o *Um* poder ser concebido como *ousia*, e, a partir daí, questiona *de que modo* o *Um* pode ser *ousia*: (i) *em si mesmo* ou (ii) *ao ser outra coisa*? Por outro lado, indica que Aristóteles não nega *ousialidade* propriamente à noção de *Um*, mas sim ao *Um em si mesmo*, ou melhor, ao *Um* concebido ao modo dos Pitagóricos e de Platão, a saber, como uma realidade cujas características se configuram rigorosamente em correlação com as notas especificadas na própria noção de *hen* (*to heni einai*). Essa leitura permite compreender o teor adversativo das linhas 1053b 19–20. De fato, depois de apontar a impossibilidade de universais serem *ousiai*, Aristóteles parece considerar uma exceção: “a não ser *como denominação*” (*all’ é katégorêma monon*). Ao que parece, de certo modo, até mesmo os universais podem ser *ousiai*, desde que não sejam concebidos *em si mesmos* como *ousiai*, ou seja, desde que não sejam concebidos “*como algo uno à parte dos múltiplos*” (*hôs hen ti para ta polla*), tal como ocorre, por exemplo, na doutrina platônica das *Idéias*, mas sim *como denominações*. Esse modo de conceber os universais é compatível com aquele pelo qual os *Physiologoi* concebiam os princípios, a saber, como uma *outra natureza*, denotada ou mesmo *denominada* pelo termo-princípio. A expressão “denominação” em 1053b 19, portanto, quer dizer que o termo “*Um*”, enquanto mera denominação que ocorre a uma *outra natureza*, pode ser considerado como *ousia*, na exata medida em que essa *outra natureza* é em si mesma uma *ousia*.

Outra dificuldade que envolve a *Aporia 11* e o contraste entre *universalidade* e *ousialidade* diz respeito às relações entre *Iota 1* e *Zeta 16*. Em *Iota 1*, Aristóteles apresenta os vários

sentidos em que o termo “*hen*” é empregado na modalidade *kath’ hautō* – a saber, como contínuo, inteiro, particular e universal (1052a 19–1052b 1) – e, a partir daí, propõe (1052b 1–19) a distinção semântica entre (a) “quais coisas são ditas *um* (*poia te hen legetai*)” e (b) “o que é *o ser para o um*, isto é, qual é a definição dele (*ti esti to heni einai kai tis autou logos*)”, distinção por meio da qual se chega à cunhagem do sentido principal da noção de *hen*, a saber, o de *medida primeira de cada gênero* (*proton metron*). Conforme veremos mais tarde, é com essa noção de *medida primeira de cada gênero* que Aristóteles enfrentará a *Aporia 11* em *Iota 2*. No entanto, no que diz respeito ao contraste entre *universalidade* e *ousialidade*, nos interessa mais observar alguns pressupostos assumidos por Aristóteles no trecho 1052b 1–19, pressupostos que são dignos de nossa atenção, especialmente quando comparamos o trecho 1052b 1–19 de *Iota 1* com a passagem 1040b 16–24 de *Zeta 16*. Assim, iniciemos por *Iota 1*, 1052b 1–19:

δεῖ δὲ κατανοεῖν ὅτι οὐχ ὡσαύτως ληπτέον λέγεσθαι ποῖά τε ἐν λέγεται, καὶ τί ἐστι τὸ ἐν εἶναι καὶ τίς αὐτοῦ λόγος. λέγεται μὲν γὰρ τὸ ἐν τοσαυταχῶς, καὶ ἕκαστον ἔσται ἐν τούτων, ὃ ἂν ὑπάρχη τις τούτων τῶν τρόπων· τὸ δὲ ἐν εἶναι ὅτε μὲν τούτων τινὶ ἔσται, ὅτε δὲ ἄλλω ὃ καὶ μᾶλλον ἐγγὺς τῷ ὀνόματί ἐστι, τῇ δυνάμει δ’ ἐκεῖνα, ὥσπερ καὶ περὶ στοιχείου καὶ αἰτίου εἰ δέοι λέγειν ἐπὶ τε τοῖς πράγμασι διορίζοντα καὶ τοῦ ὀνόματος ὅρον ἀποδιδόντα. ἔστι μὲν γὰρ ὡς στοιχεῖον τὸ πῦρ (ἔστι δ’ ἴσως καθ’ αὐτὸ καὶ τὸ ἄπειρον ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον), ἔστι δ’ ὡς οὗ· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ πυρὶ καὶ στοιχείῳ εἶναι, ἀλλ’ ὡς μὲν πρᾶγμά τι καὶ φύσις τὸ πῦρ στοιχεῖον, τὸ δὲ ὄνομα σημαίνει τὸ τοδὶ συμβεβηκέναι αὐτῷ, ὅτι ἐστὶ τι ἐκ τούτου ὡς πρώτου ἐνυπάρχοντος. οὕτω καὶ ἐπὶ αἰτίου καὶ ἐνὸς καὶ τῶν τοιούτων ἀπάντων, διὸ καὶ τὸ ἐν εἶναι τὸ ἀδιαρέτω ἐστὶν εἶναι, ὅπερ τόδε ὄντι καὶ ἀχωρίστω*[EJ] ἢ τόπω ἢ εἴδει ἢ

διανοίᾳ, ἥ καὶ τὸ ὅλῳ καὶ ἀδιαίρετῳ, μάλιστα δὲ τὸ μέτρῳ εἶναι πρῶτῳ ἐκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ· ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλήλυθεν.

É preciso considerar o seguinte: não devemos compreender que se afirme de maneira idêntica *quais coisas se dizem um e o que é o ser para o um* (ou seja, *qual é a definição dele*). De fato, o *um* se diz desses tantos modos, e há de ser *um* cada coisa à qual for atribuído algum desses modos. Mas *o ser para o um* será ora *o ser para algum desses modos*, ora *o ser para outro modo* que está mais próximo do nome (enquanto aqueles modos estão mais próximos da capacidade do nome), tal como a respeito de “elemento” e de “causa”, como se fosse preciso dizer tanto reportando-se às coisas quanto fornecendo a definição do nome. De fato, de certo modo, o fogo é elemento (talvez, também o ilimitado em si mesmo, bem como algum outro desse tipo), mas, de certo modo, não; pois *o ser para fogo* e *o ser para elemento* não são o mesmo; enquanto o fogo é elemento como uma certa coisa e natureza, o nome “elemento” significa que *tal e tal coisa sucede ao fogo*, porque há algo que se constitui dele, a título de primeiro inerente. É deste modo também a respeito de “causa”, “um” e todos os demais itens desse tipo. Por isso, com efeito, *o ser para o um* é *o ser para o indivisível* (sendo precisamente isso), bem como *o ser para o não-separável* (seja pelo lugar, seja pela forma, seja pelo pensamento), ou também *o ser para o inteiro e indivisível*, mas, sobretudo, *o ser medida primeira de cada gênero*, e, preponderantemente, *do quanto*, pois foi a partir deste que se chegou aos demais casos.

Ainda não precisamos reconstituir todo o trecho 1052b 1–19 de *Iota 1*, mas apenas apontar que, ao formulá-lo, Aristóteles parece pressupor uma lista bem peculiar de noções. De fato, para exemplificar a distinção entre (a) “quais coisas são ditas *um* (*poia te hen legetai*)” e (b) “o que é *o ser para o um*, isto é, qual é a definição dele (*ti esti to heni einai kai tis autou logos*)”, Aristóteles constrói um exemplo em que essa distinção (muito próxima da

moderna distinção entre conotação e denotação¹⁶) se torna patente. Contudo, ao fazê-lo, Aristóteles não se vale da noção de *hen*, mas sim da noção de *stoicheion*, presumindo, ao que tudo indica, que a noção de elemento seja de mesma ordem que a noção de *hen*, de modo que pudesse ser empregada de maneira perfeitamente eficaz no exemplo em questão, a ponto de esclarecer o comportamento semântico da noção de *hen* – noção que, mais do que qualquer outra, detém o interesse de Aristóteles no contexto em questão.

Essa leitura se confirma mais ao final da passagem, quando Aristóteles deixa claro que esse comportamento semântico, exemplificado por meio da noção de elemento, também vale para a noção de *hen*. Ao propor essa equivalência entre o comportamento semântico da noção de elemento e o da noção de *hen*, Aristóteles ainda acrescenta outras noções à lista: “É deste modo também a respeito de ‘causa’, ‘um’ e todos os demais itens desse tipo” (1052b 14–15). Assim, embora ainda não tenhamos especificado os detalhes desse comportamento semântico que funda a lista de conceitos pressuposta na referida passagem de *Iota* 1, podemos ao menos descrever essa passagem como um trecho no qual Aristóteles dá claros sinais de conceber essa lista de conceitos, e, ao recorrer ao exemplo da noção de elemento, se esforça por esclarecer o comportamento semântico que acomete todos os conceitos da lista e, em especial, a noção de *hen*.

A julgar pelas noções mencionadas no trecho em questão (1052b 1–19), podemos imaginar que Aristóteles tenha em mente uma lista de conceitos que podem ser descritos como transcategoriais ou transdepartamentais, no sentido de que podem ser empregados em

¹⁶ Conferir Ross (1953 p. 282), Stokes (1971, p. 12) e Centrone (2005, p. 50).

domínios de objetos que nada têm necessariamente em comum entre si¹⁷. De fato, “elemento”, “causa” e “um” são conceitos que não têm as suas fronteiras de atuação restritas a uma única categoria de entes. Com efeito, Aristóteles chega a ser explícito sobre o caráter transdepartamental das noções de elemento e de causa, ao dizer o seguinte: “E o elemento é distinto em um domínio respectivamente distinto, assim como é distinta em um domínio respectivamente distinto a causa primeira que propicia movimento” (1070b 22ss.). Nesse sentido, a noção de *hen* (ao lado da noção de *on*) é emblemática, por se tratar de uma noção cuja atuação perpassa todas as categorias de entes e, segundo nos diz Aristóteles, “não se restringe a nenhuma (isto é, não se restringe ao *o que é*, nem ao *qual*, mas comporta-se semelhantemente ao *ente*” (1054a 13–16). Ora, na medida em que não têm nenhuma ligação indissociável com esta ou com aquela categoria de realidades, esses conceitos, de ordem transcategorial, se tornam incapazes de captar a natureza de qualquer coisa que seja. Com efeito, se um conceito dessa ordem possuísse como marca algo que captasse a natureza dos entes de uma dada categoria, ao ser empregado em uma categoria diversa, tal conceito levaria consigo essa marca e a ligaria às realidades de outra categoria, de modo que seria preciso admitir que categorias distintas de realidades compartilham uma natureza comum, demarcada pela atuação do referido conceito transcategorial em ambos os domínios. E se estendermos esse quadro à noção de *ente*, supondo-a desempenhar o papel de tal conceito, seria preciso admitir que, em última instância, todas as coisas

¹⁷ Conferir Halper (2009, p. 66), o qual, entre outras coisas, diz o seguinte: “The definition of cause, necessary, or genus is not the formula of an essence because things that are called ‘cause’, ‘necessary’, ‘genus’, or by any of the other terms, whose many ways of being said book Δ lays out, fall under more than one categorial genus and, therefore, can have no real essence. That is why they are treated by metaphysics rather than any of the special sciences”.

compartilham uma mesma natureza, a saber, aquela especificada pela noção de *ente*, dado que tal conceito tem seu domínio de atuação estendido sobre *todas* as categorias e sobre *todos* os entes, sem restrição. No entanto, já é bem sabido que, para Aristóteles, essa possibilidade é inaceitável, e o é por várias razões. Para exemplificar, basta lembrar que “[...] à parte das essências e das demais categorias, não há nada comum [...]” (1070b 1–2), fato que inviabiliza qualquer tentativa de conceber uma natureza comum, de ordem transcategorial.

Esses conceitos transcategoriais não especificam de modo completo a natureza de nenhum gênero de entidades, em nenhuma categoria. Pode-se dizer, conseqüentemente, que eles não são capazes de, por si mesmos, se referir a objetos determinados: não é possível especificar nenhum *denotatum* cuja natureza fosse exaurida tão somente pelo fato de ser causa, por exemplo. Podemos especificar um *denotatum* do termo causa na medida em que a coisa que vier a ser reconhecida e denominada como “causa” for também outra coisa, por sua própria natureza¹⁸.

Nessa mesma linha, podemos interpretar o pronunciamento de Aristóteles, em *Iota 1* (1052b 1–19), como sendo mais ou menos o seguinte: de certo modo, é legítimo propor que “o fogo é elemento”, mas, de outro modo, não o é. Pois bem, é legítimo propor que “o

¹⁸ Para interpretação semelhante, ver Angioni (2007, p. 50–54), que propõe essa mesma incapacidade de explicitar a natureza de seus *denotata* para o termo “matéria”: “Ao propor essas distinções sobre os termos “elemento” e “causa”, Aristóteles tem em vista elucidar a semântica do termo “um”, mas podemos perfeitamente dizer que a mesma situação aplica-se também ao termo “matéria”. Tal como os termos “elemento” e “causa”, o termo “matéria” não designa uma coisa. Não há coisa alguma cuja essência consistisse apenas em ser matéria, ou seja, não há coisa alguma que, ao ser matéria, não seja também outra coisa, especificada por propriedades essenciais que não dependem da propriedade de ser matéria. Ser matéria consiste em uma função, que será exercida por algum item em relação a outro” (*Idem*, p. 54).

fogo é elemento” no sentido de que o corpo simples denominado “fogo”, na medida em que desempenha a função de constituinte material de uma outra realidade, satisfaz a descrição transcategorial que está associada ao conceito de elemento, ou ainda, satisfaz a descrição que está *mais próxima do nome* (*mallon eggus tòi onomati*) “elemento”, qual seja, a de *natureza a partir da qual algo se constitui* (1052b 12–14)¹⁹. No entanto, na medida em que tal descrição, de ordem transcategorial, é incapaz de captar a natureza de qualquer coisa que seja – precisamente porque nada pode ser essencialmente caracterizado como “natureza (realidade) a partir da qual algo se constitui” – já não é legítimo propor que “o fogo é elemento”. É bom lembrar que esse comportamento semântico não é exclusividade do conceito de elemento, mas perpassa toda a lista de conceitos à qual Aristóteles alude no trecho em questão. Por isso, tal como já adiantamos, Aristóteles dirá,

¹⁹ Halper (2009, p. 71) parece entender que a expressão “*mais próximo do nome* (*mallon eggus tòi onomati*)” pretende marcar o fato de que os termos metafísicos ou transdepartamentais, na verdade, não possuem essências propriamente ditas, mas apenas descrições incapazes de captar a natureza de qualquer coisa que seja. Segundo Halper, “The terms that he [*sc.* Aristotle] explores extend beyond a single categorial genus and, therefore, can signify no real essence; [...] the essence in respect of which a metaphysical term is said of things is not a real categorial essence but ‘closer to a word’”. Embora esteja de acordo com esse fato, não vejo a necessidade de localizá-lo na referida expressão. Com efeito, na leitura que proponho, a expressão “*mais próximo do nome* (*mállon eggus tòi onomati*)” tem por função apenas apontar uma direção oposta àquela das “coisas que se dizem *elemento*”, a saber, a direção da definição do termo “elemento”. Assim, o modo de ser elemento que *está mais próximo do nome* “elemento” será precisamente aquele que aparece na descrição transcategorial do conceito de elemento, qual seja, “ser constituinte material de algo”. Esse modo está em oposição àquele que é executado pelo fogo e que está, digamos, “mais afastado do nome” e “mais próximo da capacidade do nome (*mállon eggys tòi dynamei*)” – modo que não é explicitado na passagem em questão, mas que presumo ser aquilo a que Aristóteles pretendia fazer alusão ao declarar que “o fogo é elemento como *uma certa coisa e natureza* (*hôs pragma ti kai physis*)” (1052b 12), como se o modo pelo qual o fogo desempenhasse a função de constituinte imanente de algo fosse compreendido como um dos vários *modos de ser elemento*. Para outra interpretação, ver Angioni, 2007, p. 50–54.

ao final da passagem, que “é deste mesmo modo também a respeito de ‘causa’, ‘um’ e todos os demais itens desse tipo” (1052b 14–15). Por analogia, nada que é descrito como causa recebe tal caracterização de modo essencial, bem como nada que é descrito como *to hen* recebe tal caracterização de modo essencial. Em outras palavras, não existe coisa alguma que possa ser caracterizada essencialmente como “elemento”, “causa”, “ente”, “um”, etc., porque todas as coisas às quais tais noções se aplicam são também *outras naturezas*.

O papel exato da semântica de tais conceitos no enfrentamento da *Décima Primeira Aporia* ainda será retomado e mais bem explorado adiante. Agora, porém, quero examinar como essa lista de termos pode estar relacionada com o contraste entre *ousialidade* e *universalidade*, que é evocado na segunda parte de *Iota 2* (1053b 16–21) e que é discutido nos capítulos 13–16 de *Metafísica Zeta*. Para tanto, o texto que nos interessa nessa etapa é *Zeta 16*, 1040b 16–24:

ἐπεὶ δὲ τὸ ἐν λέγεται ὥσπερ καὶ τὸ ὄν, καὶ ἡ οὐσία ἢ τοῦ ἐνὸς μία, καὶ ὧν μία ἀριθμῶ ἐν ἀριθμῶ, φανερόν ὅτι οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων, ὥσπερ οὔτε τὸ στοιχείω εἶναι ἢ ἀρχῇ· ἀλλὰ ζητοῦμεν τίς οὖν ἢ ἀρχή, ἵνα εἰς γνωριμώτερον ἀναγάγωμεν. μᾶλλον μὲν οὖν τούτων οὐσία τὸ ὄν καὶ ἐν ἢ ἢ τε ἀρχή καὶ στοιχείον καὶ τὸ αἴτιον, οὔπω δὲ οὐδὲ ταῦτα, εἴπερ μηδ’ ἄλλο κοινὸν μηδὲν οὐσία· οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ’ ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὗ ἐστὶν οὐσία.

Visto que o *Um* se diz tal como o *Ente*, e dado que a essência do *Um* é uma (e são numericamente uma as coisas cuja essência é numericamente uma), é evidente que nem o *Um* nem o *Ente* podem ser essência das coisas, tal como tampouco o podem o *ser para elemento* e o *ser para princípio*. (Ora, investigamos qual é porventura o princípio, a fim de

que nos reportemos a algo mais familiar). Assim, destas coisas, o *Ente* e o *Um* seriam mais essência do que o seriam *princípio*, *elemento* e a *causa*; porém, nem mesmo aqueles são essência, uma vez que nenhum outro comum é essência, pois a essência não se atribui a coisa alguma, a não ser a ela própria e àquilo que a possui, àquilo de que é essência.

A exemplo do que ocorre em *Iota* 2 (1053b 16–21), também aqui Aristóteles declara que o *Um* e o *Ente* não podem ser *ousiai*. Porém, nessa passagem de *Zeta* 16, a noção de *ousia* vem acompanhada de um complemento genitivo (*tôn pragmatôn*): não se trata, portanto, simplesmente da impossibilidade de ser substância, mas da impossibilidade de ser *essência das coisas*²⁰. Nesse caso, Aristóteles parece negar que o *Ente* e o *Um* sejam essências das coisas, ou seja, que o *Ente* e o *Um* sejam noções aptas a captar a natureza essencial de qualquer coisa que seja.

Outro detalhe para observar nessa passagem diz respeito ao fato de que, tal como pudemos constatar em *Iota* 1 (1052b 1–19), Aristóteles parece pressupor, também em *Zeta* 16 (1040b 16–24), a mesma lista de conceitos transcategoriais²¹. Com efeito, em ambas as passagens, Aristóteles menciona as noções de “elemento”, “causa”, “um” e “ente”, as quais perfazem uma lista que, em *Zeta* 16, ainda ganha um novo membro, a noção de “princípio”. Assim, ao que parece, em *Zeta* 16 (1040b 16–24), estamos diante da mesma lista de conceitos transcategoriais que é pressuposta em *Iota* 1 (1052b 1–19). Além de pressupor a mesma lista de conceitos, Aristóteles ainda se revela interessado em estender a mesma inaptidão ao papel de *essência das coisas*, atribuída às noções de *Ente* e de *Um*, aos

²⁰ A possibilidade de tomar o complemento genitivo como *partitivo*, gerando a tradução “substância, entre os entes”, não se coaduna ao contexto. Ver Angioni 2008, p. 124-7, sobretudo nota 50.

²¹ Cf. Halper, 2005, p. 141 e Angioni, 2008, p. 123–128.

demais membros da lista de conceitos transcategoriais pressuposta na passagem. De acordo com Aristóteles, “[...] é evidente que nem o *Um* nem o *Ente* podem ser essência das coisas, tal como tampouco o podem *o ser para elemento* e *o ser para princípio*”. Assim, o fato de negar *ousialidade* aos conceitos de “ente” e de “um” está subsumido ao fato de negar *ousialidade* à lista completa de conceitos transcategoriais, de modo que “ente”, “um”, “causa”, “elemento”, “princípio” e demais conceitos desse tipo são todos incapazes de captar a natureza essencial de qualquer coisa que seja²².

Nesse sentido, Aristóteles parece conceber essa lista de noções transcategoriais como um conjunto de conceitos que, por não terem o seu domínio de aplicação circunscrito a uma única categoria de entes e, em decorrência, serem inaptos a captar a natureza de qualquer coisa que seja, acabam por se revelar incapazes de desempenhar o papel de *essência das coisas* (*ousian tôn pragmatôn*). Em outras palavras, as definições ou descrições transcategoriais desses conceitos (“*a essência do um*”, “*o ser para elemento*”, “*o ser para princípio*”, etc.) são completamente estéreis quanto à explicitação das características que protagonizam a realidade de qualquer entidade que seja, a ponto de ficarem impossibilitadas de desempenhar o papel de essência de qualquer coisa. Diante desse cenário, podemos dizer que nenhum conceito transcategorial é capaz de explicitar a essência de algo, ou ainda, de maneira mais compactada, podemos dizer que *nenhum transcategorial é essência*. A proximidade desse resultado com a tese de que *nenhum universal é ousia* merece alguma atenção.

²² Cf. Angioni, 2008, p. 125.

De fato, a referida passagem de *Zeta* 16 (1040b 16–24) parece até mesmo reapresentar, em versão resumida, o principal argumento de *Zeta* 13 (1038b 9–15) contra a universalidade das *ousiai*²³. Em *Zeta* 16, Aristóteles propõe a inaptidão das noções de *Ente* e de *Um* em desempenhar o papel de *essência das coisas* e se mostra interessado em estender essa inaptidão sobre toda a lista de conceitos transcategoriais: “[...] é evidente que nem o *Um* nem o *Ente* podem ser essência das coisas, tal como tampouco o podem o *ser para elemento* e o *ser para princípio*”. Esse resultado se segue, principalmente, de uma tese que também é assumida em *Zeta* 13, a saber, a de que *unidade por essência acarreta em unidade por número*: “Visto que o *Um* se diz tal como o *Ente*, e dado que a essência do *Um* é uma (e são numericamente uma as coisas cuja essência é numericamente uma), é evidente que...”. Essa tese é recuperada ao final da passagem, em trecho no qual a noção de *comum (koinon)* também aparece e se articula com ela: “[...] nenhum outro comum é essência, pois a essência não se atribui a coisa alguma, a não ser a ela própria e àquilo que a possui, àquilo de que é essência”.

Pois bem, se essa leitura for correta, estaremos em condições de reformular o pronunciamento de Aristóteles, em *Zeta* 16 (1040b 16–24), nos seguintes termos: na medida em que (i) as coisas que possuem uma mesma essência (*uma essência numericamente uma*) são essencialmente uma mesma coisa (*são numericamente uma*), (ii) os conceitos transcategoriais se vêem impossibilitados de desempenhar a função de *essência das coisas (ousian tôn pragmatôn)* das quais se predicam, precisamente porque (iii) o domínio de aplicação de conceitos transcategoriais não é restrito a nenhuma

²³ Cf. Angioni, 2008, p. 124–127.

categoria de realidade, mas é *comum* (*koinon*) a categorias distintas, de modo que, (iv) se tais conceitos pudessem desempenhar a função de *essência de algo*, então, (v) realidades de categorias distintas seriam uma mesma coisa (seriam *uma mesma coisa por número*), o que traz como consequência algo a ser evitado.

O preço dessa leitura repousa na noção de unidade numérica, que já não poderá ser entendida como equivalente à unidade individual das entidades particulares²⁴, e deverá ser concebida como uma unidade *por pluralidade* (ou *por número*). Assim, a tese de que *unidade essencial* acarreta em *unidade numérica*, à qual Aristóteles alude no referido trecho de *Zeta* 16, também deverá ser pensada em outros termos, a saber, nos seguintes termos: as coisas que possuem uma mesma descrição essencial são essencialmente uma mesma coisa; todos os animais, por exemplo, possuem uma mesma descrição essencial; assim, todos os animais são uma mesma coisa (*por pluralidade* ou *por número*), ou seja, todos são fundamentalmente uma única e mesma coisa, qual seja, animal – de modo que *animal* passe a ser a coisa única que todos os animais são essencialmente; nesse sentido, podemos dizer que Sócrates, Platão e Aristóteles são uma única e mesma coisa, no sentido de que cada um deles é essencialmente homem. Os conceitos transcategorias sobre os quais

²⁴ Para interpretação que compreende essa unidade numérica como equivalente à unidade individual das entidades particulares, conferir Halper (2005, p. 1), que reconstitui o argumento de *Zeta* 16 nos seguintes termos: “Let us suppose that the one were na *ousia*. Then, by the principle asserted here, the things of which the one is the *ousia* would themselves be one in number. If the one were an *ousia*, it would be the *ousia* of all things. Then the *ousia* of all things would be one in number, namely, the single entity, the one; and all things would be numerically one. *Reduction ad absurdum*. Hence, the one is not an *ousia*”. Essa reconstituição oscila entre dois sentidos de *ousia*, o sentido categorial, de substância, e o transcategorial, de essência, oscilação que considero mais incômoda do que conceber a unidade numérica de modo independente da unidade individual das entidades particulares, concepção que veremos a seguir.

Aristóteles mostra interesse em *Zeta* 16, precisamente por serem transcategoriais, trazem dificuldades quando são pensados como essências das coisas (*ousian tón pragmatôn*). Com efeito, se um conceito transcategorial, como “ente”, por exemplo, fosse capaz de desempenhar a função de *essência das coisas* (*ousian tón pragmatôn*), então, todas as coisas seriam essencialmente uma mesma coisa, a saber, *ente* – o que colapsa com as distinções categoriais propostas por Aristóteles e, portanto, figura como consequência indesejada e como resultado a ser evitado. Em suma, enquanto uma noção capaz de captar a essência de algo “[...] não se atribui a coisa alguma, a não ser a ela própria e àquilo que a possui, àquilo de que é essência”, uma noção de tipo *comum* (a diferentes categorias), tal como o são “ente”, “um”, “elemento”, “causa”, “princípio”, etc., se atribuem (apenas) a coisas das quais não são características essenciais. Daí Aristóteles se interessar por estender a inaptidão ao papel de essência das coisas (*ousian tón pragmatôn*), constatada nas noções de *Ente* e *Um*, sobre toda a lista de princípios transcategoriais que é pressuposta em *Zeta* 16 (1040b 16–24).

Em *Zeta* 13 (1038b 9–15), texto em que Aristóteles se dispõe a argumentar em favor da tese de que *nenhum universal é ousia*, embora não tenhamos um sinal claro de que a lista de princípios transcategoriais que é pressuposta em *Zeta* 16 (1040b 16–24) e *Iota* 1 (1052b 1–19) já esteja presente, podemos ao menos suspeitar de que isso aconteça. De fato, a exemplo do que ocorre em *Zeta* 16, o referido trecho de *Zeta* 13 também parece envolver a tese de que *unidade essencial acarreta unidade por número* (ou *por pluralidade*). No entanto, na formulação de *Zeta* 13, não aparece a expressão “por pluralidade” ou “por

número” (*arithmôî*), a qual se faz presente em *Zeta* 16. Com efeito, em *Zeta* 13 (1038b 14–15), Aristóteles formula a referida tese nos seguintes termos:

ὥν γὰρ μία ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἓν, καὶ αὐτὰ ἓν.

[...] as coisas cuja essência (isto é, cujo ‘aquilo que o ser é’) é uma, são também elas próprias uma.

Em *Zeta* 16 (1040b 17), é bom lembrar, o texto é o seguinte:

ἐπεὶ [...] ἡ οὐσία ἡ τοῦ ἐνὸς μία, καὶ ὥν μία ἀριθμῶ ἓν ἀριθμῶ [...].

[...] dado que a essência do *Um* é uma (e são numericamente uma as coisas cuja essência é numericamente uma) [...].

Ao que parece, ambos os textos fazem alusão à mesma tese. Em *Zeta* 16, Aristóteles recorre a essa tese para justificar a impossibilidade de noções tais quais *Ente* e *Um* – bem como *causa*, *elemento*, *princípio* e demais noções *comuns* (*koinon*) – desempenharem a função de *essência das coisas* (*ousian tôn pragmatôn*). Já em *Zeta* 13, Aristóteles recorre a essa tese para justificar a impossibilidade de noções *universais* (*katholou*), ou ainda, de noções *comuns* (*koinon*) desempenharem a função de *essência das coisas* (*ousia* + *genitivo*, *ousia hekastou*)²⁵. Ora, se *Zeta* 16 (1040b 16–24) recupera e apresenta de maneira compacta o argumento de *Zeta* 13 (1038b 9–15) – o que, de fato, parece ocorrer – então, é de se imaginar que, já em *Zeta* 13, Aristóteles tinha por interesse negar aos princípios transcategoriais a capacidade de desempenhar a função de *essência de algo*, precisamente porque tais princípios, pela própria natureza deles (*pephyken*), são *comuns* (*koinon*) a diferentes categorias de realidades, razão pela qual são incapazes de explicitar a

²⁵ Cf. Wedin, 2000, p. 363-5, Menn, 2001, p. 120 e Angioni, 2008, p. 49-59.

essência de qualquer coisa que seja, pelo simples fato de que as descrições essenciais não podem ser descrições transcategoriais.

Essa leitura, que concebe os universais como (preponderantemente) conceitos transcategoriais, parece funcionar razoavelmente bem, mesmo diante do segundo argumento de Aristóteles contra a *ousialidade* dos *universais* (1038b 15–16)²⁶. De acordo com Aristóteles: “denomina-se essência aquilo que *não se afirma de algo subjacente*, ao passo que o universal *sempre se afirma de algo subjacente*” (*eti ousia legetai to mê kath’ hypokeimenou, to de katholou kath’ hypokeimenou tinos legetai aeî*). Através desse pronunciamento, Aristóteles pode querer dizer que, quanto ao desempenho eficaz do papel de princípio, um universal comum (ou transcategorial) dependerá da consideração de realidades protagonizadas por características *fundamentalmente* heterogêneas em relação àquelas especificadas pela descrição transcategorial do universal. Em contrapartida, um conceito capaz de explicitar a natureza essencial de algo desempenha o papel de princípio sem depender de nenhuma realidade que lhe seja fundamentalmente heterogênea.

Como exercício interpretativo, pode valer a pena retomar o exemplo de *Iota 1* (1052b 1–19), envolvendo “fogo” e “elemento”, e tentar compreendê-lo nos termos de *Zeta 13* (1038b 15–16). Poderíamos começar dizendo que o conceito de elemento só é devidamente concebido como princípio na medida em que denota uma *outra natureza* (por

²⁶ Convém esclarecer que não tenho a pretensão de equalizar universalidade e transcategorialidade no contexto de *Zeta 13–16*, mas apenas a de propor como alternativa de enfrentamento da problemática tese de que *nenhum universal é ousia* um caminho diferente de abordá-la, tendo em vista explicar o curioso interesse de Aristóteles na lista de conceitos transcategoriais, tal como ocorre em 1040b 16–24, bem como o segundo argumento formulado por Aristóteles em *Zeta 13*, contra a *ousialidade* dos universais (1038b 15ss.).

exemplo, *fogo*), protagonizada por características fundamentalmente distintas daquelas encerradas na descrição transcategorial de “elemento”, natureza que, esta sim, *constitui materialmente outra coisa* (e não o *elemento em si mesmo*) e confere à noção de elemento, de maneira indireta, o título de *princípio constituinte de algo*. Nesse sentido, para ser princípio, a noção de elemento depende de uma *outra natureza* que satisfaça a descrição transcategorial do conceito de elemento, natureza que, no exemplo de *Iota 1* (1052b 1–19), é o fogo. De fato, desprovido dessa função constitutiva de algo, o fogo já não satisfaz a descrição transcategorial de “princípio constituinte de tal e tal coisa”, e, portanto, já não é elemento de coisa alguma, ou seja, já não é um *denotatum* do conceito de elemento. Por sua vez, tampouco a noção de elemento ainda será um princípio, dado que só pode ser um princípio na medida em que denota uma *outra natureza*, que satisfaça a descrição de *constituente material de tal e tal coisa*. Esse raciocínio poderia ser adaptado para os demais membros da lista de conceitos transcategoriais, de modo que, finalmente, poderíamos concluir que os termos transcategoriais “ente”, “um”, “elemento”, “causa”, “princípio”, etc., para falar nos termos de *Zeta 13*, *se afirmam de algo subjacente*, no sentido de que, para serem adequadamente designados como princípios, exigem que realidades protagonizadas por características fundamentalmente distintas daquelas conotadas por eles satisfaçam as descrições transcategoriais que definem as noções consideradas como princípios²⁷.

Mas o que tudo isso tem a ver com a *Aporia 11*? Parece-me que a posição dos *Estudiosos da Natureza*, na qual os princípios são concebidos como *algo distinto*, ou ainda, como uma

²⁷ Cf. Angioni 2008, p. 124-5.

outra natureza subjacente, é precisamente aquela em que os princípios só são adequadamente concebidos como princípios quando são pensados como noções dependentes de realidades protagonizadas por características fundamentalmente heterogêneas em relação àquelas especificadas pelas descrições transcategoriais que estão associadas a tais noções. Em contrapartida, a posição Pitagórico-Platônica é aquela na qual os princípios são concebidos como tal na medida em que são pensados como noções completamente independentes de qualquer outra realidade. Nesse caso, o confronto envolvido na *Aporia 11*, apesar de assumir os conceitos de *Ente* e de *Um* como noções principais a serem debatidas, poderia ser interpretado como uma disputa entre dois modos de conceber, não apenas o *Ente* e o *Um*, mas os princípios em geral – ou seja, poderia ser interpretado como dois modos de conceber como princípios as noções de “ente”, “um”, “elemento”, “causa”, etc.

Sob essa leitura, podemos perguntar de que modo devemos conceber a noção de princípio e outras equivalentes: (i) como se a noção de princípio *em si mesma* fosse uma noção que independe de qualquer outra realidade para ser adequadamente considerada princípio *de algo determinado*, ou (ii) como se a noção de princípio devesse, em cada contexto, ser reinterpretada *como outra natureza*, ou melhor, como uma noção que depende de realidades protagonizadas por características fundamentalmente distintas daquelas encerradas nas descrições transcategoriais que lhes estão associadas. Ao interpretarmos *Iota 2*, veremos que a posição de Aristóteles consiste precisamente no abandono do novo modo de conceber os princípios, introduzido pelos Pitagóricos e endossado por Platão, e no

retorno ao modo pelo qual os *Physiologoi* concebiam os princípios, a saber, como noções que dependem de *outras naturezas* para cumprirem a função de princípio.

2.3 A POSIÇÃO DE ARISTÓTELES

Ao reconstituir a *Décima Primeira Aporia*, pudemos ver que, de certo modo, ela pressupõe todo o itinerário percorrido pela filosofia grega, desde a propositura da *Água*, por parte de Tales, ao título de *Um* entre os princípios, até a filosofia de Platão, na qual o *Um em si mesmo* é pensado como princípio dos entes. De fato, a *Aporia 11* está fundada na divisão de todo esse itinerário a partir da novidade introduzida pelos Pitagóricos, que abandonaram o modo pelo qual os *Estudiosos da Natureza* pensavam os princípios – a saber, como dependentes de uma *outra natureza* para serem adequadamente concebidos como princípios – e passaram a concebê-los *em si mesmos* como princípios, ou seja, como noções independentes de qualquer outra realidade no que diz respeito ao desempenho do papel de princípio dos entes. Na primeira parte de *Iota 2* (1053b 9–16), Aristóteles rivaliza justamente esses dois modos de conceber os princípios (em especial, *Ente* e *Um*).

Já sabemos que Aristóteles não tem nenhum apreço pelo modo Pitagórico-Platônico de conceber os princípios. De fato, basta considerar a segunda parte de *Iota 2* (1053b 16–24) para ver que Aristóteles não demora nada para desqualificar a posição Pitagórico-Platônica, recorrendo, para tanto, ao contraste entre *universalidade* e *ousialidade*. De acordo com Aristóteles, (i) *nenhum universal pode ser ousia* e (ii) *o Um (tal como o Ente) é universal*, de modo que, (iii) *o Um (tal como o Ente) não pode ser ousia*.

Esse quadro sugere que Aristóteles deve ter endossado o modo pelo qual os *Estudiosos da Natureza* concebiam os princípios. Com efeito, se os dois modos de conceber os princípios, rivalizados na *Aporia 11*, são incompatíveis entre si, a ponto de a aceitação de um deles implicar na inevitável recusa do outro – como parece ser o caso – então, ao refutar um deles, a saber, o modo Pitagórico-Platônico (1053b 16–24), Aristóteles sinaliza que sua própria posição diante da *Aporia 11*, se não for equivalente, está ao menos mais próxima daquela dos *Estudiosos da Natureza*. Outro detalhe que ajuda a encaminhar esse desfecho é o fato de não haver, em *Iota 2*, nenhum sinal de que Aristóteles tenha rejeitado algum pressuposto do qual depende a própria aporia, o que indica que Aristóteles não a tratou como um pseudo-problema.

No entanto, a confirmação de que Aristóteles, de fato, endossou (ao menos em parte) a posição dos *Estudiosos da Natureza*, depende da construção de uma interpretação para a terceira parte de *Iota 2* (1053b 24–1054a 13), na qual se expõe a posição propriamente aristotélica diante do referido impasse. Ao interpretar essa longa passagem, esperamos constatar de que modo a posição aristotélica, por um lado, ainda reverbera a perspectiva dos *Estudiosos da Natureza*, e, por outro, contrasta com aquela inaugurada pelos Pitagóricos e endossada por Platão. Traçando com sucesso esse percurso, poderemos oferecer uma interpretação consistente com a reconstituição da *Aporia 11* que temos proposto até aqui. Enfim, sem mais delongas, vejamos que caminhos Aristóteles procura seguir logo após refutar a posição Pitagórico-Platônica. Eis o texto (1053b 24–1054a 13):

ἔτι δ' ὁμοίως ἐπὶ πάντων ἀναγκαῖον ἔχειν· λέγεται δ' ἰσαχῶς τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν· ὥστ'
ἐπεὶ περ ἐν τοῖς ποιοῖς ἐστὶ τι τὸ ἐν καὶ τις φύσις, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ποσοῖς, δῆλον

ὅτι καὶ ὅλως ζητητέον τί τὸ ἐν, ὥσπερ καὶ τί τὸ ὄν, ὡς οὐχ ἱκανὸν ὅτι τοῦτο αὐτὸ ἡ φύσις αὐτοῦ. ἀλλὰ μὴν ἐν γε χρώμασιν ἐστὶ τὸ ἐν χρῶμα, οἷον τὸ λευκόν, εἴτα τὰ ἄλλα ἐκ τούτου καὶ τοῦ μέλανος φαίνεται γιγνόμενα, τὸ δὲ μέλαν στέρησις λευκοῦ ὥσπερ καὶ φωτὸς σκότος [τοῦτο δ' ἐστὶ στέρησις φωτός]. ὥστε εἰ τὰ ὄντα ἦν χρώματα, ἦν ἂν ἀριθμὸς τις τὰ ὄντα, ἀλλὰ τίνων; δηλὸν δὴ ὅτι χρωμάτων, καὶ τὸ ἐν ἧ ἂν τι ἐν, οἷον τὸ λευκόν. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ μέλη τὰ ὄντα ἦν, ἀριθμὸς ἂν ἦν, διέσεων μέντοι, ἀλλ' οὐκ ἀριθμὸς ἡ οὐσία αὐτῶν· καὶ τὸ ἐν ἦν τι οὐ ἡ οὐσία οὐ τὸ ἐν ἀλλὰ δίεσις. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν φθόγγων στοικείων ἂν ἦν τὰ ὄντα ἀριθμὸς, καὶ τὸ ἐν στοιχεῖον φωνῇεν. καὶ εἰ σχήματα εὐθύγραμμα, σχημάτων ἂν ἦν ἀριθμὸς, καὶ τὸ ἐν τὸ τρίγωνον. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων γενῶν, ὥστ' εἴπερ καὶ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τοῖς ποιοῖς καὶ ἐν τοῖς ποσοῖς καὶ κινήσει ἀριθμῶν ὄντων καὶ ἐνός τινος ἐν ἅπασιν ὃ τε ἀριθμὸς τινῶν καὶ τὸ ἐν τι ἐν, ἀλλ' οὐχὶ τοῦτο αὐτὸ ἡ οὐσία, καὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν ἀνάγκη ὡσαύτως ἔχειν· ὁμοίως γὰρ ἔχει ἐπὶ πάντων. — ὅτι μὲν οὖν τὸ ἐν ἐν ἅπαντι γένει ἐστὶ τις φύσις, καὶ οὐδενὸς τοῦτό γ' αὐτὸ ἡ φύσις τὸ ἐν, φανερόν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν χρώμασι χρῶμα ἐν ζητητέον αὐτὸ τὸ ἐν, οὕτω καὶ ἐν οὐσίᾳ οὐσίαν μίαν αὐτὸ τὸ ἐν·

Além do mais, *é necessário que se dê semelhantemente em todos os casos*. O *Ente* e o *Um* se dizem em um número igual de maneiras. Por conseguinte, dado que, no domínio das qualidades, o *Um* é algo, isto é, *uma certa natureza*, e semelhantemente também no domínio das quantidades, é evidente que, em todos os casos, é preciso procurar *que coisa é o Um*, assim como *que coisa é o Ente*, pois não é suficiente dizer que *ele em si mesmo* é a natureza dele. Com efeito, no domínio das cores, o *Um* é uma cor, qual seja, o branco, e, então, é manifesto que a partir dele e do negro as demais cores se geram, e o negro é privação do branco, assim como a treva é privação da luz. Por conseguinte, se os entes fossem cores, os entes seriam um número; mas um número de quê? Ora, é evidente que seriam de cores, assim como o *Um* seria *um certo Um*, a saber, o branco. Semelhantemente, se os entes fossem frases musicais, seriam um número, certamente, de semitons; no

entanto, a essência deles não seria “número”; e o *Um* seria algo cuja essência não é o *Um*, mas sim semitom. Semelhantemente também no caso dos sons articulados: os entes seriam um número de letras, e o *Um* seria letra vogal. Se os entes fossem figuras retilíneas, seriam um número de figuras, e o *Um* seria o triângulo. É o mesmo argumento também nos demais gêneros. Por conseguinte, se, não apenas no domínio das afecções, mas também no domínio das qualidades, das quantidades, do movimento, havendo números e havendo *um certo Um*, em todos esses casos o número é número *de certas coisas* e o *Um* é *um certo Um*, mas não é *ele em si mesmo* que é a essência, *é necessário que também no caso das essências seja do mesmo modo, pois se dá semelhantemente em todos os casos*. Portanto, é evidente que o *Um*, em todos os gêneros, é *uma certa natureza*, e que de coisa alguma a natureza é *ele em si mesmo*, o *Um*; pelo contrário, tal como, no domínio das cores, deve-se buscar o próprio *Um* como uma cor, *assim também entre as essências se deve buscar o próprio Um como uma essência*.

Nessa longa passagem, Aristóteles não apenas revela vários pressupostos de sua *henologia*, mas também se mostra particularmente interessado em um desfecho que diz respeito à maneira pela qual se deve buscar (*zêtein*) o *Um* no domínio das essências. De fato, já no início da passagem, podemos constatar que Aristóteles parte de um pronunciamento de teor generalizante: “[...] é necessário que se dê semelhantemente em todos os casos” (1053b 24). Ao final da passagem, é possível vislumbrar mais claramente o papel desse pronunciamento generalizante no argumento formulado por Aristóteles: “[...] é necessário que também no caso das essências seja do mesmo modo, pois se dá semelhantemente em todos os casos” (1054a 8–9). Por fim, poucas linhas adiante, Aristóteles ainda reforça a conclusão a que pretende chegar: “[...] assim também entre as essências se deve buscar o próprio *Um* como uma essência” (1054a 12–13).

Ao que tudo indica, o interesse principal de Aristóteles, na referida passagem (1053b 24–1054a 13), consiste em apontar a necessidade de implementar também no domínio das essências o mesmo procedimento de busca do *Um* que já é implementado nos demais domínios de entes “[...] pois se dá semelhantemente em todos os casos” (1054a 9), o que já nos indica que, para Aristóteles, há um mesmo procedimento de busca e localização do *Um* em todos os domínios de realidades. Para atingir esse interesse geral, Aristóteles recorre a vários exemplos que pressupõem a própria noção de *Um*, bem como uma noção que lhe é correlata, a noção de *número* (*arithmos*). Nesse contexto, Aristóteles faz uso da noção de número para denotar multiplicidades (ou pluralidades) homogêneas de entes. De fato, no domínio das cores, os entes são descritos como *um número de cores*, no domínio das frases musicais, os entes são *um número de semitons*, no domínio dos sons articulados, os entes são *um número de letras*, no domínio das figuras retilíneas, os entes são *um número de figuras retilíneas*, e assim por diante. Por sua vez, a noção de *Um* tem um uso correlato àquele da noção de número, no sentido de que, em cada domínio de entes, aquilo que é denotado por cada uma dessas noções é algo cuja natureza é peculiar ao domínio em questão. Tais noções se distinguem entre si na medida em que a noção de número denota uma multiplicidade homogênea de entes, ao passo que a noção de *Um* denota um membro preciso dessa multiplicidade, um membro que tem primazia sobre os demais e, por isso mesmo, recebe o título de *Um*. Assim, no domínio das cores, a multiplicidade (*arithmos*) é uma multiplicidade de cores, ao passo que o *Um* é uma cor, a saber, a cor branca; no domínio das figuras retilíneas, a multiplicidade é uma multiplicidade de figuras retilíneas, ao passo que o *Um* é uma figura retilínea, o triângulo. Situação análoga se repete em todos

os demais domínios de realidades, inclusive no domínio das essências, que é o domínio a respeito do qual Aristóteles propõe a recomendação de buscar o *Um* como uma essência. Assim, o ponto de Aristóteles, nessa passagem, talvez seja o seguinte: tal como a multiplicidade (*arithmos*), no domínio das essências, é uma multiplicidade *de essências*, também o *Um*, no domínio das essências, na medida em que é um princípio correlato à mencionada multiplicidade, deve ser *uma essência*²⁸.

A partir dos exemplos propostos por Aristóteles, constatamos que, em cada domínio de entes, o *Um* deve denotar algo cuja essência não consiste em ser *Um*, mas em ser outra coisa, por exemplo, cor, letra vogal, figura retilínea, etc. De fato, no domínio dos intervalos musicais, Aristóteles nos diz que o *Um* é algo “cuja essência não é o *Um*, mas sim semitom” (1053b 36–1054a 1), o que faz crer que, apesar de ser um princípio, o *Um* não

²⁸ Nesse sentido, Aristóteles parece se aproximar de Frege (*Fundamentos da Aritmética*, § 29, 45-47), que entende a noção de *um* como dependente de um complemento (que é dado por um conceito-pivô) para ser adequadamente compreendida em uma proposição: de fato, a proposição “x é um” só faz sentido se o termo “um” não for assumido como um predicado completo, mas sim como abreviação de uma expressão de tipo “um F”, tal como “um homem”, “um animal”, “um objeto”, etc. Para Aristóteles, assim como a noção de número só pode ser adequadamente compreendida como número *de certas coisas* (por exemplo, número de cores, número de figuras, número de substâncias, etc.), a noção de *um*, como noção correlata, só pode ser adequadamente compreendida como *um certo um* (por exemplo, *uma cor*, *uma figura*, *uma substância*, etc.). A proximidade entre Aristóteles e Frege, no entanto, não vai muito além disso. Com efeito, apesar de empreender análises semelhantes às de Frege, Aristóteles ainda parece admitir que a noção de *hen* pode figurar como predicado completo em proposições do tipo “a cor branca é um *hen*”, “o triângulo é um *hen*” e “a unidade é um *hen*”, no sentido de que a cor branca é a medida das cores, assim como o triângulo é a medida das figuras retilíneas e a unidade é a medida dos números. Enfim, embora as teses de Frege sejam formuladas em contexto muito distinto, bem como procuram resolver problemática bem diversa, a comparação com Aristóteles é sugestiva, especialmente quando se leva em conta a noção aristotélica de *hen* no domínio dos números (conferir, por exemplo, *Metafísica* Ny 1, contexto em que o termo “*hen*” parece denotar um conceito que atua como unidade de contagem de uma multiplicidade, tal como um conceito-pivô fregeano).

capta a natureza dos entes que integram a multiplicidade que é assumida como domínio correlato. Os exemplos envolvendo o domínio das cores e o domínio das figuras retilíneas vão ainda mais longe e apontam um membro particular, integrante da multiplicidade de entes que é assumida como domínio correlato, como sendo o *Um* naquele domínio. Com efeito, no domínio das cores, afirma Aristóteles, o *Um* é uma cor, precisamente a cor branca, ao passo que, no domínio das figuras retilíneas, o *Um* é uma figura retilínea, qual seja, o triângulo. Assim, aquilo que desempenha o papel de *Um*, em cada multiplicidade (homogênea) de realidades, é precisamente algo que integra essa multiplicidade que é assumida como domínio correlato, ou seja, é um membro dessa multiplicidade, membro que, apesar de receber o título de *Um* no domínio em questão, não se caracteriza essencialmente por *ser Um*. O triângulo é o *Um* no domínio das figuras retilíneas, assim como o branco é o *Um* no domínio das cores, porém, nenhuma dessas coisas pode ser essencialmente caracterizada pela noção de *Um*. Aquilo que desempenha o papel de *Um* em cada domínio só pode ser essencialmente caracterizado *ao ser uma outra coisa*, algo cuja realidade é protagonizada por características de vínculo exclusivo com o domínio que é assumido como multiplicidade correlata. Entre as cores, aquilo que recebe o título de *Um* é algo que é essencialmente cor, entre os intervalos musicais, intervalo musical (o semitom), entre os sons articulados, som articulado, entre as figuras retilíneas, figura retilínea, e assim por diante. Daí Aristóteles concluir que, “[...] assim também entre as essências se deve buscar o próprio *Um* como uma essência” (1054a 12–13)²⁹.

²⁹ Para compreensão diferente dessa exortação de Aristóteles, vale a pena conferir a proposta de Laura Castelli (2010, p. 203), que comenta o seguinte: “According to Aristotle’s prescription, the one must belong to the same genus as the objects with

Não é difícil ver como os pressupostos de Aristóteles, nesse longo argumento (1053b 24–1054a 13), por um lado, reiteram a posição dos *Estudiosos da Natureza*, e, por outro lado, contrastam com a posição dos Pitagóricos e de Platão, corroborando, portanto, a reconstituição e a interpretação que propomos para a *Aporia 11*. Por um lado, na medida em que, em todos os domínios de realidades, aquilo que recebe o título de *Um* é sempre algo que não pode ser essencialmente caracterizado pela noção de *Um* considerada *em si mesma* – tal como a concebiam Pitagóricos e Platão – podemos dizer que não há nenhum domínio de entes no qual o *Um em si mesmo* faça as vezes de princípio dos entes. Assim, Aristóteles se posiciona contrariamente ao modo Pitagórico-Platônico de conceber o *Um* como princípio. Por outro lado, na medida em que aquilo que recebe o título de *Um*, em cada domínio de realidades, é sempre algo cuja essência não consiste em ser *sic et*

reference to which it is the one. Taking into account Aristotle's remarks about unity for knowledge, we could say that the knowledge of each species of substance is based on the knowledge of a principle which is a substance itself and which is determined for each species we consider. For each species this principle is the cause of unity for single individuals belonging to that species and the cause which determines the extension of the species itself (i.e., it determines the belonging of each individual to that particular species). If this reconstruction is correct, then the one in each species of substance is determined by the essence of that species". A dificuldade que encontro nessa proposta diz respeito à aplicação dela aos exemplos dos quais Aristóteles se vale para chegar na referida recomendação de que, entre as *ousiai*, o *Um* será *ousia*. Se entendo bem essa interpretação, na analogia proposta por Aristóteles em 1053b 24–1054a 13, a cor branca, por exemplo, ao ser o *Um* entre as cores, teria que ser também a essência das cores, bem como o triângulo, ao ser o *Um* entre as figuras geométricas, teria que ser também a essência das figuras geométricas, e assim por diante. Porém, o argumento de Aristóteles, segundo me parece, avança em outra direção, e se configura mais ou menos nos seguintes termos: assim como, entre as cores, o *Um* é uma cor, a saber, a cor branca, bem como, entre as figuras geométricas, o *Um* é uma figura geométrica, a saber, o triângulo, e a mesma situação se repete em todos os domínios de realidades, então, entre as *ousiai*, o *Um* deverá ser uma *ousia*. Em outras palavras, entre as substâncias, o *Um* será uma substância. Por que razão Aristóteles reorienta a busca do *Um*, restringindo-a ao domínio das substâncias, é algo que ainda tenho dificuldade de compreender. Ainda assim, parece-me que é o que Aristóteles pretende em *Iota 2*.

simpliciter aquilo que o próprio *Um* considerado *em si mesmo* é, mas sim em ser *algo distinto, uma outra natureza*, protagonizada por características de vínculo exclusivo com a multiplicidade que é assumida como domínio correlato, então, podemos dizer que, para Aristóteles, o *Um* só é princípio dos entes *ao ser outra coisa* (por exemplo, ao ser a cor branca, no domínio das cores, ao ser o triângulo, no domínio das figuras retilíneas, e assim por diante). Assim, Aristóteles endossa o modo pelo qual os *Estudiosos da Natureza* concebiam o *Um* como princípio dos entes, ou seja, Aristóteles reitera que o *Um* só pode ser um princípio dos entes precisamente *ao ser outra coisa* – uma cor, um semitom, uma vogal, uma figura, uma substância.

Essa leitura é corroborada já no início do argumento, em passagem na qual Aristóteles já antecipa a recomendação que, ao final do argumento, ganhará uma versão especial para o domínio das substâncias. Segundo Aristóteles, “[...] em todos os casos, é preciso procurar *que coisa é o Um (ti to hen)*, assim como *que coisa é o Ente (ti to on)*, pois não é suficiente dizer que *ele em si mesmo (touto auto)* é a natureza dele” (1053b 27–28). Ou seja: o “ser para o *Um*”, sua própria essência, não é suficiente para especificar nenhum gênero de objetos, de modo que o termo “*Um*” sempre terá uma referência, por assim dizer, parasitária. Conseqüentemente, procurar *que coisa é o Um* consiste em proceder tal como faziam os *Physiologoi*, ou seja, consiste em procurar uma *outra natureza*, algo cujas notas essenciais vão muito além das características especificadas pela própria noção de *Um* considerada *em si mesma*. Por sua vez, o modo de conceber o *Um* como princípio, que é descrito por Aristóteles como insatisfatório (*ouch hikanon*), consiste em propor o *Um em si mesmo*, ou melhor, *ele em si mesmo (touto auto)*, como sendo a natureza do *Um*, como se

aquela entidade que recebe a designação de “*Um*” em um dado domínio, a saber, a referência da descrição definida “o *Um*”, pudesse ser essencialmente caracterizada pelas notas definitórias especificadas na noção de *Um* considerada *em si mesma*, ou seja, ao modo Pitagórico-Platônico. Ao final do trecho examinado (1053b 24–1054a 13), Aristóteles contrasta os dois modos de conceber o *Um* como princípio, desqualificando, por um lado, o modo Pitagórico-Platônico, bem como qualificando, por outro lado, o modo dos *Estudiosos da Natureza*. De acordo com Aristóteles, “[...] em todos esses casos o número é número *de certas coisas* e o *Um* é um certo *Um*, mas não é *ele em si mesmo* (*touto auto*) que é a essência [...]” (1054a 7–8). Linhas adiante, Aristóteles reitera, em tom conclusivo, seu posicionamento diante da *Aporia 11*: “[...] é evidente que o *Um*, em todos os gêneros, é *uma certa natureza* (*tis physis*), e que de coisa alguma a natureza é *ele em si mesmo* (*touto auto*), o *Um* [...]” (1054a 9–11)³⁰. Pois bem, assim como a noção de número (*arithmos*) não pode ser um princípio ao ser um *número sic et simpliciter*, mas sim ao ser um *número de certas coisas* (*arithmos tinôn*) – por exemplo, um *número* (ou uma *multiplicidade*) *de cores* – o *Um*, como noção correlata, só pode ser um princípio ao ser *um certo Um* (*ti hen*), ou ainda, como propõem os *Physiologoi*, ao ser *uma certa natureza* (*tis physis*) – para retomar o exemplo de Aristóteles, *uma certa cor*, o branco – e jamais pode

³⁰ Compare-se com Frege: “it is true that ‘Solon was one’ can actually occur, but not in a way to make it intelligible on its own in isolation. It may, for example, mean ‘Solon was a wise man’, if ‘wise man’ can be supplied from the context. In isolation, however, it seems that ‘one’ cannot be a predicate” (*The Foundations of Arithmetic*, § 29, p. 40).

sê-lo *sem ser também outra coisa*, ou seja, sendo *ele em si mesmo (touto auto)* um princípio, conforme propõem Pitagóricos e Platão³¹.

Enfim, tudo indica que, em *Iota 2*, Aristóteles de fato toma partido por uma das alternativas rivalizadas na *Décima Primeira Aporia*, precisamente ao recusar o modo Pitagórico-Platônico de conceber o *Um em si mesmo* como princípio e retomar a antiga maneira pela qual os *Estudiosos da Natureza* o concebiam, ou seja, como *outra natureza*, cuja caracterização essencial independe da noção de *Um*. No entanto, embora tenha forte inspiração no modo pelo qual os *Physiologoi* concebiam o *Um* como princípio, a noção propriamente aristotélica de *Um* é relativizada pela introdução de um domínio de entes que é assumido como multiplicidade (*arithmos*) correlata ao *Um*, de modo que já não há espaço para uma única e mesma natureza ou realidade que pudesse ser designada como sendo o *Um* em todo e qualquer domínio de entes, tal como ocorre entre os *Physiologoi*, que embora concebessem o *Um* como *outra natureza*, o faziam independentemente da especificação de qualquer domínio de realidades que fosse assumido como multiplicidade correlata. De fato, para Tales, o *Um* é a *Água*, para Anaximandro, o *Ilimitado*, para Anaxímenes, o *Ar*, para Heráclito, o *Fogo*, para Anaxágoras, a *Inteligência (Nous)*, para Empédocles, o *Amor (Philia)*, pouco importando assumir este ou aquele domínio de entes como multiplicidade correlata³².

³¹ Um argumento análogo parece ser dirigido contra os eleatas a respeito do termo “ente” em *Física I 3*, 187a 8-9. Cf. Angioni 2004, p. 86: “‘quem entende o próprio ente em si mesmo a não ser como aquilo que precisamente *certo* ente é?’ Em ambos os contextos, o argumento é o mesmo: o ente e o um não têm subsistência própria, à parte daquilo a que se aplicam como predicados”.

³² Outra maneira de diferenciar a posição de Aristóteles daquela de seus predecessores envolve a consideração de que o termo *hen* é um dos chamados *pollachos legomena*. Nesse

Resta saber se o passo dado por Aristóteles, ao relativizar a noção de *Um*, valendo-se, para tanto, da introdução da noção de multiplicidade correlata, elimina toda a carga cosmológica que a reconstituição da *Décima Primeira Aporia* revelou estar associada à noção de *Um*. Será que a noção propriamente aristotélica de *Um* ainda tem as feições de um princípio cosmológico? Ou teria Aristóteles abandonado o tratamento cosmológico dado pelos seus predecessores à noção de *Um* para inaugurar uma concepção que já não tem desfecho em uma cosmologia? Em minha opinião, o particular interesse de Aristóteles em justificar a recomendação de busca do *Um*, no domínio das substâncias (*ousiai*), precisamente como a busca de uma substância (1054a 12–13) – interesse que, conforme vimos, consiste no principal objetivo de Aristóteles em *Iota 2* – se deve sobretudo ao fato de ser justamente no domínio das substâncias que a realidade designada em tal domínio como “o *Um*” ganha um papel cosmológico que a habilita a concorrer em pé de igualdade com os princípios cosmológicos propostos pelos antecessores de Aristóteles – em especial, os princípios motores, *Inteligência (Nous)* e *Amor (Philia)*, que tiveram como proponentes, respectivamente, Anaxágoras e Empédocles.

2.4 PROTON METRON

Uma das principais dificuldades a serem enfrentadas pela interpretação que propomos para *Iota 2* diz respeito à relação do mencionado capítulo com o anterior, *Iota 1*. De fato, no capítulo inaugural do Livro *Iota* da *Metafísica*, grosso modo, três coisas acontecem: (i) a

sentido, conferir Halper (2009, p. 70): “Whereas some of Aristotle’s predecessors and contemporaries take ‘one’ and ‘being’ each to be said in one way, that is, to signify one nature, book Δ describes the many things that are called by each term and shows, in the case of one, that things are not called ‘one’ in respect of a single real essence”.

apresentação (1052a 19–1052b 1) dos quatro modos (*tropoi*) pelos quais o conceito de *um* (*to hen*) é empregado na modalidade “por si mesmo” (*kath’ hauto*), a saber, como contínuo (*to syneches*), inteiro (*to holon*), particular (*to kath’ hekaston*) e universal (*to katholou*); (ii) a distinção entre (a) “quais coisas se dizem *um* (*poia te hen legetai*)” e (b) “o que é o *ser para o um*, isto é, qual é a definição dele (*ti esti to heni einai kai tis autou logos*)”, que precede a exposição da semântica dos princípios transcategoriais “ente”, “um”, “causa”, “elemento”, etc., exemplificada pela semântica do conceito de elemento (1052b 1–15); e (iii) a cunhagem da descrição transcategorial da noção de *um* (1052b 15–19), ou seja, do *ser para o um* (*to heni einai*), como *medida primeira de cada gênero* (*to metrôî einai protôî hekastou genous*).

Essa divisão do texto não dá conta de todo o capítulo, mas tampouco tem a pretensão de fazê-lo. O propósito dela consiste apenas em apontar o que há de mais relevante em *Iota 1*, tendo em vista encontrar os caminhos que ligam tal texto à *Décima Primeira Aporia*, e, portanto, à *henologia* pressuposta em *Iota 2*. Com efeito, as discussões de *Iota 1*, à primeira vista, não parecem estar carregadas do mesmo teor cosmológico que acomete a disputa encerrada na *Décima Primeira Aporia*. Por isso, não é tarefa tão simples identificar a relevância que os resultados alcançados em *Iota 1*, e, em especial, a cunhagem da noção de *medida primeira de cada gênero* – noção que, convém notar, nem sequer é mencionada no capítulo seguinte – têm no enfrentamento da *Aporia II*. Assim, tendo em vista cumprir com esse propósito, passaremos a examinar, a partir de agora, algumas passagens de *Iota 1*, a fim de avaliar o que tal capítulo tem a oferecer como contribuição à compreensão da noção de *Um* que é discutida no capítulo 2 do Livro *Iota*.

A partir da leitura que fizemos de *Iota 2* – e, em especial, da terceira parte de *Iota 2* (1053b 24–1054a 13), na qual Aristóteles expõe o seu próprio posicionamento diante da *Décima Primeira Aporia* – pudemos ver que Aristóteles recusa o modo Pitagórico-Platônico de conceber o *Um* como princípio, retoma o modo pelo qual os *Estudiosos da Natureza* o faziam, a saber, concebendo-o como uma realidade que não pode ser essencialmente caracterizada pela descrição transcategorial da noção de *Um*, e, em acréscimo, complementa esse modo de conceber o *Um* como princípio através da introdução de um domínio homogêneo de entes que deve ser assumido como multiplicidade correlata (*arithmos*) ao *Um*. No contexto em questão, a introdução de um domínio de entes, que é assumido como multiplicidade correlata, tem por propósito evidenciar que a realidade que é referida pela descrição definida “o *Um*” em cada domínio em particular tem uma natureza homogênea àquela dos membros da multiplicidade assumida como domínio correlato. Assim, entre as cores, o *Um*, isto é, o branco, tem uma natureza homogênea àquela dos demais membros do domínio das cores, ou seja, o *Um* é essencialmente cor (o branco é essencialmente uma cor). Por sua vez, entre as figuras retilíneas, o *Um*, isto é, o triângulo, tem uma natureza homogênea àquela dos demais membros do domínio das figuras retilíneas, ou seja, o *Um* é essencialmente figura (o triângulo é essencialmente uma figura). Na medida em que essa homogeneidade se faz presente em todos os domínios de entes, a noção de *Um* ganha os contornos de um princípio relativo, o qual, para ter sua natureza especificada, depende da consideração do domínio de entes que é assumido como multiplicidade correlata. Sem a consideração de um domínio correlato, resta apenas a descrição transcategorial da noção de *Um*, descrição que, justamente por ser

transcategorial, é incapaz de captar a natureza de qualquer coisa que seja. Por isso, dirá Aristóteles que “[...] em todos os casos, é preciso procurar *que coisa é o Um (ti to hen)*, assim como *que coisa é o Ente (ti to on)*, pois não é suficiente dizer que *ele em si mesmo (touto auto)* é a natureza dele” (1053b 27–28), ou seja, não é suficiente propor como natureza do *Um* a descrição transcategorial da noção de *Um*, pois essa descrição é incapaz de captar a natureza da realidade denotada pela descrição definida “o *Um*” em cada domínio particular – o branco, que é a referência da descrição definida “o *Um*” no domínio das cores, não é essencialmente *o ser para o um (to hení einai)*, bem como tampouco o é o triângulo, que é a referência da descrição definida “o *Um*”, no domínio das figuras retilíneas. Assim, tampouco a referência da descrição definida “o *Um*”, no domínio das *ousiai*, será *o ser para o um (to hení einai)*, ou seja, será essencialmente especificada pela descrição transcategorial da noção de *Um*, de modo que “[...] também entre as essências se deve buscar o próprio *Um* como uma essência” (1054a 12–13).

Em *Iota 2*, embora Aristóteles não faça menção explícita à noção de *medida primeira de cada gênero*, cunhada em *Iota 1* (1052b 15–19), temos bons motivos para pensar que ela ainda esteja em discussão. Sobretudo porque o papel de princípio desempenhado pela noção de *Um* na *henologia* pressuposta em *Iota 2* (1053b 24–1054a 13) se revela inteiramente compatível com aquele desempenhado pela noção de *medida primeira de cada gênero* em *Iota 1*. De fato, o que Aristóteles descreve, em *Iota 2*, como “número de cores”, “número de figuras”, etc., e que é assumido como multiplicidade correlata ao *Um*, é facilmente identificável com o gênero de entes, ou ainda, com a pluralidade mensurada, que é pressuposta como domínio correlato, em relação ao qual o *Um* se configura como

medida primeira (proton metron), em *Iota 1*. Além do mais, a exigência de que a natureza do *Um*, ou melhor, a natureza daquela coisa que, em um dado domínio de realidades, recebe a designação de “*Um*”, seja homogênea à natureza dos entes que integram esse domínio, e que, em *Iota 2*, aparece como um pressuposto dos exemplos de Aristóteles (entre cores, o *Um* é cor, entre intervalos musicais, o *Um* é intervalo musical, entre figuras geométricas, o *Um* é figura geométrica) em *Iota 1*, é formulada de modo explícito por Aristóteles. Em 1053a 24–27, Aristóteles nos diz o seguinte:

ἀεὶ δὲ συγενὲς τὸ μέτρον· μεγεθῶν μὲν γὰρ μέγεθος, καὶ καθ’ ἕκαστον μήκους μῆκος,
πλάτους πλάτος, φωνῆς φωνή, βάρους βάρος, μονάδων μονάς.

A medida é sempre congênera: de fato, de grandezas, é grandeza – e, em cada caso, de comprimento, é comprimento, de largura, é largura, de voz, é voz, de peso, é peso, de unidades, é unidade.

Ao que tudo indica, essa relação de homogeneidade, entre a medida (*to metron*) e a multiplicidade correlata que é mensurada por essa medida, é precisamente aquela que Aristóteles pressupõe nos exemplos formulados em *Iota 2* (1053b 24–1054a 13)³³. Sob esse pressuposto, ambos os capítulos parecem caminhar razoavelmente juntos. De fato, tal como, entre as cores, aquilo que é designado como “o *Um*” (a saber, a cor branca) é essencialmente caracterizado como cor, entre pesos, aquilo que é designado como “o *Um*” é algo que se caracteriza essencialmente por ser peso (e não por *ser um*, ou ainda, *o ser para o um*); por sua vez, tal como, no domínio das figuras retilíneas, o *Um* (o triângulo) é essencialmente caracterizado como figura, entre comprimentos, aquilo que faz as vezes de *medida primeira do gênero* (ou seja, o *Um* no domínio dos comprimentos) é uma *outra*

³³ Sobre a homogeneidade entre *medida* e *mensurado*, conferir Castelli (2010, p. 203).

natureza, distinta do próprio *Um* considerado *em si mesmo*, algo que se caracteriza essencialmente por ser comprimento (e não por ser *medida primeira de um gênero*). Daí o interesse de Aristóteles em chamar a atenção para o fato de o *Um* não ser *algo comum* (1053a 13ss.), no sentido de que a realidade que faz as vezes de *Um* em cada domínio de entes não pode ser essencialmente caracterizada como *medida primeira de um gênero*, precisamente porque essa caracterização é *comum (koinon)* a todos os domínios de realidades, ou seja, é uma caracterização transcategorial, e, portanto, tem o mesmo comportamento semântico da descrição transcategorial da noção de elemento, evocada, em *Iota 1* (1052b 1–19), exatamente para exemplificar o comportamento semântico do termo “*hen*”³⁴.

³⁴ Aqui vale a pena adiantar que, de acordo com a interpretação que proponho, Aristóteles não abandona, em *Iota 2*, a noção de *medida primeira de cada gênero*, que é cunhada em *Iota 1*, para então, em *Iota 2*, tratar da noção de *hen* cujo sentido é o de *predicado universal que se atribui a todas as coisas*. De fato, é importante ressaltar esse ponto, sobretudo porque essas duas noções são bem diferentes e poderiam caracterizar uma abrupta mudança de assunto por parte de Aristóteles em *Iota 1–2*. Conforme observa Centrone (2005, p. 55) a respeito dessa diferença, “In effetti, l’uno-*metron* difficilmente può essere identificato con l’uno convertibile con l’ente, perché, se è vero che ogni ente è in qualche modo uno, non ogni ente costituisce una misura; l’essere una misura, come *Iota* chiarisce diffusamente, è proprio solo di alcuni enti, ad esempio del bianco all’interno del genere ‘colore’; il rosso e il bianco ‘sono’ entrambi (e dunque sono entrambi a qualche titolo ‘uno’); ma solo il bianco, secondo la teoria del colore assunta come riferimento in *Iota*, è principio e *metron* del colore, e in questo senso ‘uno’; il medesimo discorso può estendersi a tutti i generi. L’uno-misura è sì presente in ogni categoria, ma l’uno in ciascuna categoria è comunque un ente particolare, quello che funge da misura (il bianco, il diesis, etc.) e questo uno non può certamente essere l’uno universalmente predicabile, coestensivo con l’essere”. Enrico Berti (in Centrone, 2005, p. 70), por exemplo, parece entender que, em *Iota 2*, Aristóteles de fato abandona a noção de *medida primeira de cada gênero* e passa a tratar da noção de *hen* como predicado universal: “Il secondo capitolo di *Iota* è dedicato prevalentemente all’altro uso dell’uno, cioè l’uno come predicato”. Essa leitura é justificada com o fato de Aristóteles argumentar contra a posição Pitagórico-Platônica (1053b 16–24), alegando, grosso modo, que *nenhum universal é ousia* e que *o Um é universal*, de modo que *não pode ser ousia*. Embora não mencione a abrupta

É bom lembrar que, de acordo com Aristóteles, há um certo sentido em que é legítimo propor que “o fogo é elemento”, mas há também um outro em que não o é; com efeito, na medida em que o fogo cumpre o papel de *realidade constituinte de alguma coisa*, é legítimo concebê-lo como elemento; no entanto, o fato de que *o ser para fogo (to pyri einai)* e *o ser para elemento (to stoicheiôin einai)* são distintos, em certa medida, torna ilegítimo conceber o fogo como elemento, no sentido de que o fogo, ainda que faça as vezes de *realidade constituinte de alguma coisa* em um dado contexto, não pode ser caracterizado essencialmente por ser uma *realidade constituinte de alguma coisa*, ou seja, por ser pura e simplesmente elemento de alguma coisa. Por isso, para Aristóteles, a compreensão plena da noção de elemento como *princípio constituinte de algo* envolve mais do que a apreciação pura e simples da descrição transcategorial do conceito de elemento, envolve também a consideração e a apreensão da natureza daquela realidade

mudança de assunto que essa leitura traz para *Iota* 1–2, Berti se dá conta de que ela produz dificuldades na tentativa de interpretar *Iota* 2 como um todo, sobretudo ao se dispor a interpretar o trecho 1053b 24–1054a 13. A respeito desse trecho, Berti (*in* Centrone, 2005, p. 71) nos diz o seguinte: “Ma gli esempi che Aristotele porta a illustrazione di essa possono creare qualche problema. Infatti egli aggiunge che nei colori l’uno è dato da un colore cioè dal bianco [...]; nelle figure piane l’uno è il triangolo e le altre figure sono un certo numero di triangoli; lo stesso vale in tutti gli altri generi. Qui si ha l’impressione che i significati assunti dall’uno nei vari generi di cose coincidano con l’unità di misura di ciascun genere, menzionata nel capitolo primo” (p. 71). De fato, em *Iota* 2, os exemplos nos indicam que Aristóteles ainda está lidando com a noção de *medida primeira de cada gênero*, e que, portanto, a cunhagem dessa noção, em *Iota* 1, está de algum modo associada à *Aporia* 11. Por isso, o meu esforço tem sido o de interpretar *Iota* 1–2 como um bloco coeso, no qual Aristóteles se vale da noção de *medida primeira de cada gênero*, cunhada em *Iota* 1, para então enfrentar a *Décima Primeira Aporia*, em *Iota* 2. Em minha opinião, é o pressuposto de ainda lidar com essa noção de *hen* que nos ajuda a compreender o fato de Aristóteles recomendar, em *Iota* 2, a busca do *Um* entre as substâncias (1054a 9–13), pressupondo, talvez, que somente a *medida primeira das substâncias* possa desempenhar o papel de um princípio cosmológico capaz de concorrer em pé de igualdade com os demais princípios cosmológicos que concorrem ao título de *Um* na *Aporia* 11, a saber, *Água*, *Ilimitado*, *Ar*, *Fogo*, e, em especial, *Inteligência (Nous)* e *Amor (Philia)*.

(por exemplo, o *fogo*) que faz as vezes de *princípio constituinte de algo* e que, por isso mesmo, passa a ser designada como “elemento” em um dado contexto. Parece-me que é justamente a essa idéia que Aristóteles alude ao dizer que: “[...] *o ser para o um* ora será *o ser para algum desses modos*, ora *o ser para outro modo* que está mais próximo do nome [...], tal como a respeito de “elemento” e de “causa”, como se fosse preciso dizer tanto reportando-se às coisas quanto fornecendo a definição do nome” (1052b 5–9). Nessa difícil passagem, Aristóteles parece querer dizer que, por um lado, *ser um* corresponde a um modo que “está mais próximo do nome” (*mallon eggus tōi onomatī*) “*hen*”, no sentido de que corresponde à definição transcategorial da noção de *hen* – o que mais tarde (1052b 15–19) se constata como *ser medida primeira de um gênero de realidades*. Mas, por outro lado, *ser um* corresponde ao modo peculiar de *ser medida primeira* de cada uma das coisas que são denominadas “*hen*” em seus respectivos domínio de realidades. Assim, tal como recorrer apenas à descrição transcategorial da noção de elemento é insuficiente no que diz respeito à compreensão plena da noção de elemento como princípio, e, a partir daí, se faz necessário recorrer também à natureza subjacente (no caso, o *fogo*) que faz as vezes de *princípio constituinte de algo* em um dado contexto, também no caso da noção de *hen* (bem como dos demais princípios transcategoriais), não é suficiente recorrer à descrição transcategorial “ser medida primeira de cada gênero” para compreender plenamente o papel da noção de *hen* como princípio, mas é preciso recorrer também às coisas que são designadas como “*to hen*” em cada contexto particular. Ao que parece, é esse cenário que leva Aristóteles, em *Iota 2*, a fazer a seguinte recomendação: “[...] em todos os casos, é preciso procurar *que coisa é o Um (ti to hen)*, assim como *que coisa é o Ente (ti to on)*,

pois não é suficiente (*ouch hikanon*) dizer que *ele em si mesmo (touto auto)* é a natureza dele” (1053b 27–28). Assim, para apreender adequadamente a noção de *hen* como princípio dos entes é preciso concebê-la “[...] tanto reportando-se às coisas quanto fornecendo a definição do nome” (1052b 5–9), ou seja, não apenas sob a consideração da descrição transcategorial que lhe está associada (e que perfaz o modo que está *mais próximo do nome*), mas também sob a consideração da natureza subjacente que desempenha a função de *hen* (tal como o faziam os *Estudiosos da Natureza*)³⁵.

Nesse sentido, a apreensão plena do papel da noção de *hen* como princípio, no domínio das figuras retilíneas, por exemplo, envolverá mais do que a constatação de que o triângulo é o *Um*, ou seja, é a natureza subjacente que faz as vezes de *medida primeira das figuras geométricas*, sobretudo porque envolverá também a apreensão da própria natureza do triângulo e das disposições priorizantes que o triângulo possui em relação às demais figuras retilíneas, disposições que o habilitam à função de *medida primeira do gênero das figuras retilíneas*. A mesma situação ocorre no domínio das cores, em que a compreensão plena da noção de *Um* como *medida primeira* depende da consideração da natureza da cor branca e das disposições priorizantes que fazem dessa cor a *medida primeira no gênero das cores*. No entanto, uma vez que as disposições que conferem primazia a tais realidades são fundamentalmente distintas em um caso e em outro – isto é, as razões que fazem do triângulo a *medida primeira de um gênero de entes* são fundamentalmente distintas das razões que fazem da cor branca a *medida primeira de um gênero de entes* – a apreensão plena do que seja a função de *medida primeira de um gênero* dependerá da consideração

³⁵ Ver algo similar em Angioni 2007, p. 51-3.

da realidade que, em cada caso, cumpre a função de *medida primeira*, realidade que está longe de ser minimamente caracterizada pela descrição transcategorial da noção de *hen*. Afinal, assim como, em certo sentido, não é legítimo caracterizar o fogo como elemento, porque “[...] *o ser para fogo e o ser para elemento* não são idênticos [...]” (1052b 9–14), e, segundo Aristóteles, o mesmo ocorre com os demais princípios transcategoriais, inclusive com o *Um* (1052b 14–15), presume-se que, em certo sentido, tampouco seja legítimo caracterizar o triângulo ou a cor branca como sendo, cada um em seu respectivo domínio, o *Um*, sobretudo porque, nos diria Aristóteles, *o ser para o triângulo*, assim como *o ser para o branco*, são ambos distintos do *ser para o Um*³⁶. De fato, embora o triângulo e a cor branca satisfaçam a descrição transcategorial da noção de *hen* (*medida primeira de um gênero*), tais coisas são caracterizadas por disposições fundamentalmente distintas daquelas especificadas pela descrição transcategorial do conceito de *hen*, de modo que a própria caracterização do *Um* como princípio dependerá da consideração de tais disposições. Essa dependência, me parece, é o que levou Aristóteles a encerrar *Iota 2* declarando que “[...] *o ser para o um (to heni einai)* é *o ser para cada coisa (to hekastôi einai)*” (1054a 18–19), como se a apreensão na natureza do *Um* como princípio exigisse a apreensão da natureza de cada coisa que recebe a designação de “*Um*” em cada domínio particular de realidades.

³⁶ Esse comportamento semântico dos termos transcategoriais parece acometer também os chamados *symbebêkota* (conferir, por exemplo, a caracterização que os *symbebêkota* recebem em *Segundos Analíticos* I 4 e 22). De fato, assim como *o branco só é branco ao ser outra coisa* (ou seja, na medida em que a descrição definida “o branco” denota algo que não pode ser essencialmente caracterizado por ser branco, a saber, *algo que é branco*, cf. Angioni, 2006, p. 112, 127-9), semelhantemente, o *Um*, a medida primeira (bem como *Ente, elemento, causa, princípio*, etc.) só pode ser *medida primeira ao ser outra coisa* (isto é, ao denotar algo que não pode ser essencialmente caracterizado por ser *Um*).

Todo esse quadro, que emerge de *Iota 1*, se revela bastante compatível com a *henologia* pressuposta em *Iota 2* – apesar de não deixar explícito nenhum pressuposto cosmológico, tal como ocorre na *Aporia 11*. Porém, é preciso notar que, em *Iota 1*, tendo em vista traçar os contornos da noção de *hen*, Aristóteles parece conceder algum privilégio à aplicação do *Um* na categoria da quantidade. De fato, Aristóteles não se limita a propor como *ser para o um* (*to heni einai*) a descrição transcategorial de *medida primeira de um gênero qualquer*, mas acrescenta que a noção de *hen* denota a medida primeira *especialmente no domínio da quantidade* (*kyriôtata tou posou*). Esse acréscimo (cf. 1052b 18–19) pode sugerir que a noção de *hen*, entendida como medida primeira, na verdade, não é transcategorial, dado que teria sua aplicação circunscrita (ao menos de modo preponderante) ao domínio da quantidade. De fato, a atenção concedida ao domínio da quantidade na caracterização do *Um* perpassa todo o capítulo, expressando-se através de exemplos de *medidas primeiras* retiradas de domínios de realidades claramente subordinados à categoria da quantidade (como é o caso, por exemplo, da medida de pesos, dos líquidos, dos comprimentos, das larguras, das profundidades, etc.). Além do mais, Aristóteles parece supor que a medida primeira é o princípio através do qual conhecemos quantidades: “[...] é medida aquilo pelo que o *quanto* pode ser conhecido [...], e aquele primeiro pelo qual se conhecem as coisas que são *um certo tanto* (*posa*), eis o próprio *um*. Por isso, o *um* é princípio do número enquanto número” (1052b 20–24). Mais adiante, essa idéia parece ser retomada: “[...] por conseguinte, aquilo em relação a que, conforme à sensação, não é possível subtrair e acrescentar, eis o que todos fazem ser medida, seja dos líquidos, dos secos, dos pesos ou das grandezas. E julgam conhecer o *quanto* quando conhecem através dessa medida”

(1053a 5–8). Como se não bastasse, Aristóteles ainda encerra o capítulo com um pronunciamento que, uma vez mais, concede alguma preferência ao domínio da quantidade na caracterização da noção de *hen*. Em 1053b 4–8, conclui Aristóteles:

ὅτι μὲν οὖν τὸ ἐνὶ εἶναι μάλιστα ἐστὶ κατὰ τὸ ὄνομα ἀφορίζοντι μέτρον τι, καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ, εἴτα τοῦ ποιοῦ, φανερόν· ἔσται δὲ τοιοῦτον τὸ μὲν ἂν ᾗ ἀδιαίρετον κατὰ τὸ ποσόν, τὸ δὲ ἂν κατὰ τὸ ποιόν· διόπερ ἀδιαίρετον τὸ ἐν ᾗ ἀπλῶς ᾗ ᾗ ἐν.

Assim, é evidente que *o ser para o um*, segundo o nome, é sobretudo uma certa medida, e preponderantemente do *quanto*, em seguida, do *qual*. E há de ser de tal tipo, por um lado, se for indivisível pelo *quanto*, por outro, se o for pelo *qual*. Por isso, precisamente, o *um* é indivisível sem mais, ou enquanto *um*.

Não se pode fugir do fato de que, na caracterização da noção de *hen* como princípio, alguma prioridade seja concedida, por Aristóteles, ao domínio da quantidade. Ainda assim, é preciso ajustar esse fato àquele de que a noção de *hen* é transcategorial, de modo que a aplicação preponderante da noção de *hen* no domínio da quantidade não a impeça de ser satisfatoriamente empregada nos demais domínios de realidades, e, em especial, naqueles em que não há quantidade alguma a se conhecer através da medida primeira – como parece ser o caso, por exemplo, do domínio das vozes, em que a medida primeira (o *Um*) é essencialmente caracterizada como letra vogal, e no domínio das cores, em que a medida primeira é essencialmente caracterizada como cor³⁷. A passagem citada há pouco já contém indícios de como devemos proceder para ajustar a prioridade do domínio da

³⁷ De fato, em domínios não subordinados à categoria da quantidade, o papel de medida primeira é análogo àquele desempenhado pela noção de *hen* em domínios subordinados à categoria da quantidade, especialmente, no domínio dos números, em que o *Um* é a unidade (cf. Castelli, 2010, p. 189).

quantidade à possibilidade de aplicação da medida primeira em todos os domínios de realidades, inclusive naqueles que não estão subordinados à categoria da quantidade. De fato, de acordo com Aritóteles, a noção de *hen* se caracteriza como um princípio de medida principalmente (*kyriôtata*) da quantidade (*tou posou*), mas, “em seguida (*eita*), do *qual* (*poiou*)” (1053b 5). Assim, se, no domínio da quantidade, a noção de *hen*, entendida como *medida primeira*, se configura como “[...] aquilo pelo que o *quanto* pode ser conhecido [...]” (1052b 23), presume-se que, no domínio da qualidade, a noção de *hen* se configure como a medida através da qual conhecemos a qualidade, de modo que, também nos demais domínios, situação análoga ocorra – no domínio das afecções, a noção de *hen* será a medida através da qual conhecemos as afecções, no domínio das figuras retilíneas, a medida através da qual conhecemos as figuras retilíneas, no domínio das cores, a medida através da qual conhecemos as cores, e assim por diante.

A partir daí, podemos dizer que a medida primeira é um princípio de cognoscibilidade, no sentido de que os membros de uma dada multiplicidade de entes são conhecidos precisamente ao serem mensurados pela medida primeira. Por isso, assumindo como multiplicidade correlata o domínio do movimento, Aristóteles nos dirá que o movimento do céu é a medida primeira dos movimentos, pelo fato de que os demais movimentos são julgados sempre em relação ao movimento do céu, que é simples e mais veloz (1053a 8–13)³⁸. De modo análogo, os demais intervalos musicais são julgados e conhecidos a partir do semitom, que é a medida primeira no domínio dos intervalos musicais, bem como as demais cores, presume-se, são julgadas e conhecidas a partir da cor branca, que é a

³⁸ Conferir também *Física* VIII 9, 265b 1–11.

medida primeira no domínio das cores. Assim, em geral, os membros de uma dada multiplicidade de entes são julgados e conhecidos a partir da medida primeira dessa multiplicidade, o que faz da medida primeira um princípio de cognoscibilidade.

Ao conceber a medida primeira como um princípio desse tipo, Aristóteles nos ajuda a compreender o que foi dito em *Metafísica Delta* 6 (1016b 17ss.), em passagem que nos traz o seguinte:

τὸ δὲ ἐνὶ εἶναι ἀρχὴ τινὶ ἐστὶν ἀριθμοῦ εἶναι· τὸ γὰρ πρῶτον μέτρον ἀρχή, ὃ γὰρ πρῶτον γνωρίζομεν, τοῦτο πρῶτον μέτρον ἐκάστου γένους· ἀρχὴ οὖν τοῦ γνωστοῦ περὶ ἑκάστον τὸ ἓν.

O *ser para o um* é ser certo princípio do número, pois a medida primeira é princípio, dado que aquilo pelo que primeiramente conhecemos é a medida primeira de cada gênero.

Assim, a respeito de cada gênero, o princípio daquilo que pode ser conhecido é o *um*.

Nessa passagem, temos uma clara associação entre a função de medida primeira de uma dada multiplicidade de entes e a função de princípio de cognoscibilidade dos membros dessa multiplicidade. Essa associação é de caráter transcategorial, ou seja, é comum a todos os domínios de realidades, o que não significa, é claro, que a medida primeira seja a mesma coisa em todos os domínios. Pelo contrário, aquilo que faz as vezes de medida primeira, “[...] não é o mesmo em todos os gêneros, pois aqui é o intervalo, ali é a vogal ou a não-vogal; do peso, é algo distinto e, do movimento, algo diverso” (1016b 21ss.). Ainda assim, o *Um* é medida primeira e princípio de cognoscibilidade em todos os domínios e não apenas no domínio da quantidade. Por isso, na caracterização da noção de *hen*, a prioridade concedida por Aristóteles ao domínio da quantidade não pode ser compreendida como uma prioridade restritiva, capaz de inabilitar o emprego da noção de *hen* como

medida primeira em domínios não subordinados à categoria da quantidade. Afinal, o próprio Aristóteles já nos indica esse caminho, ao explicar a prioridade do domínio da quantidade sobre os demais domínios de aplicação da medida primeira, recorrendo ao fato de que “foi a partir dele [do domínio da quantidade] que se chegou aos demais casos” (1052b 19–20), como se a categoria da quantidade fosse aquela em que a noção de *Um* ganhou os primeiros contornos de medida primeira e, assim, se tornou um princípio dos entes. Nesse caso, a prioridade concedida ao domínio da quantidade se explicaria simplesmente pela origem do emprego da noção de *hen* como princípio e medida na categoria da quantidade. Porém, a partir daí, nada impediu que a noção de *hen* ganhasse representantes nas demais categorias, de modo a dar ensejo a uma *henologia* transcategorial.

Na próxima seção, nos ocuparemos de resolver algumas incompatibilidades que parecem resultar do confronto do cenário construído até aqui com o trecho 1087b 33–1088a 15 de *Metafísica Ny* 1.

2.5 METAFÍSICA NY 1 VERSUS IOTA 1–2

Grosso modo, a *henologia* de Aristóteles parece se configurar como um sistema que envolve, de um lado, uma multiplicidade de objetos e, de outro lado, como princípio correlato a essa multiplicidade, a medida primeira (*proton metron*), ou seja, um princípio a partir do qual julgamos e conhecemos os membros da referida multiplicidade. Cada *sistema henológico*, por assim dizer, se configura como um sistema independente dos demais, o que faz da medida primeira e da multiplicidade que lhe é correlata princípios

relativos. De fato, a compreensão plena do papel de princípio desempenhado por tais noções depende inteiramente da consideração da categoria de objetos em que o sistema se configura e da determinação das disposições priorizantes, peculiares para cada domínio, disposições que permitem organizar a multiplicidade correlata segundo uma hierarquia que confere a um dos membros dessa multiplicidade uma primazia que faz dele a medida primeira dos demais. No domínio das cores, por exemplo, a cor branca funciona como medida a partir da qual se estabelece a escala cromática que desempenha o papel de multiplicidade correlata. Nessa escala cromática, as cores são distribuídas de acordo com certas disposições priorizantes que são peculiares ao domínio das cores, disposições que fazem da cor branca a unidade de medida das demais cores, que são julgadas segundo um certo afastamento em relação à cor branca – a cor mais afastada, no final da escala, é a cor preta, que consiste na total ausência da cor branca (1053b 30–31). No domínio das figuras retilíneas, nos deparamos com uma situação análoga, diferenciada na medida em que as disposições priorizantes que fazem do triângulo a medida primeira são inteiramente distintas daquelas que fazem da cor branca a medida primeira. Ainda assim, em ambos os casos, a medida primeira consiste em um membro especial da multiplicidade homogênea que é assumida como domínio correlato de aplicação da noção de *Um*, membro que, por satisfazer em grau máximo as disposições priorizantes que são próprias ao domínio em questão, ganha a função de princípio a partir do qual os demais membros da multiplicidade são julgados e conhecidos. Esse quadro parece se estender por todos os domínios de realidades, seja de intervalos musicais, de comprimentos, de larguras, de profundidades, de sons articulados, de cores, de figuras retilíneas, ou mesmo de *ousiai*.

Conforme pudemos ver, essa henologia emerge basicamente da interpretação dos capítulos 1 e 2 do Livro *Iota* da *Metafísica* e nos permite conectar as discussões de *Iota* 1 àquelas de teor cosmológico da *Décima Primeira Aporia*, enfrentada em *Iota* 2. Com efeito, a noção de medida primeira, concebida nos termos expostos acima, é compatível tanto com a rejeição da posição Pitagórico-Platônica (cf. 1053b 16ss.) quanto com a retomada da posição dos *Estudiosos da Natureza* (cf. 1053b 24ss.). De fato, a medida primeira pode ser coerentemente interpretada como aquela natureza subjacente que caracteriza o modo pelo qual os *Estudiosos da Natureza* concebiam a noção de *Um* como princípio, a saber, como *algo fundamentalmente distinto* das notas encerradas na noção de *hen*, de modo que, a partir daí, se torne reprovável conceber o *Um em si mesmo* como princípio, tal como fizeram Pitagóricos e Platão. Contudo, há um trecho de *Metafísica Ny* 1 que pode perturbar a concepção de multiplicidade correlata (*arithmos*) que emerge dessa interpretação, e, em decorrência, conferir contornos bem diferentes à noção de medida primeira de cada gênero. Por isso, vale a pena examinar esse texto, tendo em vista avaliar se podemos contornar as eventuais incompatibilidades que existam entre as concepções de medida primeira de *Ny* 1 e de *Iota* 1–2. Pois bem, o texto a que me refiro é o seguinte (1087b 33–1088a 15):

τὸ δ' ἐν ὅτι μέτρον σημαίνει, φανερόν. καὶ ἐν παντὶ ἔστι τι ἕτερον ὑποκείμενον, οἷον ἐν ἀρμονίᾳ δίεσις, ἐν δὲ μεγέθει δάκτυλος ἢ πούς ἢ τι τοιοῦτον, ἐν δὲ ῥυθμοῖς βάσις ἢ συλλαβή· ὁμοίως δὲ καὶ ἐν βάρει σταθμός τις ὠρισμένος ἐστίν· καὶ κατὰ πάντων δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἐν μὲν τοῖς ποιοῖς ποιόν τι, ἐν δὲ τοῖς ποσοῖς ποσόν τι, καὶ ἀδιαίρετον τὸ μέτρον, τὸ μὲν κατὰ τὸ εἶδος τὸ δὲ πρὸς τὴν αἴσθησις, ὥς οὐκ ὄντος τινὸς τοῦ ἐνὸς καθ' αὐτὸ οὐσίας. καὶ τοῦτο κατὰ λόγον· σημαίνει γὰρ τὸ ἐν ὅτι μέτρον πλήθους τινός, καὶ ὁ ἀριθμὸς ὅτι πλήθος μεμετρημένον καὶ πλήθος μέτρων (διὸ

καὶ εὐλόγως οὐκ ἔστι τὸ ἐν ἀριθμός· οὐδὲ γὰρ τὸ μέτρον μέτρα, ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ ἐν). δεῖ δὲ αἰεὶ τὸ αὐτὸ τι ὑπαρχειν πᾶσι τὸ μέτρον, οἷον εἰ ἵπποι, τὸ μέτρον ἵππος, καὶ εἰ ἄνθρωποι, ἄνθρωπος. εἰ δ' ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ θεός, ζῶον ἴσως, καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ἔσται ζῶα. εἰ δ' ἄνθρωπος καὶ λευκὸν καὶ βαδίζον, ἡκιστα μὲν ἀριθμὸς τούτων διὰ τὸ ταύτῳ πάντα ὑπάρχειν καὶ ἐνὶ κατὰ ἀριθμόν, ὅμως δὲ γενῶν ἔσται ὁ ἀριθμὸς ὁ τούτων, ἢ τινος ἄλλης τοιαύτης προσηγορίας.

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

Antes de expor os contornos que as noções de medida primeira e de multiplicidade correlata assumem a partir desse texto, convém observar o quanto tal passagem se revela próxima das discussões de *Iota* 1–2, bem como até que ponto ela dá sinais de que ainda pressupõe os resultados alcançados nos capítulos 1–2 de *Metafísica Iota*. Podemos

começar tomando nota da caracterização da noção de *hen* como *medida* (*metron*) e do caráter relativo que lhe está associado, caráter que, conforme pudemos ver, impõe a tal princípio uma certa dependência em relação ao domínio de objetos que é assumido como multiplicidade correlata, dependência que, também em *Ny* 1, dá todos os sinais de ter sido retomada: “[...] em qualquer domínio, há algo distinto como subjacente; por exemplo: na harmonia, intervalo; na grandeza, dedo ou pé ou algo desse tipo; nos ritmos, pé ou sílaba; semelhantemente, também no peso há certo contrapeso determinado. Em todos os casos, se dá do mesmo modo: entre qualidades, a medida é certa qualidade; entre quantidades, é certa quantidade [...]” (1087b 34–1088a 2). Essa passagem parece pressupor exatamente aquela homogeneidade formulada por Aristóteles em *Iota* 1, em trecho que já tivemos a oportunidade de examinar, mas que ainda assim é digno de ser citado uma vez mais para efeito de comparação: “A medida é sempre congênera: de fato, de grandezas, é grandeza – e, em cada caso, de comprimento, é comprimento, de largura, é largura, de voz, é voz, de peso, é peso, de unidades, é unidade” (1053a 24–27). É bom lembrar que essa homogeneidade relativiza a noção de medida a partir do gênero de realidades que é assumido como multiplicidade correlata. Com efeito, ela já havia sido retomada nos exemplos de *Iota* 2 – entre cores, a medida é cor, entre figuras retilíneas, a medida é figura retilínea, e assim por diante (1053b 24–1054a 13), bem como em *Delta* 6: “o *Um* não é o mesmo em todos os gêneros, pois aqui é o intervalo, ali é a vogal ou a não-vogal; do peso, é algo distinto e, do movimento, algo diverso” (1016b 21ss.). Diante disso, presume-se que, também em *Ny* 1 (1087b 33–1088a 15), Aristóteles esteja tratando da mesma noção de *medida primeira de cada gênero* que foi discutida em *Iota* 1–2. Mesmo porque

Aristóteles não retoma apenas aquela homogeneidade que relaciona as noções de medida e de multiplicidade correlata, mas também dá sinais de pressupor até mesmo a *Décima Primeira Aporia*, enfrentada em *Iota 2*.

De fato, em *Ny 1*, Aristóteles parece considerar rapidamente a posição dos Pitagóricos e de Platão, tal como aparece na *Aporia 11*, e logo a desqualifica: “[...] o *Um* não é *em si mesmo* uma essência” (1088a 3–4). Por sua vez, no início da passagem (1087b 34), ao caracterizar a noção de *Um* como medida, Aristóteles a conecta com uma descrição que nos remete precisamente à posição dos *Estudiosos da Natureza*, o que indica que, de fato, Aristóteles endossou a posição dos *Physiologoi*, que é contrastada com a posição Pitagórico-Platônica na *Aporia 11*. Com efeito, em *Ny 1* (1087b 34) Aristóteles nos diz que o *Um* é medida e que “[...] há *algo distinto* como subjacente [...]” (*esti ti heteron hypokeimenon*), retomando, ao que parece, justamente o modo pelo qual os *Estudiosos da Natureza* concebiam o *Um*, a saber, como *algo distinto* (*heteron ti*), uma outra natureza subjacente (*hypokeimenês allês physeôs*). Assim, para ver que a *Décima Primeira Aporia* também está envolvida nesse pronunciamento de *Ny 1* (1087b 33–1088a 15), basta comparar tal passagem com os seguintes trechos nos quais Aristóteles, em geral, lida com a *Aporia 11: Metafísica Alpha* 5, 987a 13ss.; 6, 987b 22ss.; *Beta* 1, 996a 4ss.; 4, 1001a 4ss.; e *Iota 2*, 1053b 9ss.³⁹.

Até aqui, o referido trecho de *Ny 1* (1087b 33–1088a 15) se revela inteiramente compatível com as discussões de *Iota 1–2*. No entanto, examinando o texto com um pouco mais de atenção, temos a impressão de que a noção de medida primeira, nesse contexto, ganha contornos que, segundo a interpretação que propomos, ela não parecia ter nos capítulos

³⁹ A ausência de qualquer referência à *Décima Primeira Aporia* em Ross, 1924, p. 472, é surpreendente.

1–2 do Livro *Iota*. De fato, em *Ny* 1, Aristóteles ainda concebe a noção de *Um* como medida de uma dada multiplicidade de objetos, mas parece entendê-la, não como um dos membros da multiplicidade que por ela é mensurada – tal como ocorria, em *Iota* 2, por exemplo, no domínio das cores, em que a medida primeira é a cor a partir da qual as demais são julgadas e conhecidas, a saber, a cor branca (1053b 28–32), ou tal como ocorria no domínio do movimento, em que o movimento do céu é assumido como medida primeira, a partir do qual os demais movimentos são julgados e conhecidos (cf. 1053a 8ss.) – mas como um conceito que desempenha a função de um princípio de contagem da multiplicidade em questão.

Assim, dirá Aristóteles, “[...] se há cavalos, a medida é *cavalo*; se há homens, a medida é *homem*; se há homem, cavalo e deus, a medida é, certamente, *animal*, e o número deles será *animais*” (1088a 9–11). Aristóteles parece assumir que, se a multiplicidade correlata à noção de *hen* em um dado domínio de realidades for, por exemplo, uma multiplicidade de homens, a medida primeira (o *Um*) será o conceito de homem, ou melhor, será aquele termo conceitual que, por um lado, confere unidade à multiplicidade de coisas que é assumida como domínio correlato, e, por outro, funciona como princípio de contagem dos membros dessa multiplicidade que lhe é correlata. Nesse sentido, podemos dizer que uma multiplicidade de homens, por exemplo, ganha unidade conceitual ao ser concebida segundo o conceito de homem, que faz as vezes de medida primeira e funciona como princípio de contagem das coisas que integram essa multiplicidade. Por sua vez, se a multiplicidade em questão se constituir de maneira um pouco mais heterogênea, e for composta de *homem*, *cavalo* e *deus*, o papel de medida não poderá ser desempenhado pelos

conceitos de homem, de cavalo ou de deus, pois eles não podem conferir unidade à multiplicidade a ser mensurada. Com efeito, “[...] é preciso que a medida sempre se aplique como algo idêntico, em todos os casos [...]” (1088a 8), ao passo que nenhum desses conceitos se aplica a todos os membros da referida multiplicidade como algo idêntico, pois tampouco se aplicam a todos os membros. Por isso, Aristóteles recorre ao conceito de animal e o declara como a medida de tal multiplicidade, porque esse conceito se aplica a todos os membros da multiplicidade assumida no contexto. Mais adiante, ao final do trecho, Aristóteles aumenta o grau de heterogeneidade da lista de itens que perfazem a multiplicidade a ser mensurada: “Por outro lado, se há homem, branco e caminhante, dificilmente há número disso, porque todos se atribuem a um item que é o mesmo e um só em número; ainda assim, o número dessas coisas será um número de gêneros ou de uma outra denominação desse tipo” (1088a 11–14). Embora Aristóteles pareça admitir, no final da passagem, que até mesmo a partir dessa lista heterogênea, formada por *homem*, *branco* e *caminhante*, pode emergir o tal *número* (*arithmos*) que é correlato à medida, não há dúvida de que essa heterogeneidade, de algum modo, incomoda Aristóteles, o que nos indica que o conceito que faz as vezes de medida de uma dada multiplicidade deve ser preferencialmente um conceito que capta algum traço comum dos membros dessa multiplicidade, de modo a evitar a heterogeneidade que vem de arrasto com as listas de coisas fundadas em conceitos transcategoriais, que não captam a natureza de coisa alguma.

O que nos chama a atenção, nesse cenário, é que a noção de medida primeira já não denota um dos membros da multiplicidade, mas sim um *conceito de primeira ordem*, por assim

dizer, que confere unidade essencial aos membros da multiplicidade e, ao fazê-lo, faz da heterogeneidade do último exemplo de Aristóteles, da lista formada por *homem*, *branco* e *caminhante*, algo a ser evitado. O quadro que emerge de *Iota* 1–2, por sua vez, é outro. De fato, em tais capítulos, a noção de medida primeira não denota um conceito, mas sim um membro da multiplicidade, o qual, em virtude das disposições priorizantes que satisfaz, é assumido como princípio a partir do qual os demais membros daquela multiplicidade serão julgados. É precisamente essa situação que temos no domínio dos movimentos, em que a medida primeira é o movimento do céu e os demais movimentos são julgados a partir dele, bem como no domínio das cores, em que a medida primeira é a cor branca e as demais cores são concebidas a partir da cor branca. O mesmo ocorre no domínio das figuras retilíneas, em que o *Um* é o triângulo, no domínio dos intervalos musicais, em que o *Um* é o semitom, e assim por diante.

Temos, portanto, duas caracterizações da noção de *Um* como medida de uma multiplicidade de entes. De fato, embora Aristóteles dê todos os sinais de que não mudou de assunto e de que ainda esteja tratando da noção de medida que aparece nos capítulos 1–2 do Livro *Iota*, os pressupostos da passagem de *Ny* 1 (1087b 33–1088a 15) parecem ser bem diferentes daqueles de *Iota* 1–2, e, mais do que isso, ainda indicam noções de *medida* (*metron*) que são distintas uma da outra. Afinal, o que é a medida: (i) um membro particular da multiplicidade mensurada, o qual tem primazia sobre os demais ou (ii) um conceito de primeira ordem que confere unidade essencial, ou ainda, homogeneidade, à multiplicidade de objetos que perfaz sua extensão?

Vejo poucas alternativas interpretativas no enfrentamento dessa dificuldade – que considero uma das mais importantes desse estudo. Por um lado, poderíamos assumir a hipótese de que Aristóteles de fato não está lidando com a mesma noção de medida (*metron*) em ambos os contextos, de modo que a noção de medida que é discutida em *Iota* 1–2 esteja menos associada àquela que é discutida em *Ny* 1 do que pode parecer. Nesse caso, a passagem de *Ny*, precisamente o trecho 1087b 33–1088a 4, demandaria uma série de explicações, dado que, conforme já o dissemos, ela dá vários sinais de reaproveitar resultados alcançados em *Iota* 1–2 e parece retomar até mesmo as perspectivas rivalizadas na *Décima Primeira Aporia*. Desse modo, a hipótese de que, em *Ny* 1 (1087b 33–1088a 15), Aristóteles já não esteja tratando da mesma noção de medida de um gênero, que aparece em *Iota* 1–2, parece trazer mais problemas do que soluções. Por outro lado, poderíamos manter a hipótese de que, em ambos os contextos (*Iota* 1–2 e *Ny* 1), Aristóteles esteja sim lidando com a mesma noção de medida primeira de um gênero, e, a partir dessa hipótese, procuraríamos interpretar um dos contextos a partir do outro, por exemplo, tentaríamos interpretar *Iota* 1–2 a partir de *Ny* 1 (1087b 33–1088a 15). Nesse caso, o sucesso de nossa empreitada dependeria de fazer emergir em *Iota* 1–2 a mesma noção de medida (*metron*) que aparece em *Ny* 1, ou seja, a noção de medida que é entendida como conceito de primeira ordem que confere unidade à multiplicidade que lhe é correlata. No entanto, essa estratégia interpretativa traz consigo uma dificuldade que, me parece, é incontornável, a saber, o fato de que, em *Iota* 1–2, Aristóteles exemplifica a noção de medida primeira recorrendo a coisas que, por serem membros particulares das multiplicidades que lhes são correlatas, estão longe de serem conceitos de primeira ordem,

capazes de conferir unidade aos demais membros da multiplicidade. Com efeito, em que sentido a cor branca ou o triângulo ou o semitom ou o movimento do céu poderia ser um conceito de primeira ordem ou um princípio de contagem dos membros da multiplicidade que é correlata a cada uma dessas medidas? As demais cores não são instâncias da cor branca, nem as demais figuras retilíneas o são do triângulo, nem os demais movimentos o são do movimento do céu. E o que Aristóteles poderia querer dizer ao declarar que a “medida é sempre congênere: de fato, de grandezas, é grandeza – e, em cada caso, de comprimento, é comprimento, de largura, é largura, de voz, é voz, de peso, é peso, de unidades, é unidade” (1053a 24–27)? Se admitirmos, por hipótese, que a noção de medida que aparece em *Iota* 1 é a mesma de *Ny* 1 (1087b 33–1088a 15), ou seja, é um conceito de primeira ordem, e, além disso, partirmos do pronunciamento de *Ny*, assumindo-o como texto capaz de trazer alguma luz sobre as discussões de *Iota* 1–2, então, devemos presumir que, no trecho 1053a 24–27, citado há pouco, os exemplos de medidas oferecidos por Aristóteles sejam os conceitos de *comprimento*, *largura*, *voz*, *peso* e *unidade*, os quais devem conferir unidade respectivamente às multiplicidades de comprimentos, de larguras, de vozes, de pesos e de unidades, tal como ocorre de modo análogo em *Ny* 1 (1087b 33–1088a 15). Porém, nessa leitura, a noção de *Um* perderá a sua principal característica, a de desempenhar a função de princípio de cognoscibilidade dos demais membros da multiplicidade da qual é a medida. Afinal, em *Iota* 1–2, tal como não é o conceito de cor que é a medida das cores individuais, mas sim *uma certa cor* (a cor branca) que é a medida das demais cores, nem o conceito de figura retilínea é a medida das figuras retilíneas individuais, mas sim *uma certa figura retilínea* (o triângulo) que é a medida das demais

figuras retilíneas, nem o conceito de movimento é a medida das instâncias de movimentos, mas sim *um certo movimento* (o movimento do céu) que é a medida dos demais movimentos, do mesmo modo, não é o conceito de comprimento que é a medida dos comprimentos particulares, mas *um certo comprimento* que é assumido como unidade de medida dos demais comprimentos, tampouco é o conceito de largura a medida da multiplicidade de larguras, mas sim *uma certa largura* que é assumida como unidade de medida das demais larguras, e assim por diante. Caso contrário, os comprimentos, as larguras, os pesos, etc., não seriam *mensurados*, mas simplesmente *numerados* ou *contados*, de modo que a noção de *Um* não seria bem caracterizada como *medida primeira de cada gênero*.

Diante de todas essas dificuldades, me parece mais promissor adotar outra via de compreensão da noção de medida (*metron*) que aparece em *Ny 1* (1087b 33–1088a 15), uma via que não nega que, em tal capítulo, Aristóteles ainda esteja lidando com a mesma noção de medida primeira que é discutida em *Iota 1–2*, mas que assume que essa noção de medida primeira, no Livro *Ny* da *Metafísica*, sofre restrições que são próprias às discussões de seu contexto. De fato, dado que o Livro *Ny* da *Metafísica*, a exemplo do Livro *My*, é claramente orientado à discussão e à compreensão do estatuto ontológico das entidades matemáticas, ou melhor, toma por assunto discussões voltadas à filosofia da matemática, então, podemos imaginar que, no contexto de *Ny 1*, a noção de medida primeira seja pensada sob restrições que decorrem da consideração do emprego da noção de *Um* precisamente no domínio da quantidade – já que é a tal domínio que pertencem as entidades matemáticas.

Essa leitura é compatível com a maneira pela qual, já em *Iota 1*, Aristóteles concebe a medida primeira no domínio da quantidade, a saber, como princípio de cognoscibilidade através do qual conhecemos a quantidade de uma certa multiplicidade de coisas. É bom lembrar que, segundo Aristóteles, “[...] é medida aquilo pelo que o *quanto* pode ser conhecido [...], e aquele primeiro pelo qual se conhecem as coisas que são *um certo tanto* (*posa*), eis o próprio *Um*. Por isso, o *Um* é princípio do número enquanto número” (1052b 20–24). Com efeito, essa caracterização diz respeito ao domínio da quantidade e nela a noção de *Um* é concebida como um princípio de cognoscibilidade *da quantidade*, ou seja, é concebida como um princípio através do qual conhecemos *a quantidade* de uma certa multiplicidade de coisas. Sob essa perspectiva, já não seria tão surpreendente que, em *Ny 1* (1087b 33–1088a 15), tal princípio fosse pensado como um conceito de primeira ordem, a partir do qual os objetos pertencentes a uma dada multiplicidade seriam contados ou numerados, dado que tal contexto pressuporia a aplicação da noção de *Um* precisamente no domínio da quantidade (ou mesmo em um subdomínio da quantidade, e não em qualquer domínio que seja), em virtude de interesses próprios do Livro *Ny* da *Metafísica*, interesses ligados, em última instância, à filosofia da matemática.

Além do mais, em *Iota 1*, há outro sinal de que o caminho interpretativo a ser percorrido de fato passa por essa perspectiva, que restringe a aplicação da noção de *Um* ao domínio da quantidade. Em *Iota 1*, precisamente no trecho 1053a 24–30, depois de fazer alusão à homogeneidade que deve haver entre a medida e o domínio de coisas mensuradas, Aristóteles parece mencionar uma certa mudança no modo de conceber o *Um* como

medida (*metron*) no domínio dos números. Eis o que Aristóteles nos diz na referida passagem:

ἀεὶ δὲ συγενὲς τὸ μέτρον· μεγεθῶν μὲν γὰρ μέγεθος, καὶ καθ' ἕκαστον μήκους μήκος, πλάτους πλάτος, φωνῆς φωνή, βάρους βάρος, μονάδων μονάς. οὕτω γὰρ δεῖ λαμβάνειν, ἀλλ' οὐχ ὅτι ἀριθμῶν ἀριθμός· καίτοι ἔδει, εἰ ὁμοίως· ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἀξιοῖ ἀλλ' ὥσπερ εἰ μονάδων μονάδας ἀξιώσειε μέτρον ἀλλὰ μὴ μονάδα. ὁ δ' ἀριθμὸς πλῆθος μονάδων.

A medida é sempre congênere: de fato, de grandezas, é grandeza – e, em cada caso, de comprimento, é comprimento, de largura, é largura, de voz, é voz, de peso, é peso, de unidades, é unidade. De fato, é desse modo que devemos conceber, mas não que a medida de números seja número – embora fosse forçoso, se fosse de maneira semelhante; no entanto, não se consideraria de maneira semelhante, mas como se se considerasse que a medida de unidades é unidades e não unidade; [pois] o número é uma multiplicidade de unidades.

Aristóteles parece notar que os seus exemplos produzem um certo padrão que pode dar ensejo a uma compreensão equivocada da noção de medida no domínio dos números. De fato, se a medida de comprimento é caracterizada fundamentalmente como um comprimento (e não como *medida primeira*), a medida de largura é caracterizada fundamentalmente como uma largura, a medida de peso é caracterizada fundamentalmente como um peso, e assim por diante nos demais casos, então, por analogia, se poderia esperar que a medida de números fosse caracterizada fundamentalmente como número. No entanto, Aristóteles prontamente recusa essa consequência (*ouch homoiôs axioi*), recorrendo a uma certa equivalência entre, de um lado, conceber a medida de números como número, e, de outro lado, conceber a medida de unidades como unidades (*monadas*,

no plural). Com efeito, uma vez que “o número é uma *multiplicidade* (*plêthos*) de unidades”, então, o número jamais poderia desempenhar a função de medida dos números, a não ser trazendo de arrasto, como resultado a ser evitado, a decorrência indesejada de que uma multiplicidade (e não uma unidade) faça as vezes de medida primeira do gênero dos números. Tendo em vista evitar esse desfecho indesejado é que, no trecho 1053a 24–30, Aristóteles rompe com o padrão ensejado pelos seus exemplos e nega que a medida primeira, no domínio dos números, seja caracterizada fundamentalmente como número, “embora fosse forçoso, se fosse de maneira semelhante” aos demais casos. De fato, se a medida dos números pudesse ser caracterizada como número, ela não seria a unidade, afinal, número é multiplicidade, ao passo que a unidade, que desempenha a função de medida primeira no domínio dos números, obviamente, não o é, precisamente porque a unidade não é suscetível de divisão sob nenhum aspecto, de modo que tampouco é suscetível de ser caracterizada como multiplicidade, isto é, como número, sob nenhum aspecto. Daí dizer Aristóteles que a medida dos números (a unidade) é a mais exata das medidas (1052b 35–1053a 2):

ὅπου μὲν οὖν δοκεῖ μὴ εἶναι ἀφελεῖν ἢ προσθεῖναι, τοῦτο ἀκριβὲς τὸ μέτρον (διὸ τὸ τοῦ ἀριθμοῦ ἀκριβέστατον· τὴν γὰρ μονάδα τιθέασι πάντῃ ἀδιαίρετον)· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μιμοῦνται τὸ τοιοῦτον·

Assim, é uma medida exata aquilo em relação a que se reputa que não é possível subtrair ou acrescentar (por isso, a medida do número é a mais exata, pois consideram que a unidade é indivisível de todo modo); nos demais casos, imita-se tal situação.

A mesma idéia aparece também em *Metafísica Delta* 6 (1016b 23–31), em passagem na qual Aristóteles claramente restringe a aplicação da noção de *Um* ao domínio da

quantidade e apresenta, a partir dessa restrição, cinco modos de indivisibilidade, presumidamente compreendidos como modos que configuram *medidas primeiras* em cada subdomínio da categoria da quantidade: (i) a medida que é divisível de todo modo (de três modos), a saber, o corpo (sólido tridimensional); (ii) a medida que é divisível de dois modos, a superfície; (iii) a medida que é divisível de um único modo, a linha; (iv) a medida que é indivisível de todo modo, mas ainda tem posição, o ponto; e, por fim, (v) a medida que é indivisível de todo modo e que não tem posição, a unidade. Essa último modo de indivisibilidade, que consiste na medida que é indivisível de todo modo (*adiaireton pantêi*), a saber, a unidade (*monas*), é que cumpre o papel de princípio de cognoscibilidade dos números, no sentido de que é através da unidade que se mensura uma dada multiplicidade e, a partir daí, se conhece a *quantidade* de unidades de uma dada multiplicidade.

Em Ny 1 (1087b 33–1088a 15), tudo indica que também estamos diante do domínio da quantidade, e, mais precisamente, diante do domínio dos números, isto é, das multiplicidades, em que o *Um*, a medida primeira, é a unidade, ou seja, é algo que é indivisível de todo modo (*adiaireton pantêi*), ao passo que aquilo que é mensurado pela medida primeira é invariavelmente um número, ou seja, uma multiplicidade de unidades. Com efeito, por ser uma *multiplicidade* de unidades, a medida primeira não pode ser um número, porque a unidade não é divisível sob nenhum aspecto, e, portanto, tampouco pode ela configurar uma multiplicidade sob qualquer que seja o aspecto. Por isso, Aristóteles nos diz que “[...] o *Um* significa aquilo que é medida de certa multiplicidade, e o número significa aquilo que é multiplicidade mensurada e *multiplicidade de medidas*. Por isso, é

razoável que o *Um* não seja número, pois *tampouco a medida consiste em medidas*, mas são princípios o *Um* e a medida)” (1088a 4–8). De fato, ao caracterizar o número como “multiplicidade *de medidas*” (*plêthos metrôn*), Aristóteles já nos indica que o *Um*, no domínio dos números, não poderá ser caracterizado como número – o que já podemos ver em *Iota* 1: “mas não que a medida de números seja número, embora fosse forçoso, se fosse semelhantemente” (1053a 27–28) – sobretudo porque o *Um* é uma única medida, a unidade, ao passo que o número é uma *multiplicidade* de medidas, ou ainda, uma multiplicidade de unidades (1053a 24–30). Com efeito, se o *Um*, no domínio dos números, também fosse número, isto é, também fosse uma multiplicidade, então, a medida seria antes *medidas* (*metra*), visto que número é multiplicidade ou pluralidade. Por isso, Aristóteles não hesita em rejeitar essa consequência, alegando que “[...] *tampouco a medida consiste em medidas* (*metra*)” (1088a 7). Sendo assim, podemos dizer que os exemplos de medidas introduzidos em *Ny* 1 (1088a 8–15) são pensados como exemplos de medidas que são indivisíveis de todo modo (*adiaireton pantêi*), ou seja, são pensados como unidades, e, portanto, como princípios de cognoscibilidade *da quantidade* de uma dada multiplicidade de coisas. Assim, se o número for concebido como uma multiplicidade de homens, a medida será “homem”; se o número for concebido como uma multiplicidade de animais (*homem, cavalo e deus*), a medida será “animal”; se o número for concebido como uma multiplicidade de gêneros (*homem, branco e caminhante*) – se é que, de fato, há uma medida nesse caso, dado que Aristóteles hesita diante do alto grau de heterogeneidade da lista – a medida será, presume-se, “gênero” ou “categoria”; e, em geral, se o número for

concebido como número *sic et simpliciter* (e não como número *de certas coisas*), ou seja, como multiplicidade de unidades, a medida será “unidade”.

Esse cenário tem papel paradigmático na henologia de Aristóteles, dado que o *modus operandi* da noção de *Um* no domínio dos números é *imitado* pelos demais domínios: “pois foi a partir dele que se chegou aos demais casos” (1052b 19–20) e “[...] nos demais casos, imita-se (*mimountai*) tal situação” (1053a 2). De fato, é bastante apropriado, da parte de Aristóteles, descrever a atuação da noção de *Um* nos demais casos como um tipo de *imitação* do *modus operandi* de tal noção no domínio dos números. Sobretudo porque as coisas que recebem o título de medida primeira (*proton metron*) em domínios não subordinados à categoria da quantidade não cumprem funções fundamentalmente equivalentes àsquelas desempenhadas pelas coisas que recebem tal título em domínios subordinados à categoria da quantidade. Com efeito, basta considerar o *Um* no domínio das cores, a saber, a cor branca, e logo se vê que a medida primeira apenas *imita* o papel que a unidade possui sobre os números, no sentido de que, tanto em um caso quanto em outro, a medida atua como princípio de cognoscibilidade dos membros da multiplicidade que lhe é correlata – em um caso, de uma multiplicidade de cores, em outro, de uma multiplicidade de números. Para além dessa similaridade, uma série de diferenças entra em cena, por exemplo, o fato de que a medida das cores é um princípio de cognoscibilidade *de qualidades*, ao passo que a medida dos números é um princípio de cognoscibilidade *de quantidades*; ou o fato de que a medida das cores – por ser caracterizada como cor congregativa (1057b 8–9), isto é, como a cor que reúne em si mesma as demais cores ou

algo similar – pode ser compreendida como divisível, ao passo que a medida dos números é absolutamente indivisível⁴⁰.

Assim, em *Ny* 1 (1087b 33–1088a 15), a noção de *Um*, de fato, sofre as restrições que são próprias dos assuntos debatidos nos Livros *My* e *Ny* da *Metafísica*, os quais dizem respeito ao estatuto ontológico das entidades matemáticas e, em geral, à filosofia da matemática, o que encurrala a noção de medida primeira de um gênero (*proton metron*) naquela medida que é indivisível de todo modo (*adiaireton pantêi*), qual seja, a unidade. Nesse sentido, já não há incompatibilidade entre a noção de *Um* que aparece em *Ny* 1 (1087b 33–1088a 15) e a noção de *Um* que podemos conhecer nos capítulos 1–2 do Livro *Iota* da *Metafísica*. Com efeito, se, por um lado, em *Ny* 1, a medida primeira é pensada apenas no domínio dos números, e, por tal razão, se configura como medida dos números, ou seja, como unidade, por outro lado, em *Iota* 1, a medida primeira é pensada como princípio de cognoscibilidade *preponderantemente* (*kyriôtata*) da quantidade, mas também das demais categorias, visto que, a partir do domínio da quantidade, se alcançou também os demais casos (1052b 19–20). Por isso, diferenças entre as noções de medida primeira são mais do que esperadas, sobretudo porque a concepção de algo como medida de uma multiplicidade resulta da tentativa de *imitar* o sistema henológico dos números através da aplicação adaptada da relação mensurativa, que se dá entre a unidade e os números, em diferentes categorias de entes.

⁴⁰ Sobre o papel análogo da noção de *hen* em domínios não subordinados à categoria da quantidade, ver Castelli (2010, p. 189): “In every genus there is something which performs a function analogous to the function of the one within numbers, namely the function of being a principle of knowledge”.

2.6 A PRIMEIRA MEDIDA E O PRIMEIRO MOTOR

A essa altura, podemos dizer que, ao lidar com a *Décima Primeira Aporia*, especialmente em *Iota 2*, Aristóteles, de fato, pressupõe uma henologia e a concebe como uma henologia transcategorial, no sentido de que ela perpassa todas as categorias de entes e não se faz ausente em nenhuma delas. Esse amplo alcance confere à noção de *Um* o papel de um princípio transcategorial de cognoscibilidade de multiplicidades homogêneas, porém, assim como cada categoria ou multiplicidade de realidades se configura a partir de características que lhe são peculiares (ou seja, a partir de qualidades, ou de quantidades, etc.), cada noção de *Um*, ou ainda, cada medida primeira, em correlação direta com a multiplicidade que por ela é mensurada, também se configura a partir de características que lhe são peculiares. De fato, no domínio das cores, a multiplicidade mensurada é uma multiplicidade de cores, ao passo que a medida primeira é uma cor, a cor branca; por sua vez, no domínio das figuras retilíneas, a multiplicidade mensurada é uma multiplicidade de figuras retilíneas, ao passo que a medida primeira é uma figura retilínea, o triângulo; já no domínio dos movimentos, a multiplicidade mensurada é uma multiplicidade de movimentos, ao passo que a medida primeira é um movimento, o movimento do céu; e assim por diante. Assim, a noção de medida primeira assume as feições de um princípio relativizado pelo domínio de entes que lhe é correlato, princípio cuja compreensão plena depende necessariamente da consideração da multiplicidade de realidades a ser mensurada. Essa dependência, que faz da noção de *Um*, isto é, da medida primeira, algo diferente em cada domínio particular de realidades, é justamente o que permite tratar o modo como Aristóteles concebe a noção de *Um* como princípio como sendo herdeiro do modo como os

Estudiosos da Natureza a tratavam como princípio, modo segundo o qual o *Um* é princípio dos entes precisamente *ao ser outra coisa, uma outra natureza*. De fato, para Tales, essa natureza era a *Água*, para Anaxímenes, o *Ar*, para Anaximandro, o *Ilimitado*, para Heráclito, o *Fogo*, para Anaxágoras, a *Inteligência*, para Empédocles, o *Amor*. Todos esses princípios são mais bem concebidos como *outras naturezas* ao considerar o contraste que há entre o modo pelo qual os *Estudiosos da Natureza* tratavam o *Um* como princípio e aquele pelo qual Pitagóricos e Platão o faziam. Com efeito, enquanto os *Physiologoi* concebiam o *Um* como princípio ao relacioná-lo a uma outra coisa que por ele fosse denotada (como a *Água*, o *Ar*, o *Fogo*, etc.), Pitagóricos e Platão atribuíam *ao próprio Um*, *considerado em si mesmo*, o papel de princípio dos entes, ou seja, na perspectiva Pitagórico-Platônica, *o próprio Um em si mesmo*, desprovido de qualquer articulação denotativa com outra natureza e de qualquer tipo de dependência em relação a alguma outra coisa, é compreendido como princípio dos entes. Esses dois modos de conceber o *Um* como princípio, conforme pudemos ver, perfazem as duas alternativas rivalizadas na *Aporia 11*. Em nossa leitura de *Iota 2*, constatamos que, por um lado, Aristóteles rejeita o modo pelo qual Pitagóricos e Platão concebiam o *Um* como princípio (1053b 16ss.) e, por outro, retoma o modo pelo qual os *Estudiosos da Natureza* concebiam a noção de *Um* como princípio (1053b 24ss.). Porém, apesar de retomar a maneira pela qual os *Estudiosos da Natureza* concebiam o *Um* como princípio, Aristóteles não se posiciona exatamente como o faziam os *Physiologoi*, sobretudo porque, ao conceber o *Um* como medida primeira (*proton metron*) de uma multiplicidade, Aristóteles acaba conferindo à noção de

Um algum caráter relativo, de modo que a compreensão de tal princípio se torne dependente da consideração da multiplicidade que é assumida como domínio correlato.

No entanto, o desfecho dado por Aristóteles, em *Iota 2*, à *Décima Primeira Aporia*, embora pressuponha todo esse cenário, não pode ser bem descrito apenas pela rejeição do modo Pitagórico-Platônico de conceber o *Um* como princípio e pela retomada da maneira pela qual os *Estudiosos da Natureza* tratavam a noção de *Um* como princípio. De fato, no longo trecho que vai de 1053b 24 até 1054a 13, Aristóteles não apenas toma partido por uma das alternativas rivalizadas na *Aporia 11*, pressupondo toda a henologia que temos tentado reconstituir até aqui, mas, mais do que isso, ainda se revela particularmente interessado em empreender a busca pelo *Um* precisamente no domínio das *ousiai*. Com efeito, em tal trecho (1053b 24–1054a 13), Aristóteles formula um argumento bastante claro, pretendendo, em linhas gerais, estabelecer que a busca do *Um* no domínio das *ousiai* seja empreendida tal como ela se dá nos demais domínios de realidades. Esse é o principal desfecho do capítulo, reproduzido, por exemplo, na seguinte passagem: “[...] tal como, no domínio das cores, deve-se buscar o próprio *Um* como uma cor, assim também entre as essências, deve-se buscar o próprio *Um* como uma essência” (1054a 11–13). Ora, se a reconstituição que fazemos da henologia pressuposta em *Iota 2* é correta, então, o desfecho dado à *Décima Primeira Aporia* consistirá, entre outras coisas, em propor a busca da medida primeira das *ousiai*, como se tal busca alguma relação tivesse com a *Aporia 11*. Pois bem, qual é o propósito de Aristóteles ao propor essa busca? Haveria nela alguma vaga tentativa de introduzir o Primeiro Motor? Em outras palavras, poderia o Primeiro Motor fazer as vezes de medida primeira das substâncias, e, por conseguinte, ser o *Um* no

domínio das substâncias? Se for este o caso, o desfecho da *Aporia II* ainda manterá o teor cosmológico que já se constata nos demais candidatos ao título de *Um* no referido impasse. De fato, *Água, Ilimitado, Ar, Fogo, Inteligência e Amor (Philia)* são todos princípios cosmológicos⁴¹.

Embora traga essa curiosa exortação – de encontrar, entre as substâncias, aquela que tem certa primazia sobre as demais e que, por isso, desempenha a função de medida (*metron*) das demais substâncias e recebe o título de *Um* no domínio das substâncias – o capítulo 2 do Livro *Iota* passa longe de revelar as razões que fizeram Aristóteles se comprometer com essa recomendação. De fato, depois de propor a busca do *Um* entre as substâncias (1053b 24–1054a 13), Aristóteles retoma a conhecida (e não necessariamente compreendida⁴²) convertibilidade que há entre as noções de *Um* e de *Ente*, tendo em vista, ao que parece, relembrar que o conceito de *Um*, a exemplo do conceito de *Ente*, é também um conceito transcategorial – dado que “[...] ele acompanha as categorias em igual número e não se

⁴¹ Antes de prosseguir, vale a pena esclarecer que as razões que me levam a considerar com seriedade a hipótese de que o Primeiro Motor seja o candidato propriamente aristotélico ao título de *Um* pouca relação têm com o fato de que tanto o *Um* quanto o Primeiro Motor são concebidos por Aristóteles como entidades *simples* (comparar 1052b 35–36 e 1072a 32–34). De fato, como bem observa Castelli (2010, p. 190), essa relação é bem remota e insuficiente para traçar qualquer ligação relevante entre uma coisa e outra: “Although simplicity is also an attribute of the unmoved mover [...], I do not think that the reference to simplicity as an attribute of the one should necessarily be taken as an implicit reference to the nature of the first mover”. Em minha proposta, conforme ficará claro mais adiante, não é preciso recorrer à *simplicidade* para tratar com seriedade a possibilidade de que o Primeiro Motor seja o candidato propriamente aristotélico ao título de *Um*.

⁴² Que não se perca de vista a necessidade de distinguir dois sentidos da noção de *hen*: (i) o de predicado universal que se atribui a todas as coisas e (ii) o de medida primeira de cada gênero. Com efeito, apenas no sentido de predicado universal é que a noção de *Um* se contrapredica com a noção de *Ente*. Conferir, por exemplo, Centrone (2005, p. 55). No sentido de medida primeira de uma dada multiplicidade, a noção de *Um* não converte com a noção de *Ente*, mas apenas se assemelha a ela pelo fato de poder ser empregada em qualquer categoria de realidades, sem restrição a nenhuma delas (1054a 13–16).

restringe a nenhuma (isto é, não se restringe ao *o que é*, nem ao *qual*, mas comporta-se semelhantemente ao *Ente*)” (1054a 13–16) – e, por ser transcategorial, deve ser concebido como princípio sob a dependência da consideração de uma natureza subjacente que faz as vezes de *Um* no domínio que for assumido como multiplicidade correlata. Nesse sentido, a última frase do capítulo talvez sintetize essa leitura: “*o ser para o Um é o ser para cada coisa*” (1054a 18–19). Os demais capítulos do Livro *Iota* da *Metafísica* ainda trabalham com a noção de *hen*, mas já não parecem interessados no papel cosmológico que ela dá sinais de assumir nos contextos ligados à *Décima Primeira Aporia*. Por isso, não é nada fácil decidir se o Primeiro Motor é o candidato propriamente aristotélico ao título de *Um* e concorre em pé de igualdade com os princípios cosmológicos propostos pelos *Physiologoi*. Apesar de tudo isso, penso haver duas frentes principais de razões para ainda considerar com seriedade a hipótese de que o *Primeiro Motor* é o candidato cosmológico propriamente aristotélico na disputa pelo título de *Um*. A primeira delas diz respeito à relação que há entre a *Décima Primeira Aporia* e os relatos pretensamente históricos de *Metafísica Alpha*. A segunda, diz respeito à relação que pode haver entre a *Décima Primeira Aporia* e o capítulo 10 do Livro *Lambda* da *Metafísica*. Começarei pela primeira frente de razões e, em momento oportuno, discutiremos algumas passagens de *Metafísica Lambda* 10.

Pois bem, o confronto entre os textos ligados à *Décima Primeira Aporia* (*Beta* 1, 4 e *Iota* 2) e os relatos de *Metafísica Alpha* indicam que, sob o olhar de Aristóteles, a filosofia, já desde o seu surgimento, localizado, por Aristóteles, na filosofia de Tales de Mileto, se orientava pela busca do *Um*, entendido como princípio supremo de todas as coisas, ou

ainda, como princípio cosmológico. De fato, na exata medida em que inclui a *Água* entre os candidatos ao título de *Um* na *Décima Primeira Aporia*, e, em *Metafísica Alpha*, relata que o princípio cosmológico de Tales de Mileto foi o inaugurador da filosofia, Aristóteles nos revela que já desde a cosmologia de Tales a filosofia se orientava pela propositura de candidatos ao título de *Um* entre os princípios, e que a *Água* foi o primeiro *Um*. A partir da *Água*, entram em cena outros princípios cosmológicos, quais sejam, o *Ar*, de Anaxímenes, o *Ilimitado*, de Anaximandro, o *Fogo*, de Heráclito, a *Inteligência (Nous)*, de Anaxágoras, e o *Amor (Philia)*, de Empédocles, e, finalmente, o *Um em si mesmo (auto to hen)*, de Pitagóricos e de Platão. Cada um desses princípios é introduzido para sanar algum *déficit* constatado na capacidade explanatória do(s) princípio(s) cosmológico(s) que o precede(m).

Os relatos de *Metafísica Alpha* nem sempre nos permitem conhecer os detalhes que levam a substituição de um princípio por outro, porém, em algumas ocasiões, Aristóteles se dispõe a justificar a introdução de um novo princípio: a substituição, por exemplo, do princípio cosmológico de Anaxágoras, a *Inteligência (Nous)*, é justificada pela incapacidade de tal princípio explicar os aspectos da realidade que são desprovidos de beleza e organização (984b 31ss.), o que deu ensejo à introdução dos princípios cosmológicos em pares de opostos, através do *Amor (Philia)* e do *Ódio (Neikos)*, propostos por Empédocles, cada um deles sendo responsável por explicar, respectivamente, os aspectos da realidade que são providos de beleza e organização e aqueles que são desprovidos de beleza e organização (984b 31ss.). Em duas outras ocasiões, os relatos de Aristóteles são mais reveladores e merecem maior atenção de nossa parte.

Em primeiro lugar, os relatos de *Metafísica Alpha* são mais relevantes para os nossos interesses quando Aristóteles se dispõe a responsabilizar os Pitagóricos por produzirem uma séria alteração no itinerário que a filosofia vinha percorrendo (*Metafísica Alpha* 5, 987a 13ss., conferir também *Física* III 5, 204a 33–35), alteração que diz respeito ao modo de conceber e propor princípios e que mais tarde ganharia sua expressão máxima na filosofia de Platão. Ora, é precisamente a partir dessa alteração no *modus operandi* de conceber e propor princípios (cosmológicos) que Aristóteles formula a *Aporia* 11, concebendo-a como um impasse que rivaliza o modo de proceder dos *Estudiosos da Natureza* com aquele que foi inaugurado pelos Pitagóricos e que tem sua expressão máxima na filosofia de Platão. Diante desse cenário, o desfecho da *Décima Primeira Aporia* representa a recusa desse novo *modus operandi* de conceber e propor princípios, bem como a retomada do antigo modo de fazê-lo, que era praticado desde o nascimento da filosofia grega, com Tales de Mileto, e que perdurou até encontrar seu abandono na filosofia dos Itálicos. Aqui já fica claro que, sob o olhar de Aristóteles, o valor histórico do método pitagórico de conceber e propor princípios não é outro, senão o de um desvio de rota no itinerário que a filosofia vinha percorrendo. Nesse sentido, o posicionamento de Aristóteles em favor dos *Estudiosos da Natureza* (cf. *Iota* 2, especialmente 1053b 24–1054a 13) indica um retorno ao antigo modo de conceber e propor princípios cosmológicos e, por conseguinte, representa a retomada das disputas cosmológicas que tomaram conta da filosofia durante o período que podemos descrever como pré-pitagórico. Na medida em que a *Décima Primeira Aporia* sintetiza todo o percurso filosófico que vai de Tales de Mileto até a filosofia de Platão, todo esse cenário acaba por produzir a

expectativa de que Aristóteles tenha recorrido ao modo pré-pitagórico de conceber e propor princípios tendo em vista formular de maneira adequada o seu próprio princípio cosmológico, o qual seria capaz de concorrer em pé de igualdade com os demais candidatos ao título de *Um*, a saber, a *Água*, de Tales, o *Ar*, de Anaxímenes, o *Ilimitado*, de Anaximandro, o *Fogo*, de Heráclito, a *Inteligência (Nous)*, de Anaxágoras, e o *Amor (Philia)*, de Empédocles.

Em segundo lugar, os relatos de *Metafísica Alpha* são mais reveladores para os nossos interesses quando levamos em conta que Aristóteles se dispõe a descrever mudanças importantes no itinerário percorrido pela filosofia também no interior do período pré-pitagórico, como ocorre, por exemplo, em 984a 16ss., em que Aristóteles resume a transição entre um período em que se costumava delegar o papel de princípio cosmológico a constituintes materiais (como *Água*, *Ar* e *Fogo*) e o período imediatamente seguinte, marcado pelo interesse de explicar a mobilidade organizada que algumas realidades manifestavam e que estava fora do alcance explicativo das causas materiais. Ao contrário da mudança de itinerário produzida pelo modo Pitagórico-Platônico de conceber os princípios, a insatisfação com a limitada capacidade explanatória dos constituintes materiais e a necessidade de buscar um princípio capaz de explicar a mobilidade organizada manifesta na natureza não são vistas por Aristóteles como desvios de percurso no itinerário da filosofia, mas sim como avanços que colocam os proponentes dos princípios de movimento, especialmente Anaxágoras e Empédocles, em um patamar diferente daquele dos proponentes de princípios materiais.

Pois bem, dado que a busca por um princípio de movimento foi interrompida justamente pela introdução do modo Pitagórico-Platônico de conceber e propor princípios, e visto que o desfecho da *Aporia II* coloca Aristóteles na posição de quem deu um passo atrás e retomou o modo pré-pitagórico de conceber e propor princípios, então, é sensato presumir que essa retomada tenha se dado precisamente na etapa em que o modo pré-pitagórico de busca dos princípios havia sido abandonado, a saber, durante o período em que se buscava um princípio de movimento. Assim, visto que Aristóteles de fato recusa o modo Pitagórico-Platônico e retoma o modo pré-pitagórico de conceber e propor princípios, então, é de se esperar que o desfecho da *Décima Primeira Aporia* se configure precisamente como a retomada da busca de um princípio de movimento, ou melhor, como a retomada da busca de um princípio motor, o que torna a candidatura do Primeiro Motor ao título de *Um*, não apenas das mais promissoras, mas também algo bem natural nesse contexto. Afinal, sob a leitura que propomos, o princípio cosmológico de Aristóteles poderia concorrer em pé de igualdade com os dois últimos princípios que concorreram ao título de *Um* antes da virada Pitagórico-Platônico – quais sejam, a *Inteligência (Nous)* e o *Amor (Philia)* – corroborando, assim, a retomada da busca pelos princípios exatamente no ponto em que ela havia sido interrompida. De fato, *Inteligência (Nous)* e *Amor (Philia)* são precisamente princípios motores, e nada impede que, ao lado deles, o Primeiro Motor perfaça uma lista homogênea de candidatos ao título de *Um*, pois todos esses princípios são, por assim dizer, princípios motores.

A essa altura, já podemos reconsiderar a segunda frente de razões que nos levam à hipótese de que o Primeiro Motor deve ser o candidato propriamente aristotélico ao título de *Um*,

frente que, conforme já havíamos adiantado, diz respeito à maneira pela qual a *Décima Primeira Aporia* se mostra conectada ao capítulo 10 do Livro *Lambda* da *Metafísica*. Antes de prosseguir, porém, é preciso deixar claro que não tenho condições (e muito menos a pretensão) de oferecer aqui uma interpretação completa e detalhada de *Lambda* 10, mas apenas pretendo chamar a atenção para alguns sinais claros de que o Primeiro Motor de fato rivaliza com os princípios motores de Anaxágoras e de Empédocles, e, ao fazê-lo, dá indício de concorrer contra eles pelo título de *Um*⁴³.

A interpretação que Sedley oferece para *Lambda* 10 não pressupõe (pelo menos não explicitamente) que o Primeiro Motor seja o *Um* de Aristóteles e muito menos relaciona *Lambda* 10 à *Décima Primeira Aporia*, porém, não deixa de ser uma leitura bastante compatível com a hipótese que defendemos aqui, especialmente se levarmos em conta a divisão que o próprio Sedley impõe a *Lambda* 10, divisão que, em linhas gerais, confere ao capítulo basicamente três seções: (i) a primeira seção tem seus limites encerrados no trecho 1075a 11–25, em que Aristóteles se dispõe a anunciar em traços gerais o assunto do capítulo e procura determinar de que modo o princípio cosmológico de Aristóteles (o Primeiro Motor) se relaciona com o mundo e lhe confere o *Bem* cósmico – “Devemos examinar de que modo a natureza do Todo possui aquilo que é bom e excelente [...]” (1075a 11ss.); (ii) a segunda seção, por sua vez, tem seus limites encerrados no trecho 1075a 25–34, em que Aristóteles passa a criticar as teorias de seus predecessores – “É preciso que não passem despercebidos os absurdos e as impossibilidades que resultam para os que afirmam de outro modo” (1075a 25ss.) – apontando, ao que tudo indica, as razões

⁴³ Para estudo completo e minucioso de *Lambda* 10, me limito a recomendar o trabalho de David Sedley, disponível em *Aristotle's Metaphysics Lambda* (2000, p. 327–350).

que as levaram a falhar na tentativa de explicar o *Bem* cósmico do Todo; (iii) a terceira seção, por fim, está subordinada à segunda e tem seus limites encerrados no trecho 1075a 34–1076a 4, em que Aristóteles prossegue com a crítica às teorias de seus predecessores, porém, passa a concentrá-la nas razões que levaram tais teorias a fracassar na tentativa de explicar a unidade cósmica do Todo.

No que diz respeito aos nossos interesses, a terceira seção de *Lambda* 10 (1075a 34–1076a 4) merece maior atenção, sobretudo pelo fato de nos trazer algumas objeções que o próprio Aristóteles endereçou aos princípios cosmológicos de Anaxágoras e de Empédocles, os quais, não podemos esquecer, concorrem ao título de *Um* na *Décima Primeira Aporia*. De fato, nas subseções 1075a 34–1075b 7 e 1075b 8–16, Aristóteles se dispõe a atacar, respectivamente, os princípios motores *Amor* (*Philia*) e *Inteligência* (*Nous*), introduzidos por Empédocles e por Anaxágoras, tendo em vista explicar, sobretudo, os aspectos organizados da realidade, que perfaziam *explananda* inatingíveis pelo alcance explicativo dos constituintes materiais, conforme pudemos ver nos relatos de *Metafísica Alpha*. Na primeira dessas subseções (1075a 34–1075b 7), Aristóteles procura desqualificar o *Amor* (*Philia*), alegando que tal princípio ora desempenha a função de um princípio motor, ora a função de um princípio material, o que seria inadmissível – “Também Empédocles se pronuncia de modo absurdo: concebe o *Amor* (*Philia*) como o *Bem*, o qual é princípio a título de motor (pois ele congrega) e a título de matéria (já que é uma parte da mistura)” (1075b 1–4). Na segunda dessas subseções (1075b 8–16), Aristóteles passa a desqualificar a *Inteligência* (*Nous*), alegando que embora seja adequadamente concebida como um princípio de movimento, ela ainda é pensada como um princípio que depende de outro, em

vista do qual unicamente ela se dispõe a promover o movimento – “Anaxágoras concebe o *Bem* como princípio a título de motor: de fato, a *Inteligência* propicia movimento. No entanto, ela move em vista de algo, de modo que é outra coisa que é princípio [...]” (1075b 8–9). Não é preciso aprofundar a reconstituição das críticas direcionadas, em *Lambda* 10, aos princípios motores de Anaxágoras e de Empédocles, para perceber que Aristóteles pressuõe que a *Inteligência* (*Nous*) e o *Amor* (*Philia*) concorrem com o seu próprio candidato a princípio cosmológico. Com efeito, é precisamente porque tais princípios concorrem com o Primeiro Motor que Aristóteles se dispõe a desqualificá-los⁴⁴.

Pois bem, já tivemos a oportunidade de constatar, através da reconstituição da *Décima Primeira Aporia*, que os princípios motores *Inteligência* (*Nous*) e *Amor* (*Philia*) também concorrem ao título de *Um* entre os princípios. Isso nos indica que o princípio cosmológico de Aristóteles, ao fazer parte da mesma lista de princípios da qual são membros os princípios motores de Anaxágoras e de Empédocles, e, em especial, ao concorrer diretamente com tais princípios em *Lambda* 10, dá sinais de disputar também pelo título de *Um* na *Décima Primeira Aporia*. Em outras palavras, *Lambda* 10 corrobora a idéia de que, em *Iota* 2, Aristóteles recusa o modo Pitagórico-Platônico de conceber e propor princípios e retoma a busca pelos primeiros princípios justamente na etapa em que essa busca havia sido interrompida, a saber, durante o período em que os cosmólogos estavam à procura, não de um princípio material, mas sim de um princípio de movimento – dado que foi nesse período que a *Inteligência* e o *Amor* entraram em cena. Se essa leitura é correta, então, o desfecho dado por Aristóteles, em *Iota* 2, à *Aporia* 11 consistirá, não na imediata

⁴⁴ Cf. Ross, 1924, p. 402–403.

introdução do Primeiro Motor, mas sim em uma recomendação que aponta onde se deve procurá-lo: “tal como, no domínio das cores, deve-se buscar o próprio *Um* como uma cor, assim também entre as substâncias, deve-se buscar o próprio *Um* como uma substância” (1054a 11–13), como se o teor cosmológico que está associado aos princípios que concorrem ao título de *Um* só pudesse ser recuperado no domínio das substâncias, através da localização daquela substância que tem prioridade sobre as demais e que, por tal razão, poderá ser concebida como sendo o *Um* no domínio das substâncias, ou ainda, como a medida primeira das substâncias. Não vem ao caso, aqui, despendar grandes esforços na tentativa de compreender em que sentido exatamente o Primeiro Motor poderia ser a medida das substâncias, afinal, o domínio em que o conceito de *Um* denota algo que é, pelas mais nobres razões, a unidade de medida de uma multiplicidade, na verdade, é a categoria da quantidade e, em especial, o domínio dos números. Nos demais domínios de realidades, inclusive no domínio das substâncias, “[...] imita-se (*mimountai*) tal situação” (1053a 2). Não se deve, portanto, esperar que a medida primeira das *ousiai* seja dos mais frutíferos princípios de cognoscibilidade das substâncias.

Diante de tudo isso, já se vê que a *Aporia II* pressupõe todo o relato histórico de *Metafísica Alpha* e o divide em dois períodos filosóficos, marcados pelo modo de conceber e propor princípios que predominou em cada um deles. No primeiro período (Pré-Pitagórico), os princípios foram concebidos e propostos como *outras naturezas*, ao passo que, no período seguinte (Pitagórico ou Pitagórico-Platônico), os princípios foram concebidos *em si mesmos*. A *Aporia II* rivaliza esses dois modos de conceber os princípios e procura decidir qual desses modos de proceder é o mais adequado. O enfrentamento da

Décima Primeira Aporia se dá em *Iota* 2, texto em que Aristóteles recusa o modo Pitagórico-Platônico de conceber os princípios e recua ao antigo modo de proceder dos *Estudiosos da Natureza*, retomando o projeto dos *Physiologoi* no ponto em que ele havia sido interrompido. No entanto, na medida em que a *Aporia* 11 concentra atenção sobretudo no papel de princípio da noção de *Um*, Aristóteles se vê constrangido a incorporar à discussão o sentido principal de tal conceito – o de medida primeira de cada gênero – bem como a henologia que tem origem no domínio dos números e que é *imitada* em todos os domínios de realidades. Ao incorporar essa henologia à discussão, Aristóteles encontra um caminho para exigir que a busca do *Um*, isto é, da medida primeira, no domínio das substâncias, seja empreendida como a busca de uma substância, tal como, no domínio das cores, ela se configura como a busca de uma cor, no domínio das figuras retilíneas, como a busca de uma figura retilínea, no domínio dos movimentos, como a busca de um movimento, e assim por diante. O que acontece entre o afunilamento da busca do *Um* no domínio das substâncias e o desfecho no Primeiro Motor é algo que ainda estou longe de compreender, mas que presumo poder ser reconstituído através do Livro *Lambda* da *Metafísica*, assumindo, talvez, como ponto de partida, a função que Aristóteles atribui ao Primeiro Motor em *Lambda* 7 (1072b 8–10), qual seja, a de atuar como princípio de movimento na medida em que promove a locomoção circular do céu, o que parece ter sido renunciado já em *Iota* 1, em passagem na qual, referindo-se, à primeira vista, ao promotor de um tal movimento, Aristóteles conclui que “[...] se algo possui por natureza o primeiro princípio do movimento primeiro (quero dizer, da locomoção, a circunvolução), essa

grandeza será primeiramente uma” (1052a 26–28), como se fosse mais digno do título de *Um* aquele princípio que promove a locomoção circular do céu.

BIBLIOGRAFIA

I. Aristóteles (textos e traduções):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Bibliografia secundária:

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

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

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

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

_____. (2007a) A Noção Aristotélica de Matéria, in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, vol. 17, nº 1: 47-90.

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

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

_____. (2000). *Ontologia e Predicação em Aristóteles*, (seleção, tradução e comentários), Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, col. Textos Didáticos, nº. 41.

_____. (1998). "'Não ser dito de um subjacente', 'um isto' e 'separado': o conceito de essência como subjacente e forma (Z-3)", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 8, nº. especial, p. 69-126.

ANNAS, Julia. "Individuals in Aristotle's 'Categories': Two Queries", *Phronesis* Vol. 19, Nº 2 (1974), pp. 146-152.

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

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

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

BLUCK, R. S. "Forms as Standards". *Phronesis* nº 2: 1957, 115-27.

BODEÜS, Richard. *Aristotle: Categories*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

- _____. (1979). “Le problème de la substantialité de l’être et de l’un dans la Métaphysique”, in Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d’Aristote*, Actes du VI^e Symposium.
- _____. (2001). “Multiplicity and Unity of Being in Aristotle”, in *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 101, pp. 185-207.
- BOLTON, Robert. “Science and science of substance in Aristotle’s *Metaphysics Z*”, *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 76, n^o 3 e 4 (edição dupla especial), 1995, pp. 419-69.
- BOSTOCK, David. *Aristotle’s Metaphysics – Books Z and H*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- CASTELLI, Laura. *Problems and Paradigms of Unity – Aristotle’s Account of the One*, Academia Verlag, 2010.
- CENTRONE, Bruno (ed.). (2005). *Il libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, Academia Verlag.
- CHARLES & FREDE. “Aristotle’s Metaphysics *Lambda*”, *Symposium Aristotelicum*, 2000.
- CHEN, Chung-Hwan. On Aristotle’s two Expressions *kath’ hy-pokeimenou legesthai* and *en hypokeimenôi einai*. *Phronesis* 2, p. 148-159, 1957.
- CODE, Alan. “No universal is a substance – An interpretation of *Metaphysics Z* 13, 1038b 8-15”, *Paideia* (edição especial sobre Aristóteles), 1978, pp. 65-74.
- _____. “Aristotle’s Metaphysics as a science of principles”, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 51, n^o 201, 1997, pp. 357-78.
- FREDE, Michael. “Substance in Aristotle’s *Metaphysics*”, in A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on nature and living things*. Pittsburgh; Bristol: Mathesis publications, 1985, pp. 17-26.
- _____. “The title, unity and authenticity of the aristotelian *Categories*”, in *Essays in ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987a, pp. 11-28.
- _____. “Categories in Aristotle”, in *Essays in ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987b, pp. 29-48.
- _____. “Individuals in Aristotle”, in *Essays in ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987c, pp. 49-71.

GEACH, P. T. "The Third Man Again". *Philosophical Review* n° 65: 1956.

GILL, Mary Louise. *Aristotle on substance – The paradox of unity*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

_____. "Aristotle's attack on universal", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 20, 2001, pp. 235-60.

HALPER, E. (1992). "The origin of Aristotle's Metaphysical Aporiae", in Preus and Anton (edd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. V: *Aristotle's Ontology*, Albany: SUNY Press, p. 151-175.

_____. "One and Many in Aristotle's *Metaphysics: Central Books*". Parmenides Publishing, 2005.

_____. HALPER, E. "One and Many in Aristotle's *Metaphysics: Books Alpha-Delta*". Parmênides Publishing, 2009.

HAMLIN, D. W. (1961). "Aristotle on Predication", *Phronesis*, vol. 6, p. 110-126.

HARTER, Edward D. "Aristotle on primary *ousia*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57, 1975, pp. 1-20.

HARTMAN, Edwin. *Substance, body and soul*. Princeton: Princeton University press, 1977.

HEINAMAN, Robert. "Non-substantial Individual in the *Categories*". *Phronesis* n° 26: 1981a, 295-307.

HUGHES, Gerald. "Universals as potential substances – The interpretation of *Metaphysics Z* 13", in M. Burnyeat (ed.), *Notes on Zeta, Study Aids, Monograph* n° 1. Oxford, Sub-faculty of Philosophy, 1979, pp. 107-26.

IRWIN, Terence. "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics* 34, 1981, pp 523-44.

_____. *Aristotle's first principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

KAHN, Charles. (1997). *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Maura Iglésias et alli, Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC-RJ.

- KIRWAN, Christopher. (1993). *Metaphysics - Books Gamma, Delta e Epsilon*. Tradução e comentário, Oxford: Clarendon Press, 2ª edição.
- LACEY, A. R. “*Ousia and form in Aristotle*”, *Phronesis* 10, 1965, pp. 54-69.
- LÁKS & CRUBELLIER. “Aristotle: Metaphysics Beta”, *Symposium Aristotelicum*, 2009.
- LESHER, J. H. (1971). “Aristotle on Form, Substance and Universals: a Dilemma”, *Phronesis* 16, pp. 169-178.
- LEWIS, Frank A. *Substance and predication in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- LOUX, Michael. *Primary ousia – An essay on Aristotle’s Metaphysics Z and H*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- MADIGAN, Arthur. (1999). *Aristotle’s Metaphysics, Books B and K 1-2*, Oxford: Clarendon Press.
- MANSION, S. (1946). “*La première doctrine de la substance - La substance chez Aristote*”, in J. Follon (ed.), *Études aristotéliennes*. Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de philosophie, pp. 283-303.
- _____. “La doctrine aristotélienne de la substance et le Traité des Categories”, in J. Follon (ed.), *Études aristotéliennes*. Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de philosophie, 1984 [1949], pp. 305-8.
- _____. (1955). “Les apories de la métaphysique aristotélienne”, in *Autour d’ Aristote*, p. 141-179.
- MATTHEN, Mohan. “The *Categories* and Aristotle’s ontology”, *Dialogue*, vol. 17, n° 2, 1978, pp. 228-43.
- MORRISON, Donald. “*Χωριστός* in Aristotle”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 89 (1985), pp. 89-105.
- OWEN, G. E. L. “Inherence”. *Phronesis* n° 10: 1965, 97-105.
- _____. “Particular and General”. *Proceedings of the Aristotelian Society* n° 79: 1978, 1-21.
- _____. “Logic and Metaphysics and some earlier works of Aristotle”, in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London, Duckworth, 1986.

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

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

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

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

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

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

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

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

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