

## ■ CAPÍTULO 4 ■

### ARISTÓTELES

*“A opinião de todos é medida do ser.”*

Ética a Nicômaco X, 2, 1173 a 1.

*Neste capítulo faremos uma breve incursão na ontologia aristotélica. Mostraremos que a pergunta pelo “que há” pode ser objeto de várias disciplinas como a teologia, a aitiologia, a usiologia, mas que a grande preocupação do filósofo foi dar conta de uma ciência do ser enquanto ser.*



## 4 ARISTÓTELES

A Academia, depois da morte de Platão, foi dirigida por Teofrasto e alguns parentes do filósofo. Aristóteles rompeu com eles e afastou-se para seguir o seu destino e construir sua própria carreira. Escreveu que entre os “amigos das formas” e a verdade, ficaria com esta. Suas polêmicas, portanto, não são dirigidas especificamente a Platão, mas àqueles que professavam a sua doutrina e que centraram-se principalmente na teoria das idéias.

Mas, fosse como fosse, muitos dos problemas enfrentados por seu mestre continuaram repercutindo em sua ontologia. A ontologia é o estudo do ser, mas, como alertamos, esse também é o assunto da metafísica. Para muitos filósofos ambos os termos querem dizer o mesmo, mas isso não é consenso. Pois, para alguns deles, haveria uma distinção simplesmente por que nem toda ontologia seria metafísica. Por exemplo, em *Ser e tempo* Heidegger elabora uma ontologia fundamental baseada na existência humana e, para isso, tem de “destruir a metafísica”. O mesmo vale para a ontologia de Quine ou Carnap. Mas poder-se-ia indagar se essas tentativas ainda não seriam metafísicas à medida que seu assunto é, ao fim e ao cabo, a pergunta pelo que existe ou pelo ser. A nosso ver, não há maiores problemas aqui, pois o termo “metafísica” permaneceu, de um modo ou de outro, fiel à sua origem nos escritos de Aristóteles.

Hoje, sabe-se bastante sobre a origem da expressão “metafísica”. Embora aqui também haja diferentes posições, a mais comumente aceita é a que refere-se a Andrônico de Rodes como o cunhador da

expressão. Sabe-se que, bem depois da morte do Estagirita, Andrônico de Rodes organizou todos os escritos do filósofo numa ordem que vai dos escritos sobre lógica até uma tal de “ciência do ser enquanto ser”. Ocorre que Andrônico não sabendo como situar essa ciência entre as outras acabou por colocá-la depois dos escritos sobre a física, daí o nome “meta-física” (μετὰ τὰ φυσικά), isto é, aquilo que está além da física. E, voluntaria ou involuntariamente, o aristotélico acertou em cheio, pois, a ciência do ser enquanto ser é uma especulação que vai além dos fenômenos físicos.

Nesse “além da física” estão as preocupações da ontologia, isto é, o estudo sobre o sentido do ser. Mas por que Aristóteles mesmo não deu um nome a essa ciência? Como salientamos, já em Platão, uma ciência que trate do ser leva o investigador a contra-sensos e aporias. Nunca se está seguro nesse âmbito e a investigação parece não ter fim. Trata-se, nas suas palavras, de uma ciência cujo objeto possivelmente nunca será esclarecido por completo (Sof 261b). E não foi muito diferente para Aristóteles que ocupou-se praticamente com tudo, mas de modo especial como a ciência do ser enquanto ser. O caráter difícil e, por vezes, nebuloso, dessa ciência levou o Estagirita a dividir seus escritos em “exotéricos”, destinados ao grande público, e “esotéricos”, destinados a um grupo especial de ouvintes. Esses escritos são tão especiais que, com a morte do seu autor, caíram no esquecimento simplesmente por que não se sabia o que fazer com eles (PIERRE, 1974, p.9). Isto é, as dificuldades e as exigências desses textos eram tais que, praticamente - por muito tempo - não houve quem pudesse lidar com eles. Aristóteles mesmo havia reconhecido as dificuldades que envolvem os discursos sobre o ser.

Ao longo da vida, desde que afastou-se da Academia, passando pela época em que fundou a sua própria escola, o Liceu, até a sua morte, Aristóteles ministrou cursos que, num processo crescente, envolviam todo tipo de assuntos, como a lógica, a poética, a política, a ética, a retórica, estudos da natureza, meteorologia e astronomia, estudo sobre linguagem, sobre a alma, sobre os animais, sobre a memória, etc. A evolução desses estudos iam, por sua vez, sendo acompanhados das especulações sobre a ciência do ser enquanto ser.

Nessa ciência, Aristóteles apostou as suas fichas mais caras. A ironia é que a mais importante das ciências, a ciência das ciências, embora tenha sofrido a influência positiva dos outros estudos, nunca foi concluída. Daí por que não se sabendo como nomeá-la foi, por vezes, chamada pelo autor de “filosofia primeira”, “teologia”, “sapiência”, “ciência da substância”, “ciência do ser enquanto ser” ou ainda de “ciência procurada”. A essa multiplicidade de nomes que indicam os estudos “para além da física”, Andrônico de Rodes resumiu com o título “metafísica”. Esses nomes já indicam que ela não é uma ciência qualquer, mas o objetivo máximo da filosofia. Enfim, procura-se a ciência sem a qual não é possível nenhuma outra ciência, mas que, por isso mesmo, ela própria resiste em converter-se em ciência. A dificuldade, já expressa por Platão, está em que toda ciência tem um gênero, mas o ser transcende todos os gêneros. Ou nas palavras do Estagirita: “todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior” (Met, A, 983 a 10).

A ontologia que estuda o “que há” pode também ser chamada de “metafísica”, pois tudo o que se manifesta e aparece como o “que há” só pode existir por que é determinado pelo que lhe está além. Nesse sentido, o que há mesmo é o que “está além”. Assim, a pergunta ontológica “o que há?” tornou-se mais complexa, pois, não se pode respondê-la sem que seja estabelecido aquilo que vem em primeiro, os primeiros princípios das coisas, e que “para nós” vem depois. Isto é, aquilo que determina “o que há” e, portanto, o que está “antes”, vem na ordem dos nossos estudos, “depois”.

Semelhante a Platão, a idéia de Bem que, “para nós”, resultou de muito estudo, já sempre esteve “antes” em si mesma. Mas só depois de muita dialética é que nós reconhecemos isso. Ou seja, os princípios que regem tudo o que já existe antes, só podem ser alcançados depois. Sem esse “antes” não haveria nada a ser compreendido, mas se nada pudesse ser compreendido “depois” tampouco se poderia falar do que vem antes. Não foi por acaso, aliás, que Aristóteles ocasionalmente chamou seus estudos de “**filosofia primeira**”, isto é, trata-se de um protótipo da ciência das causas e dos princípios primeiros. É por isso que ela distingue-se da física,

pois esta, ao fim e ao cabo, dedica-se a teorizar sobre fenômenos que podem ser constatados pela percepção sensível, mas não é capaz de estabelecer o que torna possível esse conhecimento.

Ora, o que torna possível o conhecimento do âmbito físico é uma ciência que está acima dele. Uma ciência que vai do plano de saber “como” as coisas ocorrem para o plano de saber por que isso ocorre. Uma ciência que dá a razão de ser de tudo o que ocorre. A razão de ser de uma coisa encontra-se no seu princípio (ἀρχή) ou na sua causa (αἰτία). E é isso que distingue a metafísica da física. Nas palavras de Aristóteles:

*“Mas, posto que há todavia algo acima do físico (pois a natureza é só um gênero determinado de ser), ao que estuda o universal e a substância primeira caberá também o estudo dos axiomas. A física é, sem dúvida, uma sapiência, mas não a primeira.” (Met Γ 3, 1005 b)*

Obviamente não há nada aqui que se pareça à suspeita platônica sobre o âmbito da física; ao contrário, é precisamente o destaque ao mundo da experiência sensível que afasta Aristóteles dos “amigos das formas”. É ele que lhe permite uma crítica contundente à idéia de Bem. Poder-se-ia dizer que Andrônico de Rodes não apenas foi feliz na sua classificação da metafísica, mas também o foi por ter colocado a física num plano superior que antecede a filosofia primeira. Esta trata da imobilidade do mundo supralunar, aquela da mobilidade do mundo sublunar. Ora, mais destacada que a política, a ética, a poética, etc. deve ser aquela ciência que trata do movimento, pois não é a mobilidade dos seres que constitui a essência do mundo sublunar? Sem o movimento dos seres, simplesmente não haveria a vida tal como a conhecemos. Assim, se a metafísica é a ciência excelsa, não muito inferior a ela deve ser a física. A eternidade dos primeiros princípios vem “antes”, mas, “para nós”, ela só pode ser entendida “depois” que estudarmos os fenômenos físicos como a chuva, a seca, a passagem das estações, etc.

Entre essas duas ciências encontra-se a matemática, pois os fenômenos físicos não poderiam ser entendidos fora das suas escalas numéricas. E os números, por sua vez, são conhecimentos abstratos e, portanto, estão mais próximos dos primeiros e inamovíveis princípios. Ora, a matemática, a física, a astronomia, etc., tratam

de regiões dos seres, mas não da sua totalidade. A ciência dos primeiros princípios e primeiras causas terá de dar conta de todas as ciências particulares. As considerações de Aristóteles sobre a física e as ciências que lhes são afins excedem nosso objetivo aqui, por isso nos limitaremos ao núcleo da metafísica à medida que ele tem a ver com a ontologia, isto é, com a **ciência do ser enquanto ser**.

Aristóteles avançou na busca dessa ciência excelsa formulando várias hipóteses de trabalho e isso originou uma nova e mais complexa conceitografia. Nunca saberemos quais entre essas hipóteses vieram antes e quais vieram depois. É bem possível que o Estagirita tivesse no início de seus escritos esotéricos uma acentuada influência de Platão e depois foi afastando-se dela, mas, pela distribuição dos quatorze livros da *Metafísica*, é também possível que, mais para o fim da vida, tenha voltado a tomar posições que o reaproximavam do seu mestre. Também é possível que, desde cedo, ele fosse constantemente revisando e cruzando essas hipóteses, o que, como vimos, depreende-se dos vários nomes com que cunhou essa obra. Tudo isso, portanto, também depende de como se interpreta a relação entre Aristóteles e Platão ao longo da história da filosofia.

Há momentos em que se destaca o aspecto teológico, outros em que se destaca o aspecto ético-político, outros o aspecto da filosofia da natureza, etc. E essas interpretações repercutem sobre a compreensão da sua ontologia. Seja como for, a nosso ver, na complexa arquitetura conceitual da obra prima de Aristóteles podem ser encontrados quatro definições para a metafísica na seguinte ordem:

1. teologia;
2. doutrina das causas;
3. doutrina da substância;
4. ciência do ser enquanto ser.

#### 4.1 TEOLOGIA – CIÊNCIA DE DEUS

Vimos que todas as ciências tratam de âmbitos particulares do ser; a matemática trata das relações numéricas; a biologia dos seres vivos; a psicologia da alma; a política da vida social, a poética dos gêneros artísticos, a cosmologia e a astronomia dos movimentos

dos astros, e assim por diante. Todas, portanto, tratam de âmbitos específicos de seres. Mas há uma ciência excelsa que trata do que há de mais elevado, dos **primeiros princípios** e **primeiras causas**. Ora, quem é esse ser mais excelente e sublime senão o próprio Deus?

A ciência que tem Deus por objeto é a teologia. Assim, a meta da metafísica é dar conta do que há de mais alto, do que está além de tudo: **Deus**. A mais excelsa das ciências trata do que há de mais puro, isto é, na linguagem aristotélica, da **substância suprasensível**; e, nesse sentido, ela pretende ser totalmente distinta das outras ciências que tratam das substâncias sensíveis. Com isso, já se pode ver as duas grandes seções da arquitetônica conceitual do Estagirita: a vida teórica (Βίος θεωρητικὸς) e a vida prática (Βίος πρακτικὸς), onde obviamente a primeira envolve e supera a segunda.

À vida prática pertencem as ciências morais e políticas e ainda as que, mais utilitárias, tratam da fabricação de utensílios, como casas, armas, móveis, barcos, etc. À vida teórica pertencem as ciências como a física, a matemática e, por último, a teologia. Há, portanto, uma hierarquia de saberes que vai do mais prático e utilitário até o saber mais puro e desinteressado. Isto é, a hierarquia de saberes corresponde às substâncias sensíveis, submetidas à geração e à corrupção, passa pelas substâncias sensíveis, mas incorruptíveis e chega à substância insensível e incorruptível. Essa substância que, a rigor, só pode ser entrevista pela vida contemplativa, é a fonte de toda a vida, teórica ou prática. Como numa cascata, Deus emana vida dos seres superiores para os inferiores. E a “**vida**” são os modos de existência. Desses princípios supremos, portanto, depende tudo que existe.

A vida, porém, distribui-se hierarquicamente pelo mundo. A vida, “para nós”, sobe cada vez mais da vida prática até a vida cotemplativa. A proximidade da fonte equivale a uma maior vitalidade da vida. Essa concepção teológico-vitalista de Aristóteles está fortemente calcada numa visão astronômica ordenada que sobe do mundo sublunar na direção dos movimentos mais sutis dos astros visíveis, mas incorruptíveis, até chegar a um primeiro motor imóvel, Deus, que tudo move, mas que não é movido por nenhuma outra entidade.

O Deus aristotélico não criou o mundo – ou o cosmos - do nada e, desse modo, é tão eterno quanto ele. Mas com uma grande diferença, pois a sua perfeição jamais pode ser confundida com o mundo. Deus é **atemporal**; o mundo, mesmo nos mais perfeitos movimentos dos astros superiores, é **temporal**. Sempre houve movimento e, por conseguinte, o tempo. Tudo o que ocorre, ocorre pela ação de algo que atuava antes e que continuará agindo depois. Ora, se o movimento e o tempo são infinitos, também o universo o é. Todo o movimento, porém, depende de um motor que é imóvel. Portanto, Deus é eterno e perfeito enquanto o universo é eterno e infinito. Mas, Deus não pode ser infinito por que isso o tornaria dependente do tempo e, portanto, imperfeito.

Como grego, Aristóteles, em última instância, também rejeitava a noção de infinito por que ela envolvia a imperfeição e falta de harmonia. **E a harmonia é a hierarquia que determina o modo ser de todos seres**. A hierarquia na sociedade humana vai desde as profissões mais rudimentares até à sabedoria; dos homens de alma grosseira pelo trabalho manual aos que, pelo ócio, tornam-se mais sábios e podem levar uma vida contemplativa. Da produção incessante e fatigante do artesão à serenidade racional do sábio. Também a natureza vai-se configurando dos movimentos mais imprevisíveis do vento, maremotos, terremotos, sucessão dos dias e das estações do ano até a sutileza quase perfeita das esferas celestes.

A hierarquia sobe, portanto, da matéria bruta composta de terra, água, ar, fogo até chegar à matéria mais sutil e rarefeita do éter onde movem-se os astros com o máximo de perfeição, pois, no mundo, são os mais isentos de geração e corrupção. Nessa harmonia das esferas, lubrificadas pelo éter, a substância mais imponderável, movem-se os astros sem nenhuma resistência e num céu translúcido. Ora, as ciências da matemática e da física, completadas pela ciência da astronomia, são necessárias, mas insuficientes. Elas como que exigem um acabamento. E, para isso, têm de ser complementadas por uma ciência que, para além delas, trata de um ser auto-suficiente e perfeito, a **teologia**.

A teologia é o supra-sumo da vida teórica, pois trata da substância que é incorruptível por ser imaterial, eterna e imóvel. Deus é, portanto, o motor imóvel. Ou seja, é um movimento perpétuo que tudo move, mas que, não podendo ser alterado em sua perfeição, permanece em si e para si mesmo imóvel para sempre.

Poder-se-ia logo indagar como pode um ser perfeito mover seres menos perfeitos? Como ele pode mover e permanecer imóvel? Qual é a natureza dessa “imobilidade”? Imobilidade significa total auto-suficiência. Deus não tem outro objeto que não ele próprio. Ou seja, Deus contempla apenas a si mesmo. Deus basta-se a si mesmo; ora, isso significa que ele é totalmente cheio do que há de mais excelso, isto é, o pensamento puro. E, enquanto pensamento, ele é o pensamento do pensamento (νοήσιζ νοήσεωζ). Em Met Λ 7,1072b 18-24, Aristóteles afirma:

*“O pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, de fato, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato que os possui. Portanto, mais ainda do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e de mais excelente.”*

Do mesmo modo, ele afirma em Λ 9, 1074 b 34s algo que invoca Parmênides:

*“Se, portanto, a inteligência divina é o que há de mais excelente, pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento.”*

Dissemos que a substância divina move os astros, mas não é movida por nenhum outro ser. Ora, ela não poderia, sem se corromper, descer da sua perfeição absoluta para um nível inferior. Por isso, Deus é pura contemplação de si mesmo. Como, porém, ele transmite a vida e o movimento para os seres inferiores? Não está ele totalmente separado dos outros seres?

Diferentemente do Deus cristão, o Deus de Aristóteles é amado e querido por todos, mas preferencialmente só ama e quer a si mesmo. Se a perfeição do movimento circular dos corpos celestes é, de algum modo, sinal do seu amor é por que o Deus de Aristóteles ama mais os astros do que homens. Como é possível, porém, tratar dele? Como sequer pode-se dizer que os seres dirigem-se para ele na hierarquia da sua perfeição?

Para Aristóteles, isso só pode ser feito “**por analogia**”. E “**por analogia**” quer dizer “**por semelhança**”, isto é, por uma força que impõe aos seres a exigência de maior perfeição. A perfeição de Deus e a perfeição dos astros mais altos têm distintas origens, pois as funções destes apenas se assemelham às daquele. Tudo o que existe, a vida prática e teórica, move-se por desejo de perfeição e aproximação de um Deus que, desde si mesmo, desconhece o mundo. Um Deus que, ao fim e ao cabo, conhece apenas a si mesmo à medida que é puro “**pensamento de pensamento**”.

Posto nestes termos, a metafísica, como teologia, trata dos princípios que regem a totalidade dos seres. Ela dá conta do “por que” de tudo o que existe. É uma ciência divina, pois trata do que é mais perfeito. Essa perfeição está separada de tudo o que se move e se situa na ordem do tempo. Nas palavras de Aristóteles,

*“Mas se existe algo eterno, imóvel e separado, é evidente que o conhecimento dele caberá a uma ciência teórica não, porém à física – porque a física se ocupa dos seres em movimento – nem à matemática, mas a uma ciência anterior a uma e à outra. De fato, a física refere-se às realidades separadas, mas imanentes à matéria; ao contrário, a filosofia primeira refere-se às realidades que são separadas e imóveis.” (Met 1,E 1026 a 10-16)*

E há uma ciência que trata dessas excelsas realidades separadas: a teologia. E, pelo que foi visto, resulta fácil de entender-se que o fim a que se propôs o Estagirita, na metafísica, é o de dar conta dessa substância imperecível, contínua e eterna. Nesse caso, a “ciência procurada” teria de ser uma filosofia primeira. Mas, como trata-se de Deus, o primeiro entre todos os seres, o nome mais apropriado para ela é “teologia”. Assim, **metafísica é teologia**. E, embora Platão já tivesse cunhado a expressão “teologia” (Rep II 379 A 5s), foi Aristóteles que a aprimorou.

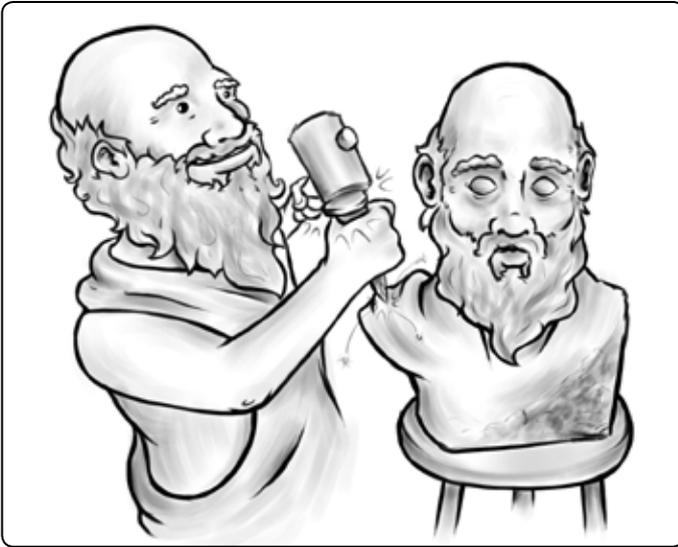
Aristóteles, em *A Metafísica*, continuou desenvolvendo reflexões teológicas sob o enfoque de novas conceitografias, como a concepção das quatro causas (αἰτίαζ). Ou seja, a teologia como aitiologia.

## 4.2 AITIOLOGIA – CIÊNCIA DAS CAUSAS

Vimos que por “**princípio**” deve ser entendido aquilo que produz ou gera coisas, isto é, como aquilo que “causa” algo. Assim, no mundo supra-sensível as esferas superiores causam o movimento das inferiores e assim sucessivamente até os movimentos menos ordenados do mundo sublunar. O mundo sublunar, submetido à geração e à corrupção, não é um devir heraclitiano radical que dissolveria e fragmentaria tudo, mas uma combinação de estabilidade e mobilidade. Por isso, embora homens, cadeiras, montanhas, rios, etc., possam sofrer de alteração, corrupção e geração, uma cadeira, possui uma substância própria que a determina como tal e não como mesa, montanha ou cavalo. Assim também é o homem, esse composto de corpo e alma. Ou seja, **o mundo sublunar é regido por certos princípios ou causas**. Assim, por exemplo, para Tales de Mileto era a água a causa de tudo o que existe; para Heráclito, o fogo, para Empédocles, a combinação de terra, água, a ar e fogo.

Aristóteles, porém, foi mais além aprimorando e discriminando conceitualmente quatro tipos de causas: a causa formal, a causa material, a causa eficiente e a causa final. Por tanto, tudo o que tem vida ou existência deve ter sido produzido ou causado num processo que envolve essas quatro causas. Assim, explicar algo é então dar conta de como essas quatro causas atuaram na sua produção. Em fatos corriqueiros da vida elas podem ser encontradas. Por exemplo, na sentença: “**João fez um busto de mármore para a exposição**”. Temos aí um exemplo das quatro causas. A causa eficiente “**João fez**”; a **causa formal** “busto”, a **causa material** “mármore” e a **causa final** “para a exposição”.

A **causa eficiente** é a força que provoca a mudança nas coisas. Do corpo, dos braços e das mãos de João, proveio a força que, manipulando a matéria, tornou possível fazer a estátua. A matéria, por si só, não é uma causa, pois precisa de uma força que a torne uma forma.



Exemplo das quatro causas

A **causa formal** é aquilo que “dá forma”, eidos, isto é, aquilo que determina o busto como busto e não como outra coisa. Sem ela nada poderia ser entendido como aquilo que é.

A **causa material** é aquilo de que a coisa é feita; no caso, o mármore.

A **causa final** é a destinação da coisa; ou seja, tudo o que existe está, de um modo ou de outro, destinado a cumprir tal ou qual fim. O que seria fazer um busto de mármore para ninguém? Por isso, mesmo no mundo sublunar nada é feito à

toa e às cegas. Tudo o que existe é produzido com vista a um fim. Posto nestes termos, o fim está no começo como que orientando tudo o que é produzido.

É possível, porém, ir à exposição apreciar o busto de mármore, mas sem saber quem foi seu criador. Isto é, tem-se aí a causa material, a formal e a final, mas faltaria a causa eficiente. A que se deve isso? Ora, as três causas: material, final e formal seriam internas ao ente em consideração, mas a causa eficiente seria externa a ele. Assim como os pais que geram os filhos são distintos deles, e assim como a madeira queimada gerou carvão sendo-lhe externa.

Ora, dissemos que as quatro causas operam no mundo sublunar, isto é, no mundo submetido à geração e à corrupção. Mas, quem causa isso? Como o pai que causa o filho é distinto e está antes deste, aquilo que causa os movimentos no mundo sublunar lhe é também distinto e está antes dele. O astro que causa constância e ordem no universo visível é o sol. O movimento uniforme do sol e das estrelas causa os movimentos que, em ordem decrescente de harmonia, produzem o ciclo da geração e corrupção. Mas quem causa o movimento do sol?

A resposta é novamente Deus. Deus, que move o sol e os outros astros, não é movido por nada. Ele está onipresente produzindo tudo e, portanto, é a **causa eficiente** de tudo, mas, como todas as

coisas o desejam e se dirigem para ele, ele é também a **causa final**. Assim, **Deus é causa eficiente por que é a causa final**. Tudo é causado por Deus, e tudo o que é causado move-se para Deus. Ora, as quatro causas são assuntos da física, mas, enquanto, eficiente e final, seu objeto pode ir além da física. Ou seja, o “porquê” da física é dado por uma ciência que lhe é superior: a metafísica.

A dificuldade de estabelecer um ponto de contato entre o motor-imóvel e o mundo, leva o Estagirita a priorizar a causa final, mas sem a causa eficiente que tudo move tampouco poderia haver mundo. E, se Deus é simultaneamente “imóvel” e “motor”, é porque é a causa eficiente o que garante todo o movimento enquanto movimento. Ora, essa garantia se garante assegura em si mesma e, não podendo ser movida por nada, torna-se a explicação última. Isto é, a explicação daquilo de que não se pode ir além: Deus.

Que ser é esse que se basta a si mesmo? Que ser é esse que é causa eficiente e final de tudo o que existe? Não é ele também a forma de todas as formas? Todas as formas que existem não se dirigem para ele? Não é ele o modelo que “por analogia” todos os seres querem imitar? Não seria também possível nomear Deus como a forma de todas as formas? Não seria isso o que moveu João para produzir o busto de mármore? O busto de mármore não é uma forma que copia a forma dos bustos reais?

Os bustos criados e os reais participam de modo diferente da sucessão de formas na direção do que é superior e mais perfeito. No mundo sensível, tudo o que existe também pode ser pensado nos termos de matéria e forma. A rigor a matéria bruta seria totalmente carente de forma, mas, fora ela todos os entes inclusive os objetos artísticos são feitos de matéria e forma, tal como busto de mármore. Ou seja, mais do que para a exposição o busto de mármore foi feito para Deus. A representação do busto de um homem faz parte de uma ordem, isto é, de uma forma que representa de modo distante e imperfeito a forma das formas, a finalidade de todas as formas, a forma pura, Deus. Mas o que se faz é feito de matéria. No entanto, o Deus de Aristóteles é o que há de mais oposto à total informidade da matéria bruta à medida que ele é forma pura.

O Deus de Aristóteles, porém, não é antropomórfico. Sua perfeição não pode ser vista, apenas mal e mal representada. Mas, sem a forma das formas, nada poderia, a rigor, ter qualquer forma e, portanto, ter qualquer representação. A forma, portanto, é anterior à geração. Mas tudo o que é gerado só o é a partir de algo anterior que tinha uma outra forma. Isto é, a madeira transforma-se em cadeira ou em carvão. O que “estava em ato” como madeira, estava “em potência” como cadeira ou carvão. Tem-se aí, portanto, outro par conceitual aristotélico, “*ato e potência*”.

Para informações  
adicionais acesse: [http://  
pt.wikipedia.org/wiki/  
Arist%C3%B3teles#Obras\\_  
online](http://pt.wikipedia.org/wiki/Arist%C3%B3teles#Obras_online)

Como se vê, tudo o que existe é na “atualidade” como uma coisa, mas “pode” transformar-se em outra. Ora, existe um ser que pode transformar tudo, mas que não pode ele mesmo ser mudado. Esse ser superior, portanto, que nada tem de potência, é ato puro. Assim, **Deus é ato puro**.

O ato puro seria, portanto, totalmente imaterial. Seria apenas um pensamento que se pensa a si mesmo. Uma forma que coincide totalmente consigo mesma. Desse modo, embora Deus, o ato puro, não se misture às coisas do mundo, a atuação do homem é “análoga” a dele. Deus é eterno, ato puro que pode criar tudo enquanto que o homem pode criar ou fabricar coisas que apenas se assemelham ao que há de mais elevado. O ato de criar é a tentativa de entrar em sintonia com a harmonia do cosmos.

A anterioridade da “forma das formas” é o que dá a orientação e a sustentação do que existe. É aquilo que subjaz ao que existe. Aristóteles, mais uma vez, introduz conceitos novos para dizer o mesmo. **O que subjaz, o que é razão de ser do que existe, é o que o con-forma**. O que conforma, o subjacente, o que sub-existe em si e por si, na nova conceitografia de Aristóteles, é a **substância**. E assim Deus será também entendido como a substância (ousia/ οὐσία). A teologia é, então, **usiologia**.

### 4.3 USIOLOGIA – CIÊNCIA DA SUBSTÂNCIA

Como já observamos, a complexa arquitetônica da metafísica desdobra-se numa trama de conceitos. Eles não operam isoladamente, mas em conjunto. Alguns deles estendem-se mais ampla-

mente do que outros, isto é, tem uma posição mais central e decisiva nas especulações do Estagirita. Um dos mais empregados é o conceito de **substância**.

É bom lembrar que um conceito é uma tentativa de, através da linguagem, apanhar a realidade. É claro também que esses conceitos criados em grego podem ter muitas traduções para a nossa língua. E como o próprio Aristóteles dá várias definições para muitos de seus conceitos as dificuldades aumentam. Segundo ele, “da substância se diz, pelo menos, de quatro sentidos diferentes. Como a essência, o universal e o gênero que parecem ser a substância de cada coisa; e o quarto deles é o sujeito” (Met. Z, 3 1029<sup>a</sup> 35).

Mais uma vez pode-se entender que não foi por acaso que ele chamou esses escritos esotéricos de “**ciência procurada**”. É preciso, porém, tomar uma posição e pensamos que a melhor tradução para a palavra grega οὐσία/ousia é “**substância**”.

Aristóteles queria dizer por “**ousia**” aquilo que faz com que o ente seja o que é, a “**entidade**” do ente. Assim, a cachorridade do cachorro, a vaquidade da vaca, a mesidade da mesa.

Ora, a palavra portuguesa “**substância**” pode ser empregada facilmente para expressar algo parecido quando, por exemplo, dizemos: “A contribuição dos Estados Unidos foi substancial para a derrota do nazismo”, ou “O discurso de Péricles foi substancial para a democracia ateniense”, ou quando simplesmente dizemos “A terra está contaminada por substâncias tóxicas”, ou “Foi servida uma sopa substancial”, etc. A opção por empregar a palavra **substância** certamente vincula-se à história da metafísica ou da ontologia, mas está fora de nosso propósito discuti-la com profundidade neste texto introdutório.

Trata-se, então, de responder à pergunta: **O que é “substância”?**

Para Aristóteles, o “que se buscava antigamente e também agora, e que é sempre motivo de dúvida ‘o que é o ser?’ equivale à pergunta “o que é a substância?” (Met Z, 3, 1028b 5). Metodologicamente, o melhor modo de enfrentar a questão é ir daquilo que nos é mais próximo e mais conhecido para aquilo que é mais alto e excelso; ou seja, devemos ir do conhecimento mais rudimentar e

sensível até o conhecimento que trata do supra-sensível. Nas palavras do Estagirita, em Met Z 3, 1029<sup>a</sup> 33b:

*“Temos, pois, que considerar quais destas opiniões são acertadas ou errôneas, e quais são as substâncias, e se há ou não algumas além das sensíveis, e como são estas (as sensíveis); e, portanto, se existe alguma substância separada, e, se existe, porque e como existe, ou ainda se não existe nenhuma substância fora das sensíveis.”*

Como se vê, o ponto de partida são as substâncias sensíveis. Com isso, poder-se-á dar um passo importante e definir o que é a substância em geral. Em meio à trama conceitual que o Estagirita trata desse tema pode-se encontrar algumas definições bastante precisas. Mas para evitar estendermo-nos em demasia aqui tomaremos o roteiro estabelecido por Giovanni Reale para as cinco características definidoras da substância no qual o autor também discrimina as devidas passagens da *Metafísica* em que o assunto é abordado.

1. Pode ser chamado substância o que não inere a outro e, portanto, não se predica de outro, mas é substrato de inerência e de predicação de outros modos de ser (τὸ μὴ καθ’ ὑποκειμένον, ἀλλὰ καθ’ οὗ τὰ ἄλλα). A palavra ὑποκειμένον / hipokeime non pode ser traduzida como “sujeito” e, assim, no enunciado “O quadro é verde”, a palavra “quadro” é o sujeito, isto é, a substância, enquanto que “verde” é o predicado. Do mesmo modo, em “O cofre é pesado”. Ora, o sujeito “cofre” é separado do seu predicado, pois este pode ser “leve”, “cinza”, “de aço”, etc. E isso tem a ver com a segunda definição. (Met Z 3, 1029a 8ss; Met Δ 8, 1017a 24; Met Z 13, 1036b 15)
2. Só há um ente capaz de subsistir separadamente do resto (χωριστόν) de modo autônomo, em si e por si (καθ’ αὐτό), e tem estofo para ser chamado substância. (Met Z 3, 1029 a 28; Z 16, 1040 b 4-8).
3. Pode-se chamar de substância somente o que é algo determinado (τόδε τι); portanto, não pode ser substância um atributo universal ou um ente de razão. (Met Δ 8, 1017 b 27; 1039 a 3ss.; Z 4, 1030 a 3ss., 19; Z 12, 1037 b 27; Z 15, 1039 a 1ss., 14-16, etc.)

4. Uma outra característica da substância é a sua unidade intrínseca: não pode ser substância um agregado de partes, uma multiplicidade não organizada de maneira unitária. (Met Z 12, 1037 b 27; 1039 a 3ss.; Z 16, 1040 b 5-10; H 6, etc.)
5. Enfim, é característica da substância o ato e a atualidade (ἐνέργεια): só será substância o que é ato ou implica essencialmente ato e não que é mera potencialidade ou *potencialidade não atuada*.

Para uma pesquisa mais detalhada veja em: *Metafísica - ensaio introdutório de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.98.*

Nessas caracterizações da noção de substância algumas podem ser elucidadas com exemplos tirados do mundo sensível. Pode-se, portanto, a partir daí definir a substância em geral, como foi feito acima. Mas a “meta” da metafísica deve estar além da física. Com isso, é inevitável colocar a questão de se não haveria substâncias ainda mais consistentes e incorruptíveis. Isto é, se não seria o caso de aventar-se ainda uma substância supra-sensível. Ora, como vimos, o conhecimento que “para nós” vem em primeiro lugar, chega “depois” no conhecimento daquilo que é mais excelso; e, assim como há uma causa eficiente e final para tudo o que existe, também deveria haver uma substância supra-sensível cujo conhecimento viria “depois” daquilo que nos é mais conhecido. Mas esse conhecimento que chega depois trata, ao fim e ao cabo, daquilo que já estava antes. O que já estava antes como que o atraía para si.

E isso vale também para a substância, pois no fim da cadeia das substâncias sensíveis mais elevadas está a última substância supra-sensível, Deus. Por isso, **a usiologia é teologia**. E Aristóteles é bem claro sobre isso, especialmente em várias passagens do livro Met Λ, onde afirma: “Distinguimos, então, duas classes de substâncias, duas naturais (sujeitas ao movimento) e uma imóvel; e deve dizer-se dessa última que é substância eterna e imóvel” (Met Λ, 6 1071b 5).

Ou ainda: “Assim, pois, que exista uma substância eterna e imóvel e separada das coisas sensíveis, resulta claro. Fica também demonstrado que essa substância não tem nenhuma magnitude, mas que carece de partes e é indivisível” (Met Λ, 7 10073a 5). Nessa passagem, Aristóteles esclarece um ponto que já vínhamos destacando. A substância é eterna, mas não infinita; enquanto o movimento e o tempo, por sempre envolverem um antes e um depois seriam infinitos. Por isso, a forma da substância supra-sensível “por analogia”

seria algo como o movimento circular dos astros mais excelsos. O movimento e o tempo infinitos têm potência infinita, mas, em sua perfeição, a substância supra-sensível é, como vimos, ato puro ou atualidade pura. A perfeição que está totalmente cheia de si. **A substância supra-sensível é o Deus a quem todos os seres se dirigem por que o amam, mas que, imóvel, apenas ama a si mesmo.**

Vimos como a metafísica pode ser entendida como teologia, aitiologia e usiologia. Igualmente mostramos como estas duas são variações da teologia. Ou seja, tais variações são tentativas de chegar ao conhecimento do **Ser Supremo**. Portanto, mesmo que essas ciências sejam, ao fim e ao cabo, estudos sobre Deus, desenvolvem-se por caminhos diferentes. O que fizemos, portanto, foi discriminar ciências distintas que, embora tenham cada qual com um método próprio, invariavelmente, tratam do mesmo objeto: **Deus**. Mas, cada uma delas tratou desse objeto supremo explorando um determinado âmbito do ser, como causalidade, como substancialidade e como Deus mesmo. Mas falar em âmbitos do ser ainda não é tratar do próprio ser. Resta-nos, portanto, ainda destacar esses assuntos como **ontologia**, isto é, considerá-los a partir da ciência que trata do ser enquanto ser. Mas não se estará ainda às voltas com a teologia? Ora, visto que a teologia trata apenas de um âmbito do ser e a ontologia do ser enquanto ser, não haverá aqui um problema? Como pode o mais extenso caber no menos extenso? Será a ontologia também uma teologia?

#### 4.4 ONTOLOGIA – CIÊNCIA DO SER ENQUANTO SER

O objeto da ontologia, como estamos mostrando, é o ser. A aitiologia e a usiologia são teologia e, em última instância, tratam de Deus. Isto é, elas têm um objeto específico, mas o objeto da ontologia diz respeito a tudo o que existe, Deus inclusive, e, por isso mesmo, é o mais amplo. Todas as ciências, mesmo a teologia, são recortes na amplidão do ser. Já Platão, em *O Sofista*, havia destacado que as ciências dizem respeito a determinados gêneros, mas quanto ao ser isso é um problema. A metáfora do sol não foi escolhida por acaso, pois não se pode olhar para a fonte de luz diretamente sem se ficar cego; em outras palavras, é difícil manter um discurso coerente sobre o objeto que é a fonte de todos os discursos.

Ora, para Aristóteles isso é bem claro, pois toda a ciência é ciência de um gênero, mas o ser não é um gênero. E isso por que o ser é o conceito mais universal. Sua universalidade está além dos gêneros e das espécies. Por isso, o conceito de ser não pode ser definido, pois tendo a máxima universalidade é o que menos pode ser conhecido. A sua maior extensão indica a sua menor compreensão. E, no entanto, como ele é tudo, é por que também é evidente por si mesmo. Isto é, quando se diz “O carro é vermelho”, “O cavalo é veloz”, “A terra é redonda”, “O cachorro está molhado”, “O centauro é branco”, etc.

Poder-se-ia indagar se tem sentido falar de um centauro na vida real. Mas isso só é possível por que podemos formular a pergunta assim: “O centauro é ou não é um ser real?” Ou seja, aqui o verbo “ser” tem, na sentença, **uma função de ligação (cópula)** entre o sujeito e o predicado. Independente de a resposta ser afirmativa ou negativa, a questão aventada não poderia ter sido feita sem que o verbo ser indicasse a existência (ou inexistência) de algo. Ou seja, em tudo está o ser. O ser, se mostra desde o mais simples até o conhecimento do ser dos seres, Deus. Ora, isso já nos dá uma indicação a respeito do caráter do ser como entende o Estagirita, pois, como estamos vendo, o ser é universal, mas não é, como em Parmênides, uma esfera maciça; ao contrário, ele diz respeito às mais diversas coisas e, por isso mesmo, pode “ser dito de muitos modos” (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς) (Met Γ 2, 1003 a 33).

O ser é evidente por si mesmo. Mas aonde ele é mais evidente senão na substância? É a substância o que realmente existe. Mas a substância, o que real e concretamente existe, mostra-se também de muitos modos. **A substância, a essência ou o ser de uma coisa tem vários modos de aparecer.** Mas tais modos de aparecer são apenas derivados dela, pois é apenas ela o que há de concreto. Portanto, que ela apareça deste ou daquele modo, é apenas um acidente. Daí porque Aristóteles criou outro famoso par conceitual para tratar do ser: **“a substância e os acidentes”**. Pois todo o termo que assinala algo existente está, ao fim e ao cabo, assinalando uma substância ou um acidente.

Por exemplo, a sentença “João é alto” quer dizer que ser alto é um acidente de João. Ora, esse acidente é um modo de ser de João. O nome “João”, porém, indica uma substância que aparece em um lugar, um tempo, tendo tais e tais relações, etc. Isso significa que “João” (substância) pode ser compreendido a partir de determinados acidentes, como por exemplo, a data de seu nascimento, a sua cidade natal, as relações de parentesco, etc. Como, porém, se aplicaria isso à noção de substância mesma?

Para dar conta da noção de substância, Aristóteles teve de conceitualizar a generalidade desses acidentes. Aquilo em que se manifesta a substância acidentalmente são os seus **“gêneros supremos”** que são chamados de **“categorias”**. Isto é, junto à substância são as categorias que, em última instância, expressam os diversos modos de se dizer o ser. Assim quando afirma-se que **“o ser se diz de vários modos”** está-se referindo à substância mesma e às categorias. Aristóteles mesmo forneceu uma tabela das categorias que incluem:

1. a substância mesma,
2. a qualidade,
3. a quantidade,
4. relação (dobro, metade; maior, menor; pai e filho; senhor; escravo),
5. ação (comer, passear, caminhar),
6. paixão (estar doente),
7. onde (em Florianópolis),
8. posição (de pé, sentado),
9. quando (ontem, agora, amanhã),
10. estado (vestido, nu, armado).

Posto nestes termos, a substância e os acidentes dizem respeito ao ser. Mas o ser coincide com a noção de substância e acidentes? Seria a ontologia usiologia?

Ora, a noção de substância e suas categorias permite uma melhor abordagem do ser, mas não constituem uma ciência do ser enquanto ser. O ser transcende a substância e os seus acidentes. Por isso, ele não é um denominador comum a eles. Ou seja, não se pode combinar os “gêneros supremos” de tal modo que se tenha então uma ciência do ser. Pela sua universalidade, o ser não pode ser abarcado por essa terminologia, pois a substância e as categorias dizem algo dele, mas não o que é o ser em si mesmo.

Como o ser não é um gênero não é possível uma ciência dele, isto é, não é possível uma ciência unívoca de algo que é plurívoco. Mas, não seria possível um discurso plurívoco sobre o ser como o próprio Estagirita dá a entender na *Ética a Nicômaco* quando afirma que “**a opinião de todos é medida do ser**” (EN, X, 2 1173a1)? A questão é ainda mais grave, pois a dificuldade não está em que o ser seja plurívoco, mas em que ele é equívoco.

O ser é **plurívoco** por que, no fundo, é equívoco. Não sendo um gênero ele se presta a enganos e a interpretações duvidosas e ambíguas. Esse é o espectro que ronda toda a tentativa de formular-se uma ciência do ser enquanto ser. O ser é **equívoco** por que se é levado a tomar por ser aquilo que não é.

**O ser é furtivo.** Ele resiste não apenas à monotonia de um só discurso, como à polifonia dos discursos variados. Assim à famosa expressão de que “o ser se diz de vários modos” é também uma tentativa de dizer o que, a rigor, sem o risco de contra sensos, não pode ser dito.

Ora, assim como os movimentos circulares dos astros podem, “por analogia”, ser comparados à unidade do primeiro motor, também a unidade do ser pode, do mesmo modo, ser comparada à unidade do mesmo motor imóvel. A unidade analógica do ser seria um espelhamento da unidade absoluta de Deus. E, nesse sentido, a ontologia seria uma teologia. No entanto, enquanto se buscar falar do “ser enquanto ser” os problemas ontológicos não poderão ser enfrentados pela teologia. Há, desde o ponto de vista da equivocidade do ser, uma perturbação que se estende até a ciência teológica que trata de apenas um âmbito do ser. Por mais excelso que ele seja não consegue afastar o desejo de busca pela ciência do ser enquanto ser.

Como estamos mostrando, porém, uma ciência teria de ter um discurso unívoco, mas, como muito bem se expressa Pierre Aubenque, “o problema da ontologia aristotélica segue em pé: se o ser é equívoco, ou, ao menos se sua unidade depende de uma relação equívoca, como instituir, e em nome de que, um discurso único acerca do ser?” (AUBENQUE, 1974, p. 158).

Posto nesses termos, a ontologia ainda teria mais a ver com a expressão “**ciência procurada**”, tanto por Aristóteles como por Platão, mas isso por que não ela pode ser reduzida ao objeto específico da teologia. A unidade do discurso sobre Deus é constantemente estremecida pela equivocidade de todo o discurso que tenta tratar do ser enquanto ser. **A aitiologia e a usiologia são, ao fim e ao cabo, teologia, mas o mesmo não se pode dizer da ontologia devido à natureza do seu objeto.**

Se a história da metafísica Ocidental é ontoteologia, não se pode deixar de reconhecer a tensão que lhe é subjacente. A partir dessa tensão, dependendo do momento histórico, privilegiou-se ora a teologia, ora a ontologia; ora o discurso unívoco sobre Deus, ora o plurívoco sobre o ser, mas isto por que, mais radical que ambos, o discurso sobre o ser permanece equívoco.

## LEITURA RECOMENDADA

ARISTÓTELES. *Metafísica*, São Paulo, Ediporo, 2006.

CASAN, B. *Aristóteles e o logos*, São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BERTI, E. *As razões de Aristóteles*, São Paulo: Edições Loyola, 1998.

## REFLITA SOBRE

- Qual é o significado e a origem da expressão “metafísica”?
- O que entende Aristóteles por “teologia”?
- O que é “aitiologia”?
- O que é “usiologia”?
- Por que todas essas ciências, ao fim e ao cabo, tratam do ser? E por que é difícil conceber uma ciência do ser enquanto ser?



## CONCLUSÃO

Ao longo deste livro tentamos responder o que se entende por “**ontologia**”. Como destacamos, essa é uma palavra de origem grega. Quando, porém, afirmamos que a filosofia “**fala grego**” quisemos dizer que, embora tenha sido criada pelos gregos, não se precisa saber grego para começar a filosofar. Pode-se filosofar em qualquer língua e lugar. No entanto, uma abordagem moderna ou contemporânea que não levasse em consideração esse caráter grego da ontologia seria bastante parcial. Ocorre que, como vimos, a **ontologia** é, para os grandes filósofos gregos, uma espécie de aventura intelectual jamais totalmente concluída. Não por acaso, eles a consideravam como o campo teórico onde se dá “**o gigantesco confronto sobre o ser**”. Mesmo que os gregos tenham cunhado e desenvolvido esse assunto, seus dilemas persistem até hoje.

A ontologia, como vimos, é também chamada de “**metafísica**”, principalmente após Aristóteles. Seja que nome for adotado, metafísica ou ontologia, ela será sempre uma disciplina tipicamente filosófica, embora não seja a única. Frequentemente cruzam-se com ela a história da filosofia, a teologia, a lógica, as teorias da verdade, a filosofia política e até mesmo a estética. Essas disciplinas que fazem parte do curso de filosofia também devem ser estudadas com vigor, pois ajudam a compreender a própria ontologia.

A ontologia surge junto com a filosofia. Por isso, desde Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eléia essa disciplina é a cara da filosofia. E essa cara sempre terá traços gregos. Daí por que a nossa tentativa de apresentar esse assunto manteve-se próxima à sua origem. Uma história da ontologia que se estendesse até os dias atuais levantaria problemas que já foram debatidos pelos gregos. Mesmo as ontologias contemporâneas lembram o que eles já disseram. Isto é, parece que a gente já viu isso antes. Esse antes, porém, não é algo que se situa no passado, ao contrário, é a presença imemorial dos gregos no nosso modo de pensar. Por isso, nosso assunto restringiu-se a eles. Quanto mais estudarmos os gregos, mais eles nos darão em troca.

Dissemos no início que fazer filosofia é ter “**vocação**”, isto é, é manter-se em sintonia e à escuta do chamamento para as questões fundamentais da nossa vida. Para os gregos, todas essas questões resumem-se numa questão fundamental a que somos constantemente vocacionados a recolocar: “**o que é o ser?**”.

A sua resposta é o assunto da ontologia. O que foi exposto aqui é apenas uma introdução à ontologia e, como tal, ela não substitui os textos dos filósofos gregos. É um primeiro passo para as discussões que se seguirão. E, pelo que se viu, a pergunta pelo ser continuará nos assombrando. Um exemplo disso pode ser encontrado em mais uma observação perspicaz de Pierre Aubenque sobre o tema:

*“o problema do ser é o mais problemático dos problemas, não só no sentido de que ele jamais será inteiramente resolvido, senão por que já é um problema saber por que formulamos esse problema” (AUBENQUE, 1974, p. 19).*

Com isso, a ontologia situa-se na abertura da compreensão, pois a respeito do ser ninguém tem a última palavra. Isto é, estaremos sempre abertos ao problema do ser. Em outros termos, isto quer dizer que somos vocacionados para a filosofia à medida que podemos participar de um diálogo ou de um debate que nunca termina, pois o mais importante de todos os assuntos é ao mesmo tempo o que nos é mais familiar, mas cujo entendimento é o mais estranho e distante: **o sentido do ser**.

## LEITURA RECOMENDADA E COMENTADA

### ALGUMAS PALAVRAS SOBRE PLATÃO

A bibliografia sobre o pensamento de Platão é tão vasta que não pode ser explicitada e, menos ainda, comentada. Ao longo dos séculos, grandes intérpretes tentaram traduzi-la e elucidá-la. No entanto, nada disso substitui a leitura do próprio Platão. Por vezes, ele mesmo encarregou-se de sintetizar e esclarecer seu pensamento. E fez isso melhor do que ninguém. Um dos exemplos é a famosa *Sétima Carta*, que o filósofo dirigiu a Dionísio e seus amigos, onde faz uma exposição dos principais pontos da sua doutrina e das suas vicissitudes na sua aplicação prática.

**Platão - *A Sétima Carta***

### ALGUMAS PALAVRAS SOBRE ARISTÓTELES

O pensamento de Aristóteles, como vimos, é ainda mais complexo. Seu estilo é bem mais prosaico que o de seu mestre, mas não menos importante. Afinal, em sua grande maioria os filósofos e comentadores escrevem como o Estagirita e não como o filósofo ateniense. Os filósofos discutem como Platão, mas escrevem como Aristóteles. Como exemplo do seu estilo marcadamente prosaico, escolhemos como adendo os dois primeiros capítulos do livro A da *Metafísica*.

**Aristóteles - *Metafísica A, 1 e 2***



## BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *Del Alma*. In Obras. Madrid: Editora Aguilar, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. São Paulo: Editora Abril, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. trad. Edson Bini, São Paulo: Edipro (Edições profissionais Ltda), 2006.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. (trilingüe: grego, latim, espanhol), editada por Valenín Garcia Yebra, Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Editada por Giovanni Reale, São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Obras*. Madrid: Ediciones Aguilar, 1967.
- AUBENQUE, P. *El problema del ser em Aristoteles*. Madrid: Taurus Ediciones, 1974.
- BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- CASSAN, B. *Aristóteles e o logos*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- CHATELET, F. *A filosofia pagã*. In História da Filosofia I, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- CROMBIE, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, 2 vls.

- HEBECHE, L. *O escândalo de Cristo* – ensaio sobre Heidegger e São Paulo: Editora Unijuí, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la filosofía*. Universidade de Valência, 2001, p. 37.
- \_\_\_\_\_. *La doctrina platónica de la verdad*. In *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- JAEGER, W. *Paidéia* – a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- MOREAU, J. *Aristóteles y su escuela*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1972.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Hemus Editora, 1976.
- OS PRÉ–SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S. A., 1978.
- PIETRE, B. *Platão – A República*. Editora Universidade de Brasília, 1989, Livro VII.
- PLATÃO. *A República*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian. 1990, 6ª ed.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Madrid: Aguilar Ediciones, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos* (O Banquete, Fédon, Sofista, Político). São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos* (Fedro, Cartas, O primeiro Alcebiades). Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1975.
- QUINE, W.V. *Sobre o que há*. In *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- REALE, G. *Aristóteles – Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, 3 vls.
- ROSS, W. D. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- SAUVAGE, M. *Sócrates e a consciência do homem*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1959.

SÓCRATES. *Defesa de Sócrates* (Platão), *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* e *A apologia de Sócrates* (Xenofonte), *As Núvens* (Aristófanes). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*. Editora Universidade de Brasília, 1986.