

Prolegômenos à metafísica aristotélica

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em
Filosofia Pela Universidade Federal de Mato
Grosso.

1. Introdução

O presente artigo é uma tentativa de articular as ideias fundantes da metafísica aristotélica. Como diz o seu próprio título, este ensaio pretende ser um prolegômeno [*Prolegômena plural, Prolegomenon – singular= “as coisas que são ditas antes”*] que sirva de aporte intelectual para quem deseja aprofundar-se nas questões primordiais da metafísica do Estagirita. Não se trata, portanto, de um comentário literal ou exaustivo do texto aristotélico. Como já advertimos, este trabalho tenciona ser uma referência para quem quiser, ulteriormente, desenvolver as questões basilares inauguradas pela metafísica aristotélica e pela metafísica em geral.

É sabido que Aristóteles dividiu as ciências em três ramos. Há as ciências teóricas, que buscam o saber por ele mesmo. Entre elas encontram-se a matemática, a física e a metafísica. Existem, ademais, as ciências práticas, que buscam o saber com a finalidade de legarem aos homens meios conducentes à perfeição moral. Dentre estas ciências, temos a ética e a política. E há, além disso, as ciências poiéticas, que buscam o saber com o fito de produzir algumas coisas. Aristóteles considera as ciências teóricas como superiores a todas as outras. E, dentre as ciências teóricas, ele considera a metafísica a mais elevada:

Três são, conseqüentemente, os ramos da filosofia teórica: a matemática, a física e a teologia [= metafísica]. Com efeito, não há dúvida de que se o divino existe, existe numa realidade daquele tipo, E não há dúvida, também de que a ciência mais elevada deve ter como objeto o gênero mais elevado de realidade. E enquanto as ciências teóricas são, de longe, preferíveis às outras duas ciências, esta é, por sua vez, de longe, preferível às outras ciências teóricas.¹

Urge observar, ademais, que o termo *metafísica* não foi cunhado por Aristóteles. Ele surge ou com os peripatéticos posteriores, ou, mais provavelmente, com a edição dos livros de Aristóteles, organizada no século *I a.C.*, por Andrônico de Rodes. Aristóteles chamava a metafísica de filosofia primeira ou teologia.

Neste texto, iremos abordar as questões centrais da *metafísica* do Estagirita. Esta empresa acontecerá na seguinte ordem. No que toca à “aitiologia” aristotélica, discriminaremos quais são as suas *quatro causas*, e em que sentido devemos entendê-las. No que se refere à *ontologia*, trataremos do ser e dos seus significados originários. Quanto à “usiologia”, abordaremos as questões relativas à substância: o que é uma substância e quais são os gêneros de substância que existem. No que diz concerne à *teologia aristotélica*, tentaremos expor como ele demonstra a existência da substância supra-sensível, bem como qual seja a sua natureza e as suas relações com o mundo.

A fim levarmos a cabo esta indústria, além do livro da *Metafísica*, faremos comércio com uma bibliografia clássica, a saber, *Storia della filosofia antica, in cinque volumi*, do historiador e estudioso da filosofia Giovanni Reale. Disporemos da edição brasileira – *História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles* – lançada pelas *Edições Loyola* e trazida ao vernáculo por Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz. A edição da qual faremos uso remonta ao ano de 1994.

Passemos ao desenvolvimento das questões perfiladas acima.

¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. E 1, 1026 a 18-23. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 338.

2. Desenvolvimento

2.1. As definições de metafísica e as suas principais características

Aristóteles dá pelo menos quatro definições acerca de qual seja o *objeto da metafísica*. A primeira é a de ser a ciência da *investigação dos princípios ou causas supremas*.² Ora, segundo esta primeira definição, a metafísica apresenta-se como coroamento da especulação filosófica precedente. De fato, os *pré-socráticos*, sejam os *monistas* ou os *pluralistas*, buscavam a *arché*, isto é, o princípio ou a causa suprema de todas as coisas. Destarte, a metafísica entendida como *aitiologia*, está em perfeita consonância com a tradição filosófica. A segunda definição é a de ser a ciência do *ser enquanto ser*.³ Também aqui Aristóteles dá continuidade à especulação *pré-socrática*, pois a grande questão para Parmênides e a sua escola era saber o que era o *ser em sua pureza*. Desta feita, a metafísica, enquanto *ontologia*, também encontra as suas raízes no pensamento dos *físicos naturalistas*.

A terceira definição de metafísica dada pelo Estagirita é que ela é a ciência que indaga acerca da *substância*. Ora, também sob este ponto de vista ela permanece fiel a uma questão que nasce com a superação do *monismo* dos eleatas. Com efeito, uma vez superada esta concepção segundo a qual o ser era uma *realidade unívoca*, e admitindo-se, por conseguinte, que o seu conceito implica numa *multiplicidade de significados*, torna-se perfeitamente compreensível a questão: qual a realidade a que se deve predicar o ser com maior propriedade? O que, mais propriamente, denomina-se ser? Segundo Aristóteles, esta realidade é a *ousía*, a *substância*. Desta sorte, tomada sob esta a perspectiva, a metafísica torna-se uma *usiologia*, o que também nos remete aos pré-socráticos e a Platão. A quarta definição da metafísica tem-na como uma *ciência divina*, ou seja, uma expressão racional do *theion*, uma

² ARISTÓTELES. *Op. Cit.* 981 b, 28 e 29. MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 85: “(...) com o nome de sabedoria, todos entendem aquele conhecimento que diz respeito às causas primeiras e aos princípios.”

³ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* 1003 a, 21-16. MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 86: “(...) há uma ciência que estuda o ser e as propriedades do ser enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares, porque nenhuma delas se ocupa do ser enquanto tal, mas de alguma parte determinada do ser, da qual estuda aspectos particulares como fazem as matemáticas.”

teologia. Ora, também aqui há uma notória influência dos pré-socráticos e platônicos que, se bem que com nuances diversas, identificaram o princípio ou a causa suprema de todas as coisas com Deus ou com o divino.

Agora bem, de todas estas definições, a que concebe a metafísica como “teologia” é a mais apropriada, pois abarca todas as outras. Com efeito, todas as outras definições convergem para ela, isto é, desembocam na teologia. Assim, quem se pergunta pelo *princípio ou causa suprema de todas as coisas*, irá chegar a Deus, necessariamente. Outrossim, quem indaga acerca *do ser enquanto ser*, encontra-se inserido na problemática de descobrir se existe, para além dos *seres sensíveis*, os *seres supra-sensíveis*, e, no bojo desta questão, a *questão da existência de Deus* torna-se inevitável. Não é diferente quanto à indagação sobre a *substância*. Sem embargo, quem especula acerca da substância, forçosamente terá que se perguntar se, para além das *substâncias sensíveis*, há *substâncias supra-sensíveis*, e, neste escopo, também se faz mister levantar o *problema da existência de Deus*. De sorte que não é à-toa que Aristóteles tenha chamado a “metafísica” de “teologia” ou “filosofia primeira”:

Com base nisso, compreende-se bem que Aristóteles tenha utilizado o termo *teologia* para indicar a metafísica, à medida que as outras três dimensões levam, estruturalmente, à dimensão teológica. A pesquisa sobre Deus não é só um *momento* da pesquisa metafísica, mas é o *momento essencial e definidor*.⁴

Portanto, em tudo isso, urge ressaltar um outro ponto, a saber, que é impossível pensar numa *ciência metafísica* sem *transcender o mundo sensível*. Forceja que toda ciência que se pretenda ser uma análise *metafísica* da realidade se apresente como uma busca ou um estudo concernente a uma realidade *meta-empírica, supra-sensível e espiritual*. De fato, atendo-se somente aos *seres sensíveis* ou às *substâncias sensíveis*, poderemos, decerto, ter uma *ontologia* ou *usiologia*, mas não ultrapassaremos o nível das ciências *físicas*: “Se não subsistisse outra substância além das sensíveis, a física seria a ciência primeira”⁵.

Pode-se objetar ainda acerca da “utilidade” ou “necessidade” de uma ciência, cujo objeto formal seja o supra-sensível. Entretanto, esta objeção nem se coloca para Aristóteles, visto que, para ele, uma das coisas que define a metafísica enquanto distinta de todas as

⁴ REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 337.

⁵ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* E 1, 1026 a 27 e K 7, 1064 b 9-14. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 337.

demais ciências, é o fato de ela estar *livre de todas as necessidades*, e não buscar nenhum fim prático que seja ulterior a ela própria. Na verdade, *o fim da metafísica é intrínseco a ela mesma*, pois ela procede da *sede natural do homem* que consiste em conhecer a razão última de todas as coisas. Em outras palavras, embora as outras ciências possam ser mais “úteis” ou “necessárias” ao homem, nenhuma delas pode saciar-lhe a *sede de saber* radicada em sua natureza. Agora bem, a metafísica se justifica por si mesma, é uma ciência que possui um fim em si mesma, pois só ela pode proporcionar ao homem a condição de realizar plenamente as *potencialidades da sua natureza racional*. Aliás, ela nasce da natureza humana, que, admirada ante a realidade que a cerca, interroga-se acerca dos “porquês” últimos dessas coisas que a rodeiam. Donde a metafísica proceder diretamente da racionalidade humana. Eis como o próprio Filósofo a descreve:

Assim, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscaram o conhecimento só com a finalidade de saber e não para alcançar alguma utilidade prática. (...). É evidente, portanto, que nós não a buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja estranha; e, antes é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não serve a outros, assim só ela, entre todas as outras ciências, chamamos livre: só ela, de fato, é fim para si mesma.⁶

E não é só. Como *ciência das coisas divinas*, pela metafísica o homem “participa” (*metékhein*), de certo modo, do conhecimento de Deus, que, conhecendo a si próprio, conhece todas as coisas em seus princípios universais, visto que é o princípio e a causa supremos de todas as coisas. O homem, pela especulação metafísica – deveras não de forma contínua e perfeita como Deus, mas de modo parcial e imperfeito – busca conhecer a Deus enquanto *fundamento de todas as coisas que são*. Eis as palavras do próprio Estagirita:

Esta [a metafísica], de fato, entre todas as ciências, é a mais divina e mais digna de honra. Mas uma ciência pode ser divina só nesses dois sentidos: ou porque ela é a ciência que Deus possui em grau supremo, ou, também, porque ela tem como objeto as coisas divinas. Ora, só a sapiência [=metafísica] possui ambas as características: com efeito, é convicção comum a todos que Deus é uma causa e um princípio, e, também, que Deus, ou exclusivamente ou em grau supremo, tem este tipo de ciência.⁷

⁶ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* A 2, 982 b 11-28. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. p. 30.

⁷ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* A 2, 983 a 4-10. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 338.

Ora, é nesta espécie de *contemplação* (*theorein*) – noção que Aristóteles desenvolverá na *Ética* – que se encontra a felicidade perfeita (*eudaimonéstatos*) do homem; é nela, de resto, que reside a verdadeira *areté* do homem. Da metafísica, diz expressamente o Filósofo: “Todas as outras ciências serão mais necessárias aos homens, porém, superiores a esta, nenhuma”⁸.

Passemos a considerar a doutrina aristotélica das quatro causas

2.2. Aitiologia aristotélica: as quatro causas

Aristóteles distingue três espécies de causas: *a) causa material*, que é aquilo de que uma coisa é feita, *b) causa formal*, que designa a essência ou natureza da coisa, *c) causa eficiente ou motora*, que é aquilo que produz o movimento ou mudança da coisa, *d) causa final*, que é aquilo em virtude da qual ou em função da qual o movimento ou a mudança da coisa é produzida. Em outras palavras, a causa final é aquilo em virtude ou em função da qual ocorre o movimento e uma coisa é ou advém:

Causa se diz em quatro sentidos. No primeiro sentido, causa é a substância e a essência (*ousía, tó ti esti einai*); em outro sentido é a matéria ou substrato (*yle; ypokeímenon*); em terceiro lugar, é a causa eficiente (*arché tes kinéseos*), isto é, aquela da qual tem início o movimento; finalmente, contraposta à eficiência, a causa pela qual e graças à qual (*tò uo éneka*) se realiza o movimento (o bem é o fim de toda mudança e de toda transformação).⁹

Com efeito, se a realidade fosse *estática* e não *dinâmica*, como queria Parmênides e os eleatas, ou seja, se ela não comportasse o *dever*, a causa material e a formal poderiam responder por ela toda. Entretanto, ante a realidade do “vir-a-ser”, isto é, do *movimento* e da *mudança*, urge admitir a existência de uma *causa eficiente* que produza este *dever*, e uma *causa final* que dê conta do “porquê” último do “vir-a-ser” das coisas.

Em seguida, abordaremos os temas concernentes à ontologia aristotélica.

⁸ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* A 2, 983 a 10s. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 339.

⁹ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* 983 a , 26 e 32. MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 85.

2.3. *Ontologia aristotélica: o ser e os seus significados*

2.3.1. *O ser*

Os eleatas haviam defendido que o ser comportava um único sentido. A fim de sustentarem tal tese, negaram a realidade do movimento e do “vir-a-ser”. Para eles o ser era unívoco e uno, e não havia um “meio-termo” entre o ser e o “não-ser”. O movimento era uma ilusão, um erro de perspectiva. A distância a ser percorrida de um ponto a outro ou de um lugar a outro era infinita, posto que divisível ao infinito; por conseguinte, o movimento, que se define como a distância percorrida de uma extremidade à outra, é impossível. Ora, sendo ele impossível, também o devir ou o “vir-a-ser”, oriundo dele, era uma quimera.

Platão e seus sequazes, tentando corrigir este equívoco, cometeram um outro. Em vez de admitirem ao ser uma *multiplicidade de sentidos*, para assim poderem explicar a realidade sensível, postularam a existência de um mundo supra-sensível, onde o ser verdadeiro subsistiria por si e em si, qual substância universal, imóvel e necessária. Em relação a este ser subsistente, a realidade sensível se lhes apresentava tão-somente como uma cópia, uma aparência daquilo que constituía a verdadeira realidade. Em vez de dar conta da realidade sensível, apenas a negaram.

Aristóteles, ao contrário, sem negar a realidade *supra-sensível*, defendeu a inteligibilidade das coisas sensíveis, e desenvolveu um pensamento acerca da *physis* coerente com a manifesta realidade do movimento e do devir. Para o Estagirita o ser é um conceito *multívoco*, ou seja, um conceito que admite vários sentidos. Entretanto, deve-se ponderar que, embora o ser comporte uma multiplicidade de sentidos, todos estes sentidos nos remetem a uma *unidade*, sem a qual, aliás, todos estes sentidos perderiam a sua inteligibilidade própria. Na verdade, para Aristóteles, entre a *univocidade* e a *equivocidade*, há um “meio-termo”, que os medievais chamarão de analógico, mas que ele mesmo denomina apenas de “via intermediária”. Ora, o ser estaria justamente nesta “via intermediária”. Não seria unívoco, porquanto comporta múltiplos sentidos; tampouco seria equívoco, porque todos estes sentidos nos remetem a uma unidade, que lhes confere, inclusive, a inteligibilidade. Destarte, o ser transcende todos os gêneros e todas as espécies; justamente por dizer-se de muitos modos, ele

está presente em todos os gêneros e em todas as espécies. Trata-se, portanto, de um conceito “trans-genérico” e “trans-específico”:

O ser se diz em múltiplos sentidos, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada. O ser não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo em que dizemos “sadio” tudo o que se refere à saúde: ou enquanto a conversa, ou enquanto a produz, ou enquanto é o seu sintoma, ou enquanto é capaz de recebê-la; ou enquanto possui a medicina ou enquanto é bem disposto a ela por natureza, ou enquanto é obra da medicina; e pode aduzir ainda outros exemplos de coisas que se dizem do mesmo modo destas. Assim, portanto, também o ser se dizer muitos sentidos, mas todos em referências a um único princípio [...].¹⁰

Mas o que seria este algo uno que unifica todos os significados do ser? Segundo o Filósofo, é a *substância* (*ousía*). Em Aristóteles, toda a multiplicidade de sentidos que o ser possui está em constante referência com a substância: seja com ela própria, seja com as suas afecções, seja com a corrupção ou privação da substância ou de algo referente a ela, seja, ademais, com as causas produtoras e geradoras dela ou de algo que se reporta a ela. A substância é, para o Estagirita, o *centro unificador* de todos os significados do ser; é ela que permite, inclusive, que todos os demais significados que o ser comporta não caiam na pura equivocidade e, por conseguinte, não percam o seu sentido. De sorte que a *ontologia aristotélica* se revela como uma verdadeira *usiologia*, porque está toda fundamentada na *ousía* ou *substância*:

Assim, pois, também o ser se diz em muitos sentidos, *mas todos em referência a um único princípio*: algumas coisas são ditas ser porque são *substâncias*, outras porque são afecções *da substância*, outras porque são vias que levam *à substância*, ou porque são corrupções ou privações, ou qualidades ou causas produtoras ou geradoras, seja *da substância*, seja do que se refere *à substância*, ou porque são negações de algumas dessas, ou negações *da substância*.¹¹

¹⁰ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* G 2, 1003 a, 33-b 6. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 343.

¹¹ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* Γ 2, 1003 b, 5-10. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 343 e 344.

2.3.2. Os significados do ser

Aristóteles colige quatro significados originários do ser. Aqui arrolaremos os quatro, e arrazoaremos brevemente sobre cada um deles. Entre eles, está *o ser accidental*, que não é somente aquele que existe em outro, mas também algo *fortuito* e *casual*. Como diz Aristóteles, *o ser accidental não é nem sempre nem na maioria das vezes*. Por conseguinte, não pode existir uma ciência acerca dele, já que a ciência trata somente daquilo que é sempre ou na maioria das vezes. Ademais, pelos caracteres que já discriminamos, fica claro que o *ser accidental* não pertence à essência da coisa. Por exemplo: “o homem é músico” ou “o sábio é músico”. Ora, não pertence à essência do homem ou à definição de sábio ser músico, ou seja, alguém pode ser homem ou sábio sem ser músico. A “musicalidade” não é uma perfeição necessária nem ao homem nem ao sábio.

Há também *o ser por si* que, diferentemente do *ser accidental*, é aquele que *subsiste por si*, e pertence à *essência* da coisa. Geralmente Aristóteles o identifica com a *substância*, mas ele também o estende a todas as demais categorias: *qualidade, quantidade, relação, ação ou agir, paixão ou padecer, onde ou lugar, quando ou tempo*.

E’ que, para o Estagirita, diferentemente do que acontecerá na especulação medieval, o *ser categorial* não é um *puro acidente*, pois nele se fundamentam, ainda que em segunda ordem e sempre em estreita dependência da substância, todos os demais significados do ser. Assim, se os significados do ser nos remetem a uma destas *categorias*, elas, por sua vez, se referem sempre à substância, que é, por assim dizer e em primeira ordem, o *centro unificador* de todos os significados do ser. Portanto, o *ser categorial* é mencionado aqui por ser um *ens per se* de *segunda ordem*, posto que sempre dependente da substância. Daí que a *ontologia* aristotélica seja, fundamentalmente, uma *usiologia* ou “teoria da substância”, pois a substância é o *ser por si* (“*ens per se*”) de primeira ordem, por antonomásia.¹² Eis como o próprio Aristóteles, coloca a questão:

Na verdade, desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, o que constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: “que é

¹² REALE. *Op. Cit.* p. 352: “Todos os significados de ser pressupõem o ser das categorias; por sua vez, o ser das categorias depende inteiramente do ser da primeira categoria, ou seja, da substância. Se, pois, todos os significados de ser supõem o ser das categorias, e se, por sua vez, o ser das categorias supõe o ser da primeira e funda-se inteiramente sobre ele, é evidente que a pergunta radical sobre o sentido do ser deve centrar-se na substância.”

o ser”, equivale a isso: “Que é a substância” [...]; *por isso também nós, principalmente, fundamentalmente e unicamente, por assim dizer, devemos examinar que é o ser entendido nesse sentido.*¹³

Esta diferença entre o *ser categorial* e o *ser accidental*, que é classificado por Aristóteles como puramente *ocasional*, poderá ser mais bem assimilada por meio de exemplos. Desta sorte, que um homem possua determinadas *qualidades*, a saber, a ira ou a palidez, é algo ocasional e não necessário. Entretanto, não é ocasional que o homem possua algumas *qualidades*, sejam elas quais forem. Assim, pode ser casual que algo tenha determinada *medida*, porém, é necessário que ele tenha alguma *medida*. Pode ser fortuito também que algo se encontre em determinado *lugar*, todavia, é necessário que ele se encontre em algum *lugar*.

Por isso, ao menos se nos detivermos na dimensão do sensível, o ser categorial não é o ser accidental, pois aquele é necessário e este é casual. Portanto, o ser categorial, nos termos já estabelecidos, deve comparecer na explicação do *ser por si*, porquanto, em relação ao ser accidental, ele subsiste por si, já que o ser accidental subsiste nele, embora ele mesmo [*i.é. o ser categorial*] subsista na substância, que é o *ens per se* por excelência, no qual subsistem o *ser categorial* e o *ser accidental*, enquanto ela própria subsiste *em si*. Destarte, o ser accidental, que subsiste no ser categorial, possui um significado realmente distinto dos demais significados no ser, pois ele de modo algum *subsiste por si*. Por conseguinte, ele deve ser analisado separadamente, e por isso o colocamos como o primeiro significado do ser. Ouçamos Reale:

Em conclusão, o acidente, em sentido próprio, e o ser accidental só podem fundar-se (como, de resto, também os outros significados do ser) sobre as categorias, mas distinguem-se totalmente delas, enquanto a categoria é necessária, e o acidente é afecção ou acontecimento meramente fortuito, que tem lugar segundo cada uma das categorias. Em suma: o ser accidental é *a afecção contingente ou evento contingente que se realiza segundo as diferentes (necessárias) figuras das categorias.*¹⁴

O terceiro significado originário do ser é o *ser verdadeiro*, estudado pela *lógica*. Sem embargo, o ser como verdadeiro ocorrerá quando o juízo do intelecto se adequar à realidade, e o não-ser – concebido como um juízo falso – acontecerá quando o juízo do intelecto não se

¹³ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* Z 1, 1028 b 2-7. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles.** Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 352. (O itálico é nosso).

¹⁴ REALE. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles.** p. 351.

conformar com a realidade. Como se pode ver, o ser verdadeiro é um *ser puramente mental*, que só subsiste no intelecto que pensa, enquanto ele se conforma ou não com a realidade.

O quarto e último significado do ser são o *ser em ato* e o *ser em potência*. Como são significados originalíssimos, não podem ser rigorosamente definidos, mas apenas comparados um com o outro e entendidos através de exemplos. Assim, vidente é tanto aquele que está vendo [*em ato*], quanto aquele que, por ter os olhos fechados, só conserva a capacidade [*i.é. a potência*] de ver. Por exemplo, o geômetra não é um sábio somente quando está contando, mas também naqueles momentos em que, por alguma razão, apenas conserva esta ciência, sem usá-la. Nestes momentos, ele é um geômetra em potência. O trigo é trigo, inclusive enquanto é só uma muda de trigo, no sentido que, inobstante seja ainda só uma muda, já é trigo em potência. Diz-se que a estátua já esculpida é uma estátua em ato, mas o bloco de mármore também já é, sob certo aspecto, uma estátua, a saber, em potência, pois possui a capacidade, nas mãos de um artista, de “vir-a-ser” uma estátua. Na verdade, o ato e a potência estão presentes em todos os significados do ser, e isto significa que pode haver um ser verdadeiro ou falso em potência ou em ato, um ser accidental em potência ou em ato, um ser categorial – seja de qual categoria for – em potência ou em ato. Eis o “conceito” de ato e potência nas palavras do próprio Aristóteles:

(...) não se pode exigir a definição de tudo. Ademais, definições devem ser conseguidas mediante analogias. (...) O ato é, para a potência, aquilo que o edifício é para o saber edificar, o estar desperto para o dormir, o ver para o não-ver, mesmo tendo a vista, o objeto feito de matéria e bem trabalhado para a matéria bruta. Ao primeiro desses binômios aplica-se o conceito de ato; ao segundo, o de potência. Logo, o ato é a presença de alguma coisa não em potência, isto não como ao dizermos que a estátua de Mercúrio está presente na madeira, ou que numa coisa inteira está a metade que se pode separar dela, ou quando dizemos que alguém é sábio, embora não esteja especulando, o modo oposto de existir, incluído em todos os exemplos referidos.¹⁵

É tempo de contemplarmos os principais aspectos da “teoria da substância” do Estagirita.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* 1048 a, 30ss. MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 94. Aristóteles distingue ainda dois tipos principais de ato: a ação (*enérgeia*) e o resultado da mesma (*entelécheia*): ARISTÓTELES. *Op. Cit.* 1048 a, 30ss. MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 94: “Analogamente, de algumas coisas dizemos que estão em ato porque são como o movimento em relação à capacidade de mover-se; de outras, porque são como a substância determinada em relação à matéria informe.”

2.4. A *usiologia aristotélica*

A questão de saber o que é a substância é a mais completa de toda a metafísica aristotélica. Os naturalistas haviam inferido que a substância é a *matéria sensível*. Os platônicos, que se colocavam no extremo oposto, afirmavam que a substância é a *forma supra-sensível*. O *senso comum*, porém, afirmava que a substância é a *coisa concreta*.

Para Aristóteles a *quaestio ultima* é saber se, para além das *substâncias sensíveis*, existem as *supra-sensíveis*. Entretanto, para responder a esta questão ele precisa responder primeiro a estas outras questões preliminares, dentre as quais a mais importante é esta: o que é a substância em geral? É a matéria? É a forma? É o sínolo? De fato, se a substância for só a *matéria* ou o *sínolo*, isto é, o *composto* de matéria e forma, a própria possibilidade de uma *ciência metafísica* estará, *ipso facto*, excluída. Ao contrário, se a substância for a *forma inteligível* ou, ao menos, prioritariamente a *forma inteligível*, é claro que a condição para a existência de uma *ciência metafísica* permanecerá aberta.

Agora bem: por onde devemos começar a pesquisa? Segundo Aristóteles devemos começá-la por aquilo que se mostra mais evidente para todos, a saber, a *realidade sensível*. Então, se quisermos saber o que é a *substância em geral*, e se existe uma *substância supra-sensível*, teremos que começar a nossa inquirição pelas *substâncias sensíveis*. Por conseguinte, há dois problemas a serem resolvidos: *a) saber o que é a substância em geral* e *b) saber quais substâncias existem*. O primeiro é um problema da *usiologia*, e o segundo é um problema formalmente *metafísico* ou *teológico*. Devemos primeiro resolver o primeiro, sem o qual o segundo permanecerá insolúvel. Eis como Aristóteles explica o seu “método”, numa passagem que se tornará clássica para a “propedêutica medieval”:

Todos admitem que algumas coisas sensíveis são substâncias; portanto deveremos desenvolver a nossa pesquisa *partindo delas*. De fato, é de grande utilidade proceder gradualmente na direção daquilo que é mais cognoscível. Com efeito, todos adquirem o saber desse modo: procedendo através das coisas que são menos cognoscíveis por natureza [= as coisas sensíveis] na direção das coisas que são mais cognoscíveis por natureza [= as coisas inteligíveis].¹⁶

¹⁶ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* Z 3, 1029 a 33 ss. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 354.

Aristóteles começa por admitir três significados para o termo substância. *Em primeiro lugar*, a *forma* pode designar a *substância*. Neste sentido, a substância seria a *essência* da coisa, ou seja, aquilo que faz com que a coisa seja isto e não outra coisa. Assim, a substância do homem é a sua alma racional, a substância do animal é a sua alma sensível, e a substância das plantas é a sua alma vegetativa. Assim Aristóteles define a forma:

“Chamo forma à essência de todas as coisas e à substância primeira”
(isto é, à razão primeira do ser de alguma coisa); em outro lugar,
“Chamo forma ao ato primeiro de um corpo.”¹⁷

É preciso ponderar que, para Aristóteles, ao contrário do que comumente se pensa, a *forma (eidos)* não é o universal. Antes, ela é algo determinado e determinante, uno e que dá unidade, ela é ato e atualiza a matéria, determinando-a, conferindo-lhe unidade, e fazendo com que ela exista por si e enquanto sínolo. Universal é, ao contrário, o gênero, por exemplo, quando digo, “animal”. Com efeito, se nada acrescento a este gênero, ele não passa de uma coisa abstrata, que não tem existência em si mesma. Sem embargo, o gênero “animal” só passa a existir concretamente, quando é informado pela alma humana ou por uma *forma* de qualquer outro animal:

Como se vê a *ousía-eidos* de Aristóteles, como estrutura ontológica imanente da coisa, não pode absolutamente confundir-se com o universal abstrato. O universal é, ao invés, o *gênero*, que não tem uma realidade ontológica separada. A alma do homem, como *eidos*, é um princípio que informa um corpo e faz dele um homem, e tem a sua realidade ontológica: ao contrário, animal, entendido como *gênero*, só é um termo comum abstrato, que não tem realidade *em si* e não existe senão no *homem* ou em outra forma de *animal*.¹⁸

É bem verdade que o Estagirita costuma considerar a forma também no seu aspecto lógico, isto é, entendida como *espécie*. Sob esta perspectiva, ela pode ser considerada universal, pois, por meio dela, o intelecto conhece a *espécie*. Quando abstraio a forma deste homem, por exemplo, Sócrates, conheço por meio desta forma a espécie humana. Entretanto, a forma só se “universaliza”, por assim dizer, enquanto é pensada pela mente humana:

¹⁷ MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 92.

¹⁸ REALE. . **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. p. 361.

Mas e o *eidōs* no sentido lógico de espécie? Evidentemente a espécie não é senão o *eidōs enquanto pensado na mente humana*. E, portanto, poder-se-ia dizer que, enquanto estrutura ontológica ou princípio metafísico, o *eidōs* não é um universal; ao invés, enquanto pensado e abstraído pela mente humana, torna-se um universal.¹⁹

E segundo lugar, a matéria também pode designar a substância, posto que o homem não existiria se a sua alma não informasse a matéria. De igual modo, o animal não existiria se a alma sensitiva não informasse a matéria, e tampouco a planta existiria se a alma vegetativa não informasse uma matéria.

Em terceiro lugar, o sínolo – que é o concreto e individual – como de resto se pode deduzir do que foi dito acima, também pode designar a substância. Portanto, de certo modo, tanto a matéria quanto a forma e o próprio sínolo podem designar a substância.

Todavia, o Estagirita não para por aí. Num segundo momento da sua pesquisa, ele começa a inquirição acerca do que concede a uma coisa o “título” de substância, e destaca cinco características que devem pertencer, inexoravelmente, à *substância em geral*. 1º - só pode ser substância o que *não inere a outro e não se predica de outro*, mas, ao contrário, é substrato de inerência e de predicação de todos os demais modos de ser; 2º - tudo o que se denomina substância deve existir *por si e ser capaz de subsistir separadamente do resto*; 3º - toda substância deve ser algo *determinado* e não um *atributo geral, abstrato ou universal*; 4º - toda substância deve ser *una* e não um *agregado de partes sem articulações* que formem uma *unidade organicamente disposta*; 5º - só é substância *o que é ou está em ato*.

Neste momento, o Filósofo dá um passo a mais. Ele passa a analisar o que antes havia considerado como substância: a matéria, a forma e o sínolo, só que agora a partir destas características elencadas acima, as quais toda substância deve possuir. A) *a matéria*, por exemplo, possui apenas a primeira destas características, a saber, *ela não inere a nada*, mas todo o resto inere a ela. Contudo, a matéria não *subsiste por si*, pois não há matéria que não esteja *informada*, isto é, que já não possua uma *forma*. Ademais, *ela é indeterminada*, pois o que a determina é precisamente a forma. Além disso, *ela não é una*, porque o que a torna coesa e una é a forma. Ela está em *potência*, uma vez que quem a atualiza também é a forma. Eis a definição de matéria dada pelo próprio Estagirita:

Chamo matéria àquilo que por si mesmo não é nem qualidade, nem quantidade, nem nenhuma outra das categorias (...). Ou: o termo

¹⁹ *Idem. Ibidem.*

último ao qual se chega é algo que não tem qualidade, nem quantidade, nem, em suma, nada de determinado.²⁰

B) Já a *forma* possui todas as características da substancialidade. Antes de tudo, ela não deve o seu ser a outro, e, por conseguinte, não se predica de outro. Embora seja certo que a forma inere à matéria, esta inerência é para *informá-la, determiná-la, torná-la una e atualizá-la*, ou seja, para conferir à *matéria*, ou, melhor, ao *sínolo*, todos os atributos da substancialidade. Além disso, a forma é *determinada* e, como já se disse, é *determinante* da matéria. A forma é *una* e é ela quem *unifica* a matéria. Finalmente, ela é *ato* por excelência, e é, além do mais, aquela que *atualiza* a matéria.

C) o *sínolo*, se bem que num sentido diverso, também possui todos os títulos da substancialidade. Antes de qualquer coisa, ele não inere a outro e nem se predica de outro; ao contrário, ele é *substrato de inerência e de predicação de todos os acidentes*, e isto graças à *forma*. Além disso, ele *subsiste por si e independentemente* do resto, e isto, também por causa da *forma*. E' algo concreto e *determinado pela forma*. Afinal, é *uno*, posto que *unificado* pela *forma*, e está em *ato*, porquanto *atualizado*, também pela *forma*.

Como resultado da pesquisa, o Estagirita chega à conclusão de que a matéria é chamada substância apenas num sentido fraco, uma vez que nem sequer possui todos os atributos da substancialidade. Quanto à forma e ao sínolo, deve-se ponderar. Se considerarmos as coisas a partir do ponto de *vista empírico*, é claro que a *experiência* nos atesta que o *sínolo é a substância por excelência*. Entretanto, do ponto de *vista ontológico e metafísico*, é a forma que se mostra mais plenamente dotada de todos os atributos inerentes à substancialidade, sendo ela, inclusive, o *princípio*, a *causa* e a *razão de ser*, para que, tanto a matéria quanto o próprio sínolo, também participem dos títulos de substancialidade que ela [i.é. a forma] possui *por si e em si*. Por conseguinte, do ponto de *vista especulativo*, a forma é *a substância por excelência*. Como conclui Reale: “Em suma: *quoad nos*, a substância é o concreto; *em si e por natureza*, a forma é substância por excelência”²¹.

Aliás, se só os sínolos fossem substâncias, ou seja, se só neles se esgotassem todos os significados da substancialidade, teríamos que Deus e as realidades supra-sensíveis não seriam substâncias, e, desta feita, seriam inferiores às coisas materiais! Mas não: Deus e as inteligências motoras são as substâncias por excelências, visto que são formas imateriais, e as

²⁰ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* 1029 a, 20. MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 92.

²¹ REALE. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. p. 358.

substâncias sensíveis são substâncias somente em segundo plano, pois são formas que informam a matéria.

Aristóteles finaliza esta parte da sua pesquisa, com os seguintes corolários. Afirma que o ser no sentido mais forte da palavra deve ser atribuído à substância. Ora, a matéria é substância só num sentido impróprio; o *sínolo* é substância no sentido próprio, mas não pleno, e a forma é a substância por excelência. Por conseguinte, a matéria é ser, só que num sentido mais fraco; chama-se de ser o *sínolo*, decerto num sentido mais forte; no entanto, deve-se predicar o ser num sentido mais elevado somente à forma que, inclusive, é a “causa primeira do ser”, já da matéria, já do *sínolo*. Sintetiza Reale: “Assim compreende-se por que Aristóteles chamou a forma até mesmo de ‘causa primeira do ser’, justamente enquanto informa a matéria e funda o *sínolo*”²².

2.4.1. O ato e a potência

A doutrina do *ato* e da *potência* tem um papel fundamental na “usiologia” aristotélica. Aplicando-a aos significados da substância, Aristóteles diz que a *matéria é potência*, pois possui uma *capacidade real* de ser informada pela forma. Assim, o bloco de mármore está em potência para tornar-se uma estátua, uma vez que possui uma *capacidade real* de receber a forma de estátua. A madeira está em potência para se tornar vários objetos, já que possui uma *capacidade concreta* de receber as várias formas dos vários objetos que podem ser feitos a partir dela. Diz Aristóteles, numa passagem esclarecedora: “Chama-se potência aquilo que não encontra impossibilidade para tornar-se ato quando sobrevém o ato”²³. A forma, ao contrário, é *ato por excelência*, ela indica e implica a *atualização* ou *realização* de todas as *reais capacidades da matéria*.

O *sínolo*, se considerado em sua *formalidade*, é somente *ato*; se encarado na sua *materialidade*, é um *misto de potência e ato*; se considerado enquanto tal (*i.é. enquanto sínolo*), é predominantemente *ato*. Na verdade, tudo aquilo que, de algum modo, é composto ou possui *matéria*, comporta maior ou menor grau de *potencialidade*. Ao contrário, as *substâncias imateriais* – se existirem – serão *formas puras*; exatamente por carecerem de

²² *Idem. Ibidem.*

²³ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* 1047 a, 24 ss. MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1.** Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 94.

matéria, serão, conseqüentemente, *atos puros*. E' o caso de Deus e das cinquenta e cinco *inteligências motoras*.

O ato *precede*, absolutamente a potência, no plano *ontológico*. De fato, embora na ordem da geração, a criança preceda o adulto e o esperma o homem, na ordem ontológica a criança tende a se tornar adulto e o esperma se inclina à sua perfeição própria, que é se tornar um homem. Destarte, o ato é *condição, regra e fim* para que haja potência, pois a potência existe para o ato e tende para o ato. Não vemos para termos capacidade de ver, mas temos capacidade de ver para vermos. A matéria está em potência para a forma, e quando está em ato, está na forma. Assim sendo, a potência não pode sequer ser conhecida diretamente, mas somente enquanto reportada ao ato do qual é potência. Além disso, as *substâncias eternas*, superiores e anteriores às sensíveis, são *atos puros*, e estão privadas de toda potencialidade, pois é contrário à razão de eternidade qualquer mescla de potência. Explica o próprio Aristóteles:

Mas o ato é anterior também para a substância. Em primeiro lugar, porque as coisas que na ordem da geração são últimas, na ordem da forma e da substância são primeiras: por exemplo, o adulto é antes da criança e o homem é antes do esperma: um, com efeito, possui a forma atuada, o outro, ao invés, não. Em segundo lugar, é anterior porque tudo o que advém procede em vista de um princípio e o devir tem lugar em função do fim. E o fim é ato, e graças a ele adquire-se também a potência: de fato, os animais não vêm com a finalidade de possuírem a vista, mas possuem a vista com a finalidade de verem [...]. Ademais, a matéria é em potência porque pode alcançar a forma; e quando, depois, está em ato, então ela é na forma [...]. Mas o ato é anterior à potência segundo a substância, também em sentido mais elevado: de fato, os seres eternos são anteriores aos corruptíveis quanto à substância, e nada do que é em potência é eterno.²⁴

Passemos a considerar os mais relevantes aspectos da teologia aristotélica.

²⁴ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* Q 8, 1050 a 4 ss. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 363.

2.5. A teologia aristotélica

2.4.1. Demonstração da existência da substância supra-sensível

Alguns preâmbulos são necessários antes de entrarmos positivamente na demonstração. Há *três gêneros de substâncias hierarquicamente ordenadas*. Em primeiro lugar temos as *substâncias sensíveis e corruptíveis; compostas de matéria e forma*, a matéria que as compõem [*i.é. as substâncias sensíveis*] envolve *elementos contrários*, como a terra e a água, o fogo e o ar, estas substâncias encontram-se sujeitas a todas as formas de *movimento ou mudança*, como a *alteração, o aumento e a diminuição, a geração e a corrupção*. Em segundo lugar vêm as *substâncias sensíveis e incorruptíveis*; conquanto compostas de matéria e forma, a matéria que entra na composição delas é *incorruptível*. Aristóteles chama esta matéria incorruptível de *éter* ou *quintessência*. Ora, quem são estas substâncias sensíveis, porém, incorruptíveis? Segundo o Filósofo são os *corpos celestes*, sujeitos apenas ao *movimento local*. Todos estes dois gêneros de substância povoam o que o Estagirita chama de *mundo sublunar*. Agora bem, *em terceiro lugar*, isto é, acima dos dois gêneros de substâncias elencados acima, encontram-se as *formas puras*, isentas de toda matéria e, por conseguinte, privadas de qualquer potencialidade. Tais *formas puras* são *atos puros*, ou seja, seres absolutamente *incorruptíveis* e *imóveis*. Dentre estas substâncias, está Deus e todas as demais *inteligências motoras*. Tais entes habitam o *mundo supralunar*. Dos dois primeiros *gêneros de substância* ocupam-se a *física* e a *geometria*; do terceiro gênero de substâncias ocupa-se a *metafísica*.

De posse destes esclarecimentos preliminares, podemos proceder à demonstração. Ela parte da *eternidade do tempo* e do próprio *movimento*. Prova-se a eternidade do tempo por *reductio ad absurdum*. Suponhamos, por hipótese, que o tempo seja eterno. Ora, em sendo assim, teria que haver um momento em que ele teria sido *gerado*, e, então, poderíamos distinguir um “antes” da *geração do tempo*. O mesmo se diria na suposição da sua *corrupção*. Com efeito, haveria um momento em que ele se *corromperia* ou seria *corrompido*, e, então, teríamos um “depois” da sua *corrupção*. Ora, “antes” e “depois” são designações temporais que indicam que, tanto a geração quanto a corrupção, quando aplicados ao tempo, tornam-se

contraditórios. Logo, o *tempo é incorruptível e eterno*. Por conseguinte, o *movimento também é eterno*, visto que o tempo nada mais é do que a *medida do movimento*.

Agora bem, inobstante o tempo e o movimento serem eternos, eles não podem ser causa de si mesmos, porque então seriam “anteriores” a si mesmos, o que também é absurdo. Ademais, como nada pode *mover-se a si mesmo*, mas deve ser *movido por outro*, e como, além disso, na *série de moventes e movidos* não podemos regressar *ad infinitum*, porque, como o *movido depende do movente*, se não houvesse um *primeiro movente*, não haveria, tampouco, um segundo *movente*. Logo, urge admitir a existência de um “Primeiro Motor”, que, de resto, precisará ser eterno como os seus efeitos (*o movimento e o tempo*) o são, pois *a causa deve ser congruente ao seu efeito*. Precisar, além do mais, ser *imóvel*, já que, se não o fosse, não seria o *primeiro motor*, e entraríamos naquela série que não pode retroceder *ad infinitum*. E para ser imóvel, precisa ser *isento de matéria*, pois *a matéria é princípio de movimento*. Além disso, sendo *isento de matéria*, ele é forçosamente *ato puro*, ou seja, é uma *forma pura*, porque a *matéria tem razão de potência*. Ademais, ele precisa ser *ato puro*, porque é ele que *causa o movimento em ato*, e a *causa deve ser proporcional ao seu efeito*. Eis, portanto, os principais atributos do “Primeiro Motor Imóvel” de Aristóteles: eterno, imaterial, forma pura e ato puro. Sintetiza Reale:

Em conclusão: dado que há um movimento eterno, é necessário haver um Princípio eterno que o produza, e é necessário que tal Princípio seja *a) eterno*, se eterno é o que ele causa, *b) imóvel*, se a causa absolutamente primeira do móvel é o imóvel, e, *c) ato puro*, se é sempre em ato o movimento que ele causa.²⁵

Ora bem, como este “Primeiro Motor Imóvel” exerce a sua causalidade? Decerto ele não é a *causa eficiente* das coisas, pois não as produz no ser, inclusive porque elas são eternas. Destarte, Aristóteles, a fim de descobrir de que forma ele causa o *movimento e o devir das coisas sensíveis*, analisa primeiro, se existe, entre nós, algo que *move sem ser movido*. E descobre que o *belo e o bem* atraem a *vontade* e fazem com que ela se incline em direção a eles sem que eles mesmos se movam. O mesmo acontece em relação ao conhecimento. De fato, *o inteligível move a inteligência*, mas ele próprio permanece imóvel. Ora, de acordo com o Estagirita, é este o *modo de causalidade exercido* pelo “Primeiro Motor Imóvel” sobre as coisas. Ele as atrai sendo para elas *objeto de amor e fim último* ao qual elas tendem. Atrai-as como *o amado atrai o amante*. Em uma palavra, o “Primeiro Motor Imóvel” é *causa final*

²⁵ REALE. *História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles*. p. 366.

do movimento e do *devenir*: “Deus, contudo, atrai; e atrai como objeto de amor, vale dizer, à guisa de fim; a causalidade do Motor Imóvel é, pois, propriamente, uma causalidade de tipo final”²⁶.

2.5.2. A natureza do Primeiro Motor Imóvel

Mas o que é este “Primeiro Motor Imóvel”? Ela é vida, diz Aristóteles. Vida que subsiste por si, e perdura eternamente. Na verdade, o mais elevado nível de vida, a saber, a vida do pensamento, do *puro pensamento*. Os homens a experimentam, por brevíssimos instantes, mediante a contemplação (*theorein*). Tal contemplação causa-lhes enorme deleite; por ela eles chegam a participar das delícias da *vida divina*. Sem embargo, se são sumamente aprazíveis estes breves momentos de contemplação que o homem pode gozar, quão mais prazeroso não será permanecer neste *ato puro*, de *constante e ininterrupta contemplação*, perenemente? Assim é a vida de Deus! Explicita Aristóteles, quase liricamente:

De tal princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E o seu modo de viver é o mais excelente: é o modo de viver que nos é concedido só por breve tempo. E naquele estado ele é sempre, A nós isso é impossível, mas a ele não, pois o ato do seu viver é prazer. E também para nós vigília, sensação e conhecimento são sumamente aprazíveis, justamente porque são ato e, em virtude dele, também esperança e recordações [...]. Se, pois, nessa feliz condição na qual nos encontramos às vezes, Deus se encontra perenemente, é maravilhoso; e se ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E nessa condição ele se encontra efetivamente. E ele também é Vida, porque a atividade da inteligência é Vida, e ele é, justamente, aquela atividade. E a sua atividade, que subsiste por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: esse, pois, é Deus.²⁷

No entanto, o que Deus conhece? Decerto o objeto do seu pensamento é o que há de mais excelso. Ora, o que há de mais excelente é o próprio Deus. Por conseguinte, Deus pensa a si próprio. Na verdade, consistindo a sua vida no *puro pensamento*, e, sendo que o objeto

²⁶ *Idem. Ibidem.* p. 367.

²⁷ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* A 7, 1072 b 13-18 e 24-30. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles.** Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 368.

deste pensamento é ele próprio – que é puro pensamento – *Deus é pensamento de pensamento*. Intui-se Deus a si mesmo, porque está sempre presente em si mesmo. Mais do que capacidade de conhecer o inteligível, a sua inteligência, para Ele imediatamente inteligível, é ato puro e perene de conhecer-se. Em Deus confundem-se ou identificam-se, conforme as palavras textuais do filósofo, inteligência e inteligível:

O pensamento que é pensamento de si tem como objeto o que é por si mais excelente, e o pensamento que assim é em máximo grau tem por objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela se torna inteligível intuindo e pensando a si, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui.²⁸

Em primeiro lugar [...] se não é pensamento em ato, mas em potência, logicamente a continuidade do pensar constituiria uma fadiga para ela. Ademais, é evidente que qualquer outra coisa seria mais digna de honra que a Inteligência: ou seja, o Inteligível. De fato, a capacidade de pensar e a atividade do pensamento pertencem também a quem pensa a coisa mais indigna: de modo que, se está, ao invés, a coisa a ser evitada – é melhor, com efeito, não ver certas coisas do que vê-las –, o que há de mais excelente não poderia ser o pensamento. Se, pois, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma, e o seu pensamento é pensamento de pensamento.²⁹

Conquanto Aristóteles, segundo a *forma mentis* dos gregos, admita que, além do “Primeiro Motor Imóvel”, há outras *cinquenta e cinco inteligências* motoras, é só ao “Primeiro Motor” que ele, predominantemente, chama de Deus. Embora as demais inteligências motoras também tenham os mesmos atributos do “Primeiro Motor Imóvel”, só à sua unicidade [*i.é. a do “Primeiro Motor Imóvel”*] que o Estagirita atribui a unicidade do mundo.

²⁸ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* A 7, 1072 b 18-24. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 368.

²⁹ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* L 9, 1074 b 28-35. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 372 e 373.

2.5.3. Deus e o mundo

Já vimos que o objeto do pensamento de Deus é ele mesmo. Por conseguinte, a falar com exatidão, ele só pode amar a si mesmo, já que só conhece a si mesmo, e *só podemos amar o que conhecemos*. Entretanto, precisamente por possuir um *conhecimento perfeito de si próprio*, Deus pode conhecer também os *princípios universais do mundo* do qual ele, inclusive, é *causa primeira e final*. Pode conhecer-se, ademais, como *objeto de amor* ao qual tendem todas as coisas. Todavia, do *particular e singular*, do homem tomado em sua *individualidade*, com as suas deficiências e imperfeições, Deus não tem conhecimento algum. Aliás, na perspectiva de Aristóteles, para quem Deus não criou e nem é *causa eficiente* do mundo, tal conhecimento é absolutamente indigno da sua *dignidade e eminência*. O Deus aristotélico é conhecido pelo homem, mas não conhece o homem; é amado por todas as coisas, mas não ama a ninguém. Permanece, absoluto e impassível, na sua autarquia indeclinável. Eis as palavras do Estagirita:

Ademais, quer na hipótese de que a sua [= da inteligência de Deus] substância seja a capacidade de entender, quer na hipótese de que a sua substância seja ato de entender, que coisa ela pensa? Ou a si mesma, ou algo diverso, ou pensa sempre a mesma coisa, ou algo sempre diverso. Mas é ou não é bem diferente o pensar o que é belo, ou o pensar uma coisa qualquer? Ou não é absurdo que ele pense certas coisas? É portanto evidente que ele pensa o que há de mais divino e digno de honra, e que o objeto do seu pensar não muda: a mudança, de fato, é sempre para o pior, e essa mudança constitui sempre uma forma de movimento.³⁰

Passemos às considerações finais deste trabalho, que consistirá numa retomada dos principais movimentos da nossa argumentação, deveras de forma condensada.

³⁰ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* L^o 9, 1074 b 21-27. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 372.

3. Conclusão

Aristóteles classifica as ciências em teóricas, que buscam o saber por ele mesmo, práticas, que buscam o saber tendo em vista alcançar a perfeição moral, e poéticas, que buscam o saber para produzirem alguma coisa. As ciências teóricas, que são as mais importantes, são três: a física, a matemática e a metafísica. Dentre estas, a mais elevada é a metafísica. O Estagirita dá quatro definições de metafísica. A primeira coloca a metafísica como a ciência que investiga as causas ou princípios supremos. A “aitiologia” aristotélica distingue quatro causas: material, formal, eficiente e final. As duas primeiras dão conta do ser considerado estaticamente, as duas últimas respondem pelo aspecto dinâmico do ser. A causa material é aquilo de que uma coisa é feita. A causa formal é aquela em virtude da qual uma coisa é o que é. Com outras palavras, a causa formal designa a essência da coisa. A causa eficiente é aquilo em virtude da qual uma coisa é posta em movimento. A causa final é o fim para o qual a coisa tende e é o seu bem.

A segunda definição aristotélica de metafísica é aquela que a define como a ciência que inquirir acerca do *ser enquanto ser*. A “ontologia” aristotélica funda-se na sua concepção de ser, segundo a qual o ser comporta múltiplos significados, todos eles remetendo a um centro unificador, que o Filósofo denomina substância, e sem o qual todos os demais sentidos perdem o seu valor. Quatro são os significados originários do ser. O primeiro é o *ser accidental*, que é o ser fortuito, casual, ocasional, visto que não ocorre sempre e nem na maioria das vezes. Por exemplo, que um homem seja músico ou que um sábio seja músico, é algo meramente casual. Com efeito, ele continuaria sendo homem, se não fosse músico, e não deixaria de ser sábio se deixasse de ser músico. O segundo significado originário do ser é o *ser por si*. Este expressa a essência da coisa, aquilo que faz uma coisa seja o que é e não outra coisa. De modo habitual, Aristóteles identifica o ser por si com a substância. Entretanto, vale dizer que ele também atribui esta significação às demais categorias. Na verdade, para Aristóteles, há uma diferença entre o *ser categorial* e o ser accidental. Este último, como dissemos, é fortuito e ocasional; o ser categorial, porém, é, de certo modo, necessário. Assim, se é casual que algo esteja num lugar, não é casual que ele esteja em algum lugar. Da mesma forma, se é ocasional que um homem tenha determinadas qualidades, não é ocasional que ele possua alguma qualidade. Os exemplos poderiam estender-se para todas as categorias, porque, ao menos no âmbito das substâncias sensíveis, o ser categoria é, no sentido explicado acima,

necessário. A terceira significação originária do ser é o *ser concebido como verdadeiro*. Este é o ser *lógico* que existe apenas no juízo feito pelo intelecto, e um juízo é verdadeiro quando se conforma com a realidade. O quarto significado originário do ser se refere ao *ato e à potência*. A potência é capacidade real de “vir-a-ser”, enquanto o ato é a atualização desta capacidade. Quando um vidente está vendo, diz-se que ele vê em ato; quando, todavia, está com os olhos fechados, diz-se que ele vê em potência, pois permanece nele a capacidade concreta da visão. O mesmo se dá com um geômetra. Quando está contando, ele é um sábio em ato. Quando está fazendo qualquer outra coisa, ele continua sendo um sábio só que em potência, pois perdura nele a capacidade real de exercer a geometria. O ato e a potência dividem todo ser, de modo que pode haver um ser accidental ou categorial em potência e em ato, bem como um juízo pode ser verdadeiro em ato ou em potência.

A terceira definição de metafísica é a de ser uma ciência cuja inquisição precípua é acerca da substância. A principal questão da “usiologia” é saber quais são os gêneros existentes de substância. Entretanto, para responder a esta questão, urge primeiro responder à outra, qual seja, o que é a substância em geral. Ora, Aristóteles dá início a esta pesquisa destacando os cinco caracteres que conferem o caráter de substancialidade a um ser. Antes de tudo, para ser uma substância, o ente não pode ser inerente a outro, nem ser predicado de outro. Segundo, deve existir por si. Terceiro, deve ser algo determinado. Quarto, deve possuir uma unidade existencial. Quinto, deve estar em ato. Ora, partindo destes pressupostos, válidos para toda substância em geral, podemos arguir: o que é a substância? E’ a matéria? E’ a forma? E’ o sínolo? Segundo o Estagirita todos os três podem ser designados pelo termo substância, mas sob aspectos diversos. A matéria, só num sentido impróprio pode ser designada substância, porquanto não possui todos os “títulos” de substancialidade. De fato, ela não é inerente a nada e nem se predica de nada. Porém, ela não subsiste por si, visto que recebe o seu ser da forma, e não existe senão de maneira informada. A matéria também não é determinada, uma vez que quem a determina é a forma. A matéria ainda não é una, já que quem lhe confere unidade é a forma. Além disso, a matéria é pura potência, pois é atualizada pela forma. Já a forma e o sínolo podem ser, propriamente, designados com o termo substância, visto que possuem todos os caracteres de substancialidade. A forma não é inerente a nada, nem se predica de outro. Embora seja inerente à matéria, ela só se une à matéria para dar-lhe o ser. A forma é determinada e una, e é aquela que determina e unifica a matéria. Por fim, a forma é ato por excelência, e é quem atualiza a matéria. O sínolo também possui todos os títulos de substancialidade. Ele não é inerente a nada e nem se predica de nada, uma vez que a forma lhe dá um modo de ser próprio. Ele existe por si, se bem que em virtude da

forma; é determinado, ademais, pela forma, e unificado também por ela. Afinal, é ainda a forma que lhe confere a atualidade no ser. Portanto, enquanto a matéria é substância só num sentido muito impróprio, e o sínolo é substância só por participação nos títulos de substancialidade da forma, a própria forma, ao contrário, é uma substância por si e em si mesma. Por conseguinte, a questão acerca de qual o modo de ser a que deve se aplicar, de modo mais forte, o termo ser, já tem uma resposta: a matéria é ser somente em potência, o sínolo é ser somente enquanto atuado pela forma, já a forma é o ser por excelência e causa primeira de todo ser.

De posse da definição do que seja a substância em geral, podemos passar a quarta e última definição de metafísica, desta feita, considerada como uma ciência que indaga acerca da substância supra-sensível e Deus. É a metafísica enquanto teologia. Para Aristóteles há três classes de substâncias. Existem as substâncias sensíveis e corruptíveis, compostas de forma e uma matéria constituída por elementos contrários [*i.é. terra, água, fogo e ar*]. Tal classe de substância está sujeita a todas as formas de movimentos e mudanças: tanto à alteração, como a o aumento e a diminuição, e, inclusive, à geração e à corrupção. Há segunda classe de substâncias são as substâncias sensíveis, porém, incorruptíveis, visto que compostas de uma espécie de matéria incorruptível, que Aristóteles denomina éter ou quintessência. Tanto as substâncias sensíveis corruptíveis como as incorruptíveis habitam o mundo sublunar. Por fim, há as substâncias supra-sensíveis, que são formas puras, isentas de toda materialidade e, por conseguinte, de toda potencialidade. Estas substâncias são atos puros e povoam o mundo supralunar. Dentre estas substâncias, estão Deus e as cinquenta e cinco inteligências motoras.

Mas como se demonstra a existência da substância supra-sensível? Aristóteles prova a existência desta classe de substâncias através da demonstração da eternidade do tempo e do movimento. Suponhamos, por hipótese, que o tempo não seja eterno. Ora, se o tempo foi gerado, houve um momento em que não havia tempo e este momento deve ser chamado de “antes” da geração do tempo. Outrossim, suponhamos, ademais, que o tempo se corrompa. Ora, se assim é, haverá um momento em que não existirá mais tempo e que deverá ser chamado de “depois” da corrupção do tempo. Agora bem, “antes” e “depois” são categorias temporais. Logo, o tempo não pode ter tido um início por geração, nem pode ter um fim por corrupção. Além disso, como o tempo é a medida do movimento, segue-se que também o movimento é incorruptível e eterno. Entretanto, o movimento e o tempo não podem ser causas de si mesmos, posto que, neste caso, seriam anteriores a si próprios, o que é impossível. Ademais, como nada pode mover-se a si mesmo, senão que é movido por outro, segue-se que,

nesta série de moventes e movidos, mister é admitir um movente primeiro, sem o qual não existiria nada que fosse propriamente um movente, mas todos seriam movidos. Porém, como havíamos afirmado, o movido necessita do movente. Por conseguinte, urge admitir um “Primeiro Motor Imóvel”. Deve ser “primeiro”, porque, se não fosse, teríamos que novamente admitir uma série interminável ou indeterminável de moventes e movidos, o que é um absurdo; chamamos “motor”, porque move todos os moventes segundos; denominamos “imóvel”, porque não é movido. Além disso, ele é eterno, porquanto o tempo e o movimento, do qual é causa, são eternos, e a causa deve ser proporcional ao seu efeito. Ademais, ele é ato puro, porque deve estar isento de toda potencialidade, já que a potência é princípio de movimento. Além do mais, ele deve ser imaterial, porque deve ser privado de toda materialidade, uma vez que a matéria tem razão de potência. Enfim, deve ser imutável, porque é imóvel. A substância supra-sensível que procurávamos demonstrar, ei-la aí, com os seus principais atributos.

Outra questão que se coloca é como este “Primeiro Motor Imóvel” exerce o seu influxo causal sobre o movimento das coisas. Ora, Aristóteles diz que ele move sem ser movido, tal como o belo e o bem inclinam a vontade, inobstante permaneçam imóveis, e o inteligível move a inteligência, sem que ele mesmo se mova. Em outras palavras, o “Primeiro Motor Imóvel” é causa final, e não causa eficiente, do movimento das coisas. Ele as atrai como o amado atrai o amante, como objeto de amor ao qual as coisas tendem sem cessar. De fato, todas as coisas são atraídas pelo “Primeiro Motor Imóvel” como pelo seu fim último.

Mas, para além dos seus atributos, o que é o “Primeiro Motor Imóvel”? É vida, diz o Filósofo. Aliás, ele é o grau mais elevado de vida, a vida que se manifesta como pensamento puro. Nós experimentamos esta vida, por brevíssimos momentos, na contemplação. Entretanto, se tão gozosa é a nossa experiência contemplativa, conquanto só dure poucos instantes, quão mais gozosa não será a vida de Deus, que permanece em constante e ininterrupta contemplação? Mas o que Deus pensa? Pensa, responde Aristóteles, o que há de mais excelente, a saber, ele mesmo. E como ele é puro pensamento, e se pensa a si mesmo, ele é *pensamento de pensamento*. Segundo o Estagirita, este “Primeiro Motor Imóvel” não está sozinho, mas está acompanhado de outras cinquenta e cinco inteligências motoras que possuem os mesmos atributos que ele. Contudo, é somente ao “Primeiro Motor Imóvel” que Aristóteles reserva, predominantemente, o nome de Deus, e unicamente de sua unicidade deriva a unicidade do mundo. Como conhece perfeitamente a si mesmo, “O Primeiro Motor Imóvel” conhece também o mundo, cujo movimento produz enquanto causa final. Entretanto, ele conhece o mundo somente em seus princípios universais e imutáveis. Conhece-se

ademais, como objeto de amor que, ininterruptamente, atrai para si todas as coisas. No entanto, Deus não conhece e, por conseguinte, não ama – pois ninguém pode amar o que não conhece – as coisas singulares e o homem em sua individualidade, isto é, com as suas carências e imperfeições. Tal conhecimento pareceu indigno a Aristóteles atribuir ao absoluto Deus.

Enfim, a metafísica de Aristóteles começa pela indagação acerca de qual seja o princípio ou causa suprema de todas as coisas. Ao constatar que este princípio ou causa suprema é o ser, passa a inquirir qual seja a natureza do ser enquanto ser, e descobre os títulos de substancialidade que lhe são inerentes. Ora, na inquirição da substância faz nova descoberta, a saber, a existência da substância supra-sensível, que denomina substância por excelência. Perquirindo as características desta substância supra-sensível, descobre a existência de um “Primeiro Motor Imóvel”, o qual denomina Deus, razão suficiente da existência do movimento e do devir de tudo o que existe. Desta feita, da “aitiologia” Aristóteles chega à “ontologia”; a “ontologia” desvela-lhe, por sua vez, o horizonte metafísico do supra-sensível. Por fim, ao chegar ao cume da própria metafísica, no seu vértice encontra Deus, e a sua especulação encontra finalmente o seu píncaro, quando alcança esta dimensão teológica.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Metafísica**. In: MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982

_____. _____. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. p. 30.

_____. _____. _____. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 335 a 373.