



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O SER E SEUS SIGNIFICADOS EM ARISTÓTELES

GEORGE CARLOS DA SILVA

Natal

2022

GEORGE CARLOS DA SILVA

O SER E SEUS SIGNIFICADOS EM ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

*Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Gisele Amaral dos Santos*

NATAL

2022

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN Sistema de Bibliotecas - SISBI  
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e

Silva, George Carlos da.

O Ser e seus significados em Aristóteles / George Carlos da Silva. - 2023.

104f.: il.

Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e

1. Ser. 2. Significados. 3. Aristóteles. I. Santos, Gisele Amaral dos. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 111.1

**Artes -CCHLA**

GEORGE CARLOS DA SILVA

O SER E SEUS SIGNIFICADOS EM ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Natal, 13 de dezembro de 2022.

Banca examinadora

---

Profa. Dra. Gisele Amaral dos Santos – Orientadora  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN

---

Prof. Dr. Bruno Rafaelo Lopes Vaz – Examinador interno  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN

---

Prof. Dr. Luiz Fernando Fontes Teixeira – Examinador externo  
Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP

## AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, gostaria de agradecer ao Deus da vida que, apesar de minhas fragilidades, me concedeu a graça da esperança e da perseverança.

Agradeço à minha orientadora Gisele Amaral por ter aceitado conduzir o meu trabalho de pesquisa com grande empenho até o fim.

A todos os professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRN que se dedicaram em contribuir com aulas e sugestões diversas, além da ótima capacidade técnica de todos.

Às servidoras da Secretaria da PPGFIL da UFRN, que sempre se comportaram de maneira muito atenciosa e respeitosa para comigo na condução dessa empreitada científica.

Ao doutorando em Filosofia, Ciro, que sempre me apoiou ao longo de toda a minha trajetória, tendo me acolhido em seu apartamento para fins de estudo no início do trabalho;

Enfim, à minha esposa Thyna Maria pela compreensão, incentivo e paciência demonstrados durante todo o período de elaboração desse trabalho científico.

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo analisar a doutrina do ser e seus significados em Aristóteles. Segundo o autor, a pergunta sobre *o que é o ser* sempre esteve presente como objeto de investigação entre os pensadores antigos, os quais divergiram quanto à sua natureza, unidade e diversidade. Herdeiro desta tradição, Aristóteles buscou desenvolver uma ciência do ser enquanto ser e de seus atributos essenciais e, desse modo, elaborou uma doutrina que tem como ponto de partida a identificação dos vários modos de se dizer o ser. Nesta exposição, procuramos atravessar o percurso desses significados, dentre eles: o acidente, a potência e o ato, a verdade e a substância (*ousia*), que foi entendida por Aristóteles como ser privilegiado e primeiro.

Palavras-chave: ser; substância; significado; ontologia; Aristóteles.

## ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the doctrine of being and its meanings in Aristotle. According to him, the question about what being is has always been present as an object of investigation among ancient thinkers, who differed as to its nature, unity and diversity. Heir to this tradition, Aristotle sought to develop a science of being as being and of its essential attributes and, in this way, elaborated a doctrine that has as its starting point the identification of the various ways of saying being. In this work, we seek to cover the course of these meanings, among them: the accident, the potency and the act, the truth and the substance (*ousia*), which was understood by Aristotle as a privileged and first being.

Keywords: Being; Substance; Meaning; Ontology; Aristotle.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	08
1. A NOÇÃO GREGA DE <i>Semeion</i> .....	15
2. O SER NA DIMENSÃO ACIDENTAL .....	25
2.1. Conceito de acidente e de categoria .....	27
2.2. Dependência e periferia das categorias .....	29
2.3. A tabela categorial aristotélica e os seres inteligíveis .....	31
3. O SER NA DIMENSÃO DA POTÊNCIA E DO ATO .....	36
3.1. O que é potência e ato? .....	37
3.2. Potência e seus diversos significados .....	40
3.3. Antecedência do ato sobre a potência .....	44
3.4. As formas de potência .....	47
3.5. Relação potência/ato com matéria/forma .....	51
3.6. Ato e seus diversos significados .....	52
4. O SER COMO VERDADE .....	53
4.1. Verdade ontológica .....	55
4.2. O que é ser como verdade .....	57
4.3. Ente: compacto e não dividido .....	58
4.4. Entes compostos ou termos diversos .....	60
4.5. Entes compostos e incompostos .....	61
5. O SER NA DIMENSÃO DA SUBSTÂNCIA .....	65
5.1. <i>Ousia</i> : auto subsistente e causa da substância .....	66
5.2. <i>Ousia</i> e sua multiplicidade genérica .....	73
5.3. Candidatos a substância .....	78
5.4. Aspectos da substância em <i>Categorias</i> .....	82
5.5. <i>Ousia</i> e individualidade da substância .....	96
CONCLUSÃO .....	99
REFERÊNCIAS .....	103



## INTRODUÇÃO

Em sua história como disciplina, a ontologia sempre esteve associada às investigações acerca dos fundamentos tanto da filosofia, quanto da ciência. Por isso, não se pode falar de ontologia como disciplina totalmente independente e autônoma. Nesse sentido, a ontologia esteve presente nas reflexões dos filósofos gregos desde a antiguidade, dos pré-socráticos, em especial Parmênides, até Platão e Aristóteles. No entanto, nessa época, o termo ‘ontologia’ não existia entre esses pensadores. Foi somente em latim que surgiu o termo *ontologia* tal como hoje o conhecemos. Quem primeiro fez uso desse termo, na expressão latinizada, e que se tornou uma das partes da metafísica, foi Johannes Clauberg, em sua obra *Elementa Philosophiae sive Ontosophia, scientia prima dei is quae Deo creaturisque seu modo communiste attribuuntur*, publicada em 1647 (COSTA, 2011, p. 175). Segundo CASTRO, a palavra ontologia entendida no sentido de teoria dos entes teria sido criada por R. Goclecius, tendo sido resultado de dois termos gregos: *onta* (entes) e *logos* (teoria).<sup>1</sup>

Na tradição que vem desde Aristóteles, a ontologia pode ser tomada por outro termo alheio à sua época, a metafísica. Trata-se de uma noção que nomeou umas das principais obras do *Corpus* aristotélico na edição do filósofo peripatético Andrônico de Rodes (fl. c. 60 a.C.), equivalente em seu conteúdo ao que Aristóteles descreveu como a ciência que estuda o ser enquanto ser. Quanto a essas expressões *metafísica* e *ontologia*, será possível fazer uma metafísica sem ontologia? Estes termos são sinônimos? A metafísica de Aristóteles é uma ontologia? No âmbito da filosofia de Aristóteles, podemos dizer que sim, pois sendo a metafísica a ciência que estuda *o ser enquanto ser*, estudar o ser enquanto tal significa estudar a sua natureza, as suas propriedades, as suas manifestações gerais, as suas causas e as suas relações com ser.

Mas o estudo do ser é muito amplo. Ele pode ser analisado sob diversos aspectos e sob os mais variados ângulos. Por isso, quando se fala em *ser enquanto ser*, deve-se ter certa cautela quanto a sua interpretação e ao sentido em que tal assertiva deve ser considerada. Qual seria, então, a pedra angular ou a porta de acesso para se entender o sentido do ser, enquanto este é ser nele mesmo? Para se chegar a uma resposta, é necessário, antes de tudo, compreender que a sua estrutura é emaranhada e dinâmica e que, por isso mesmo, exige a análise de seus elementos morfológicos *inter parts*, bem como da relação existente e frequente entre estes. Em

---

<sup>1</sup> CASTRO 2008, p. 14.

outras palavras, entender e explicar o objeto ontológico enquanto é *ser de per si* significa verificar e compreender os diversos elementos formadores de um todo, bem como perceber a relação entre essas mesmas partes e destas com seu primogênito e subordinante membro, como veremos adiante, a *ousia*, a substância.

Não é à toa que, para Aristóteles, foge em absoluto do estudo do *ser enquanto ser* qualquer discurso que fique além das fronteiras da contemplação dos múltiplos formadores do ente. Nesse sentido, a correta e original compreensão do *ser enquanto ser* carrega como *conditio sine qua non* o entendimento que permite analisar as figuras plurais formadoras de um todo, cujos componentes se relacionam entre si e com seu primaz, de modo que a atribuição de puro ser ou *ens generalissimum* é incapaz de vislumbrar o ser enquanto ser, haja vista permanecer atada a uma ontologia arcaica e a uma superada univocidade, equívoco este que teria, segundo Aristóteles, como autora a filosofia eleata.

Ciente do objeto de estudo da Ontologia, não é menos importante dizer que essa ciência se divide para fins de estudo. O presente trabalho limitar-se-á a estudar o ser no que se refere aos seus significados, portanto, aos principais modos de se dizer o ser segunda a sua natureza, tais como foram detectados por Aristóteles. Assim, ao perguntarmos sobre as propriedades objetivas do ser, veremos que, pelo fato de o mesmo ser dito de muitas maneiras, sua estrutura é complexa, plural e extensiva. Por isso, essas propriedades compreendem o ser como acidente (*symbebekos*), como potência e ato (*dynamis* e *entelequeia*), como valor (verdadeira ou não) e como substância (*ousia*) – existência e essência.

A preocupação com o estudo da estrutura do objeto ontológico, o ser, não começou com Aristóteles. Antes do estagirita, outros pensadores já haviam se debruçado sobre o estudo da existência e da extensão de ser, inicialmente, os filósofos de Eléia. Contudo, foi com Aristóteles que a ontologia passou a enxergar o ser de um modo um pouco mais dinâmico e complexo, ao contrário do que foi afirmado pelos antigos pensadores dessa escola, como Parmênides e Zenão, também como Platão. Para o estagirita, o *ser* é portador de uma complexidade estrutural, não se resumindo, portanto, ao uno e imutável.

Embora o fundador da escola eleata tenha sido Xenófanes, seu representante mais importante foi Parmênides. Um dos objetivos da filosofia dessa escola era o de fundamentar de modo racional e lógico a existência em si mesma do ser, colocando em questão a problemática da ontologia.

A principal ideia dos filósofos eleatas era demonstrar que o ser era uno. Este era o que unicamente existia, nada havendo fora dele. Estava se afirmando, assim, o princípio unitário ou monista do pensamento filosófico sobre a constituição do ser. Além do uno, nada existiria, na

verdade. O uno existe, e só ele. Quem estabeleceu de modo acabado o princípio monista na ontologia dos antigos foi Parmênides, para quem o ser é portador de uma natureza homogênea, una, estando ausente, por conseguinte, qualquer ideia de multiplicidade e diversidade.

Como resultado do caráter uno e singular do *ser* eleata, tem-se que, para essa escola, o ser é imóvel. Segundo Parmênides, o ser não tem um marco inicial temporal, sendo, desse modo, destituído de qualquer gênese cronológico-existencial. Por isso, segundo a concepção parmenidiana, o ser não tem passado nem futuro. O ser não será e nem *era*. O ser simplesmente é. Não é suscetível de modificações decorrentes do transcorrer temporal. Daí que, no tocante ao “tempo”, a eternidade que se aplica ao aspecto ontológico se resume ao *é*, isto é, a um presente permanente e eterno, não havendo que falar em potência e ato, passado e futuro, antes e depois.

Assim, STORIG sintetiza a ontologia de Parmênides da seguinte maneira:

Só pode existir um ser, mas não um não ser. Só o ser é, e o não ser não é nem pode ser pensado. Por “ser” entende-se aqui o que ocupa espaço, portanto, nega-se a possibilidade de um espaço vazio. Admitir um movimento pressupõe sempre um não ser – pois para que um corpo possa mover-se a um determinado lugar é preciso que antes tenha existido aí espaço vazio, por conseguinte nada. Dá o mesmo com a suposição de uma evolução, de um devir...na realidade não pode existir nem devir nem movimento, mas somente o ser que permanece imutável...os sentidos, ao nos apresentarem um mundo de constante devir e perecer, e de constante movimento, nos enganam; eles são a fonte de todo erro (STORIG, 2009, p. 107).

Vemos, pois, que o estudo do ser de Parmênides colide com o ser aristotélico, haja vista, naquele filósofo de Eléia, o ser apresentar imobilidade, não existir o não ser, o fato de o “ser” singelamente ser, não haver movimento (o que gera um grande desinteresse pelo estudo de potência e ato) e não haver espaço vazio.

Essa visão ontológica de Parmênides não é diferente da de Zenão de Eléia. Aliás, a doutrina deste é uma defesa da ontologia daquele. Apesar de a ontologia de Parmênides ter enfrentado certa resistência, ela encontrou em Zenão de Eléia um grande pensador que a defendesse. Para Zenão, ao contrário do que pensou e ensinou o Estagirita, o ser não é múltiplo. Ao contrário é uno. Ademais, não existe, para ele, o movimento nem o vazio.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Zenão apresenta algumas situações em que tenta provar que o movimento inexistente. Dentre elas, estão a corrida entre Aquiles e a tartaruga (afirmando que aquele jamais conseguiria ultrapassar esta) e, também, o fato de uma flecha que, apesar de lançada, estar em constante repouso. Esses exemplos dados pelo antigo ontologista de Eléia tentam demonstrar que o movimento, de fato, não existe. Estes são alguns exemplos dos famosos paradoxos de Zenão.

Portanto, Zenão diverge de Aristóteles não somente pelo fato de negar a pluralidade da composição ontológica, mas, de igual modo, pelo fato de defender e tentar provar, com algumas situações apresentadas, que não existe o movimento.

Por fim, para os filósofos de Eleia, especialmente para Parmênides, como visto, não pode haver, de maneira simultânea, o *ser* e o *não ser*. Há alguns motivos para afirmar que o ser (existe) e refutar de modo contundente o não ser (não existe), dentre eles o fato de que “o ser é e o não ser não é”, além de a admissão da realidade do não ser implicar uma contradição insuperável, profundamente contestada pela filosofia, desde a antiguidade. Como se vê, há uma absoluta identidade do ser, tanto em termos cronológicos (o ser não *era* nem *será*: ele simplesmente *é*) como no sentido estrutural (o ser é uno). Assim, para os eleatas, não há qualquer espaço para relativizações e exceções a esta identidade ontológica única e existente.

Como se percebe, portanto, a ontologia dos filósofos de Eleia se apoia no princípio da identidade quando concluíram que o ser escapa ao devir e sua estrutura é una, ou seja, afirmando que o ser é o ser por si. Do ponto de vista metafísico, essa concepção parmenidiana conduz à univocidade do ser, que acaba de trazer problemas, como bem afirmou Aristóteles.

O eleatismo entendia o ser como uma formação una e imóvel, não acreditando que ele fosse formado por diversos elementos e que assumisse um caráter instável. O que deu origem à teoria da univocidade dos significados do ser. Não é demais lembrar que os discípulos platônicos chegaram a tentar demonstrar que o *ser* era formado por diversos significados, contudo, ao final, não chegaram a concluir pelo múltiplo ontológico como Aristóteles.

Quando se estuda o ser, tanto sua estrutura, como seus significados e dinamicidade, não se pode deixar de levar em conta a primeira de suas categorias, isto é, o seu significado ou estrutura primaz e autônoma que agrega todas as demais: a substância. E tal empreitada não passou despercebida por Platão, que entendia que deveria haver um método que tivesse um fundamento teórico e plausível capaz de estabelecer critérios que levassem às determinações válidas. E a teoria encontrada e utilizada pelo mestre de Aristóteles foi a sua assim chamada *Teoria das Ideias* ou *Teoria das Formas*, considerada o início da metafísica clássica.

À natureza essencial da coisa, Platão chama de *forma* ou *ideia*. Mas, para tanto, ele parte de um diálogo socrático com Menon, reformulando essa questão no intuito de chegar a um nível extremamente abstrato, ou seja, à metafísica. Essa teoria permitirá responder à pergunta “o que é isto”, ou seja, “o que é que faz isto ser isto que é?”.

Sócrates diz a Menon que o que ele pretende definir é a natureza essencial de algo, que só essa resposta será satisfatória à questão sobre o que é uma

determinada coisa, e que é isso que nos permite compreender os próprios exemplos dados por Menon; ora, é precisamente a natureza essencial das coisas que Platão chama de formas ou ideia, partindo da questão socrática, mas ao mesmo tempo, reformulando-a. O que Platão pretende é estabelecer, num nível bastante abstrato – a metafísica – uma teoria de natureza essencial das coisas, que nos permite assim realizar, quando nos perguntamos “o que é x?”, a análise pretendida (Marcondes, 2007, pag. 56).

Assim, para Platão, a filosofia é uma teoria que vê, analisa e conclui através de um sistema de além físico, para lá do concreto, conforme nos relembra Marcondes: “Para Platão a filosofia é essencialmente teoria, isto é, a capacidade de ver, através de um processo de abstração e de superação de nossa experiência concreta, a verdadeira natureza das coisas em seu sentido eterno imutável, de conhecer a verdade, portanto”.<sup>3</sup>

Como vemos, Platão enxerga que a filosofia, sendo teoria, vê que o verdadeiro conhecimento se situa no campo metafísico, fora do concreto. Assim, a substância das coisas, por conseguinte, estaria fora do concreto, fora do palpável; estaria, assim, num outro mundo, no mundo das ideias, isto é, no mundo das formas, em um mundo o qual seria o modelo perfeito de todas as coisas existentes no mundo fenomênico.

E Platão traz a teoria de que as formas do ser e, por conseguinte, sua substância, reside no mundo das ideias, aquele que seria o mundo ideal. Para tanto, o mais famoso discípulo de Sócrates nos mostra isso em *A República*, na célebre “alegoria da caverna”, onde o princípio do ser, que o estagirita chama de substância, se localiza fora do palpável, isto é, no mundo inteligível.

Logo, como os paradigmas das diversas coisas sensíveis estão no mundo das ideias, para Platão, sua forma, sua categoria primeira (a substância) reside fora do concreto, em confronto com o que afirma Aristóteles. Assim, é o que ensina o ateniense através da “alegoria da caverna”.

Assim, pois, quando Platão afirma que o que existe no mundo sensível são apenas sombras de seus paradigmas (os quais estão no mundo das ideias), diz, ao mesmo tempo, que a substância das coisas sensíveis, assim como sua forma, está no mundo inteligível, o que é, como veremos, rechaçado pelo estagirita.

Assim é que Aristóteles, ao contrário de Platão e vislumbrando a substância no próprio ser concreto e individual, em sua obra *Metafísica*, já expressava os diversos sentidos do ser, os vários significados do ser, isto é, a sua complexa conjuntura estrutural.

---

<sup>3</sup> MARCONDES, 2007, p. 57.

Ente, dito sem mais, tem vários sentidos, um dos quais é o ente como acidente, e outro o ente como verdadeiro, e o não ente como falso, e, além destes, temos as figuras da predicação (por exemplo, que, de qual qualidade, quanto grande, onde, quando, e se alguma outra coisa significa deste modo), e ainda, além destes, o ente em potência e o ente e ato (Metafísica, VI, 2, 33-1026b1).

Como se vê, o ser é, de acordo com Aristóteles, semanticamente aberto, isto é, comporta uma variedade de significados, o que, em vez de uno e estático, o torna complexo e dinâmico haja vista possuir vários significados podendo e devendo, assim, ser estudado sob vários critérios, a partir de múltiplas frentes: analisar o objeto ontológico quanto às categorias accidentais, no tocante ao ser como verdadeiro, ao ser assumido como potência e como ato e, enfim, quanto à substância.

A estrutura do ser comporta, na realidade, um conjunto de significados, dando, assim, uma múltipla feição à constituição da realidade ontológica. Toda a gama de significados do ser leva a uma realidade plural e múltipla do objeto de estudo da ontologia: a do ser, enquanto ser. Na análise da relação dos significados do ser, destaque-se que não se trata apenas de uma relação de gênero ou espécie, não se reduzindo seu estudo a tais institutos, muito menos de uma expressão analógica, embora o termo “analogia” tivesse sido empregado pelos ontologistas medievais. Enfim, o estudo dos significados múltiplos incorporados pelo ser não adota um caráter homônimo, como se estes assumissem um único termo para denotar diversas semânticas.

Na realidade, quando se fala em unidade do ser, não se está a dizer que somente o uno existe e tudo o que há fora dele inexistente ou é mera fabricação de ilusão. Ao dizer que o ser é uno, corretamente falando, o que se quer é afirmar que seus vários significados têm uma referência matriz, apontando, pois, para uma natureza ontológica una.

Essa relação de referência se dá em razão da existência de um princípio idêntico e primaz em relação aos demais significados que assume o ser, os quais se dirigem a esse elemento anterior e subordinante. Neste quesito, esse princípio primogênito pode ser comparado a um oceano, ao qual acorrem todos os rios de uma dada região. Esse elemento é o ponto unificador de todos os significados do ser. Esse significado primeiro chama-se *substância*.

Ao contrário do que afirmavam os eleatas, como, por exemplo, Parmênides, e como já mencionado, veremos que, de acordo com a ontologia de Aristóteles, existe o ser e não se descarta a existência do não ser. Aquele como sendo como “verdadeiro” e este sendo como “falso”.

Antes de se discorrer sobre o primeiro e autônomo significado do ser, o ser como essência, é imprescindível que se apresente o conceito de substância, os tipos de substância (sensível e suprassensível) e sua relação com a essência. Também será indispensável analisar o ser enquanto acidente, ou seja, em suas formas acidentais. As categorias que dão azo ao ser como acidente compreendem: qualidade, quantidade, relação, ação ou agir, paixão ou padecer, onde ou lugar, quando ou tempo, ter e jazer. Eis, pois, a tabela categorial aristotélica. Estas são portadoras de certa complexidade e, ao contrário do primeiro e permanente significado do ser, são muito voláteis e efêmeras, não sendo, assim, sua existência certa e duradoura. Isto se deve ao seu caráter casual e fortuito. Não estando o acidente conectado à matriz ôntica de modo irreversível e imodificável, o ser acidental tem como sustentáculo e alicerce o ser categorial (já que o fundamentado está nas categorias), em que pese ambos os grupos não se confundirem um com o outro, já que dentre as categorias apenas a primeira (substância) guarda autonomia e independência.

Logo, assumindo o ser como uma complexa e múltipla existência estrutural, o que nos impede de enxergá-lo e analisá-lo de modo monofacetário, poderemos distinguir no mesmo ser diversas perspectivas, distintos ângulos. Em primeiro lugar, podemos distinguir no ser uma perspectiva lógico-semântica de caráter formal. É o ente acidental, o *esse per accidens*, diverso do ser por si, do ente em sentido primário, isto é, do *esse per se*; em segundo lugar, podemos perceber na figura do ser uma parte conjuntural sob a perspectiva da dimensão lógico-semântica de caráter material, o *esse ut verum*; eis o ser como verdadeiro. Em terceiro lugar, é possível proceder a uma análise ontológica do ser sob o ângulo ontológico de caráter categorial que engloba a subdivisão do ente em dez categorias; enfim, o ser é portador de um caráter ontológico sob o plano transcendental, campo apropriado para analisar e perceber o ser sob duas perspectivas distintas, potência e ato (ALVES, 2015).

A constituição do ser enquanto potência e ato ultrapassa a mera noção de movimento, por isso, não podemos reduzi-la à passagem da condição X para a condição Y. Do mesmo modo que dizemos que há a potência de padecer a ação, isto é, de sofrer o resultado do agir, residindo esta causa na mudança no próprio paciente por obra de terceiro elemento ou por obra de si mesmo, existe a potência que não causa a mudança, nem se destrói por efeito de uma ação, seja esta própria ou externa. É importante dizer que fazer e padecer, num certo sentido, possuem a mesma potência, entretanto, em sentido diverso, se constituem em potências distintas (ARISTÓTELES, 2015). No tocante à possibilidade de se gerar efeito contrário ou não, é fundamental o estudo da potência em seus aspectos racional e irracional. Os megáricos estabeleceram uma relação de existência entre potência e ato cujas conclusões são dignas de

argumentadas e robustas contestações, pois negam a autonomia e independência natural e indiscutível desses dois componentes do ser enquanto ser. Nesse âmbito, após a abordagem da relação entre falso, possível e impossível, veremos que situações como o vazio e o infinito se constituem como potência e ato apenas *intra pensamento* ou, em outras palavras, no interior de nosso pensamento (ARISTÓTELES, 2012). Dentro do estudo do ser enquanto potência e ato, não podemos deixar de considerar as relações atividade-movimento e as ações perfeitas e imperfeitas, além da necessidade de voltarmos nossa atenção para as circunstâncias em que o ato tem prioridade sobre a potência.

Porém, temos a perspectiva da substância, que é a figura primaz base e anterior de todas, à qual todos os demais significados se conectam. É a essência necessária definida pela definição. É aquilo que *é*. Em suma, é a estrutura original e necessariamente agregada ao *ens per se*.

Portanto, no decorrer do estudo deste trabalho, como já se pode perceber, será demonstrado que a realidade do objeto ontológico, o ser, ao contrário do que os filósofos eleatas e platônicos acreditavam, é portadora de uma vasta complexidade e de uma estrutura plural, não se reduzindo ao *ser uno*, estático e somente presente. Sim, o ser não é uno. Ele existe como substância, como potência e ato, como acidente, como categoria e, enfim, como verdadeiro e como falso. O ser é muito complexo e constituído de múltiplas facetas, merecendo um estudo mais aprofundado de seus vários significados, não se limitando, assim, àquela figura rude e elementar defendida e ensinada pelos ontologistas de Eleia, como já falado.

Veremos, assim, em oposição à estaticidade e univocidade ontológica de Platão e dos eleatas, a múltipla composição fisiológica ou estrutural do ente, a qual se ramifica em ser como: a) acidente; b) potência e ato; c) verdade; d) substância.

## **1. A NOÇÃO GREGA DE *SEMEION***

O estudo do pensamento antigo compreende, de modo não menos relevante, a tarefa de compreender o sentido das palavras e expressões utilizadas por um determinado filósofo. Dentre as muitas noções fundamentais da filosofia, a noção de *semeion* tem grande relevância para introduzir a exposição deste trabalho, pois se trata da noção grega que nos remete, de maneira geral, ao sentido, ao significado de algo e, de maneira mais específica sobre alguns dos sentidos mais importantes do ser em Aristóteles.



A noção de *semeion* é explicada por Aristóteles em *Da interpretação*<sup>4</sup>, um pequeno tratado que pertence ao chamado *Organon*, o conjunto das obras da lógica do autor. A exposição desse tratado, cujo título em grego é *Peri hermeneias*, forma a segunda parte do *Organon*, isto é, está entre *Categorias* e *Primeiros Analíticos*. O tratado *Da interpretação* foi elaborado em uma época muito frutífera para a reflexão lógica e linguística acerca da semântica de nomes e termos, um período que recua até os pensadores pré-socráticos, alcançando importantes reflexões sobre temas afins, por exemplo, em Platão, no diálogo *Sofista*:

Sócrates — Gostaria de perguntar ao nosso Estrangeiro, caso nada tenha a opor, como pensam a esse respeito lá por suas bandas e como os denominam.

Teodoro — A que te referes?

Sócrates — Sofista, político, filósofo.

[...]

Sócrates — É o seguinte: desejo saber se seus compatriotas os classificam num só gênero ou em dois; ou ainda, visto tratar-se de três nomes, se atribuem um gênero diferente para cada nome?<sup>5</sup>

Chegando até Aristóteles, seu discípulo de maior destaque, não se pode dizer que esse tema tenha sido tratado pela primeira vez por Aristóteles, uma vez que uma longa tradição já vinha se debruçando sobre questões acerca da relação lógico-linguística com o real. Por isso, a noção de ‘significado’ não será apenas um conceito-chave para os estudos lógicos de Aristóteles, mas também para outras doutrinas elaboradas no âmbito da metafísica do autor no pequeno tratado *Da interpretação* foi onde Aristóteles expôs pela primeira vez a noção de *semeion* como pressuposto para a teoria dos significados desenvolvida em sua filosofia.

Logo no início do tratado, vemos as palavras cujos significados devem ser estudados para uma correta compreensão dos conteúdos filosóficos, sendo, pois, necessário saber a semântica do nome e do verbo, além da relação entre a respectiva expressão e a coisa a que ela se refere. Assim, Aristóteles se utiliza de nomes, noções e expressões para mostrar as relações lógicas e semânticas entre pensamento, linguagem e realidade, estabelecendo uma afinidade de expressão, significado e correspondência entre esses termos<sup>6</sup>.

Por isso, quando analisamos o trecho compreendido entre I, 16a1 – IV,17a5 do *Da interpretação*, vemos que o maior objetivo do estudo é deixar mais claras algumas noções de

<sup>4</sup> *Da Interpretação*, cujo título original é *Peri Hermeneias*, trata de uma das partes do *Organon*, de Aristóteles, destinada ao estudo da semântica, sem deixar de abordar a linguagem e o signo.

<sup>5</sup> *Sofista*, Platão, 21d2-8.

<sup>6</sup> Cf. Janio Alves em sua dissertação sobre *O conceito de significado no Peri Hermeneias de Aristóteles*, 2012.

grande importância para a compreensão de termos como nome, verbos, sons, símbolos, palavras e escritos.

Primeiramente, Aristóteles estabelece a relação entre alguns elementos: sons emitidos pela fala, alma, escritos, paixões da alma, signos e objetos; sendo que um aparece como antecedente de um desses termos e este, por sua vez, como consequência do termo que lhe é anterior. Vejamos:

Os sons emitidos pela fala são símbolos das paixões da alma, [ao passo que] os caracteres escritos [formando palavras] são os símbolos dos sons emitidos pela fala. Como a escrita, também a fala não é a mesma em toda parte [para todas as raças humanas]. Entretanto, as paixões da alma elas mesmas, das quais esses sons falados e caracteres escritos (palavras) são originalmente signos, são as mesmas em toda parte [para toda humanidade], como o são também os objetos dos quais essas paixões são representações ou imagens. (*Da interpretação*, 16a1 a 16a5).

Dos elementos linguísticos acima descritos por Aristóteles, mais precisamente nos que dizem respeito aos sons, fala, paixões da alma e escritos, vemos uma relação que se desenha da seguinte maneira:

<b>PREMISSA</b>	<b>CONSEQUÊNCIA (SÍMBOLO)</b>
Paixões da alma	Sons emitidos pela fala
Sons emitidos pela fala	Palavras escritos

Temos aqui uma relação de causalidade cujo resultado se materializa no respectivo consequente, naquilo que advém, isto é, no símbolo. Percebe-se que quando estamos sentindo algo ou desejamos algo em nosso ser<sup>7</sup>, manifestamos esse desejo, essa sensação por expressões em forma de som, as quais constituem as palavras. Por exemplo, quando sinto *fome*, essa sensação de minha alma é exteriorizada, expressada por um conjunto de sons que são emitidos pela minha fala. A sensação, ou seja, o que sinto não parte da alma para o mundo exterior de outro modo que não seja pela manifestação vocal. O som que exprime o que se passa na alma, através da fala, é o que se chama de símbolo. Logo, o som que se emite pela fala simboliza a sensação interna da alma: paixão da alma                      som emitido pela fala.

<sup>7</sup> Ser, aqui, não está empregado no sentido ontológico, mas sim no sentido de corpo e mente que sente, deseja e busca.

Numa segunda relação, temos a escrita simbolizando a fala escrita. Percebe-se no início do segundo tratado do *Organon*, como vimos acima, que temos como premissa o som que constitui a fala e, como resultado, isto é, como produto disso, existe a escrita. A fala se materializa e se consolida através de uma arte, uma técnica, ou atividade chamada de escrita. Por exemplo, quando digo que estou precisando de dinheiro e quero atestar essa minha necessidade, não querendo me limitar à fala, eu escrevo essa necessidade e a transmito para alguém. Assim, não é tão difícil perceber que a fala é simbolizada pela escrita. Logo temos: sons emitidos pela fala escrita.

Demonstrada essa dupla relação (sensação da alma/fala e fala/escrita), é importante dizer que ambas as relações são igualmente equivalentes, ou seja, assim como as sensações da alma estão para a fala, esta está para a escrita.

Não é menos importante dizer que a relação da linguagem falada e da linguagem escrita com o ser ontológico não é imediata, mas sim indireta pois ela passa impreterivelmente pelos estados da alma (*pathémata tes psykhes*), isto porque estes mesmos exprimem imediatamente o ser<sup>8</sup>. Essa situação pode ser assim delineada: linguagem falada, linguagem escrita, estados da alma e ser.

Ressalte-se que as palavras e a escrita não são as mesmas nas diversas partes do mundo. A palavra e a escrita têm suas peculiaridades em diversas situações e localidades. Elas nem sempre têm o mesmo sentido, não apresentando a mesma estrutura em todos os lugares. Por exemplo, quando digo que o mundo está com *fome*, esta última palavra tem um sentido diferente daquela mesma palavra quando digo que eu estou com *fome*. As circunstâncias e o sentido são diversos.

Por outro lado, quando quero escrever a palavra *Deus*, devo escrevê-la de diferentes maneiras conforme o local onde eu me encontre. Por exemplo, se estou na Itália, escrevo *Dio*; se estou na França, escrevo *Dieu*; se estou na Austrália escrevo *God* e assim por diante. Assim, percebe-se que as palavras e a escrita não iguais em todos os lugares.

Diferente é a situação dos “estados da alma” e das coisas ou objetos que lhes correspondem. Apenas para exemplificar, quando me refiro ao estado da alma “saúde”, esse estado é o mesmo em todo o mundo. Nos quatro cantos da terra, se me refiro com esse termo ao estado da alma, não haverá dúvida de que se trata de uma condição de nosso corpo, avesso

---

<sup>8</sup> Cf. Pierre Aubenque em sua obra *O problema do ser em Aristóteles*.

à doença. Da mesma forma, quando penso em “hospital” ou “farmácia” (objeto ou coisa), me vem à mente, em todo o mundo, dois estados da alma a que ambos os termos se referem: saúde e/ou doença. Por isso, Aristóteles afirma que os estados da alma (saúde, doença) e as coisas (hospital, farmácia) a que se referem são idênticos em todos os lugares.

Faz-se necessário, a partir de agora, compreendermos o que seja símbolo e signo, bem como as diferenças entre ambos, as quais são marcantes. A relação da linguagem com as coisas é chamada por Aristóteles de símbolo, como ele afirma: “Não é possível trazer para discussão as próprias coisas, mas, no lugar das coisas, devemos nos servir de seus nomes como se símbolos”<sup>9</sup>.

Em outras palavras, não há como nos referirmos às coisas em si mesmas, mas sim aos seus próprios nomes. Ora, se não tenho como me referir à coisa mesma destinada a alfabetizar, ensinar e educar as pessoas, só conseguirei me referir a ela, para entendimento de todos, utilizando-me de seu símbolo que é o nome “escola”. Não podemos nos referir diretamente à própria coisa, mas sim somente ao seu símbolo, que é seu nome (escola).

Contudo, como afirma Aubenque<sup>10</sup>, a coisa não tem seu lugar simplesmente tomado, arrebatado pelo seu respectivo nome, isto é, pelo símbolo. Não há que se falar em semelhança, menos ainda, em exatidão entre o símbolo e a coisa a que se refere. Porém, é a coisa que o símbolo significa, é a coisa a que o símbolo nos remete. Não há como o símbolo tomar o lugar da coisa a que se refere. Por exemplo, jamais o nome (símbolo) *gato* pode substituir e tomar o lugar do próprio *gato*. A relação é de significado, de representação, e não de substituição.

Ademais, o símbolo surge e existe de maneira convencional. O nome (símbolo) representa a coisa cadeira a partir do momento em que a comunidade convencionou, decidiu e estabeleceu chamá-la por esse nome (cadeira). Mas, diferentemente, poderia atribuir a esse objeto que serve para sentar um outro símbolo, que não fosse “cadeira” (o símbolo convencionalmente escolhido para designar esse objeto que serve para sentar). Por esse motivo é que Aristóteles afirma que a constituição de uma relação símbolo-coisa exige a atuação com vistas a uma convenção com o intuito de impor um sentido à referência simbólica daquela coisa<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> *Refutações sofisticadas*, 1, 165a7 (*tois onómasin antì ton pragmaton khrómetha symbólois*).

<sup>10</sup> Pierre Aubenque, 2012, p. 107.

<sup>11</sup> E é nesse sentido que Aubenque, ao destacar o caráter convencional que Aristóteles empregou ao símbolo, retoma a passagem presente em *De Interpretatione* 4, 17a1: Todo discurso é significante, não como um instrumento natural (*hos organon*), mas, como foi dito, por convenção.

A linguagem não é mera “imitação” do ser. Não é simplesmente a “imagem” da coisa, do ser. É apenas uma representação, um símbolo. Este é aquele conceito que podemos chamar de signo não natural, já que, como vimos, o símbolo sempre é convencional. Em outras palavras, a linguagem não manifesta de modo exato a coisa. Apenas a manifesta, não como modo natural de designação (como se de signo se tratasse), mas por mera convenção, como foi dito anteriormente. Logo, vemos que a existência do símbolo se dá de maneira convencional e não de modo natural.

Assim, visto o símbolo, podemos resumi-lo da seguinte maneira: Ele é um nome convencional haja vista nascer de um acordo implícito entre os membros de uma determinada localidade. Desta feita, não se pode dizer que não há imposição na adoção de um certo símbolo. Por exemplo, convencionou-se chamar o ser “porta” com sua estrutura, sua finalidade e modo de utilização da maneira como a conhecemos hoje. Não fora fruto de uma imposição de um grupo sobre outro. Como corolário de ser um nome convencional, tem-se que o símbolo não é natural, como o é o signo. Não se trata de uma espontânea adoção de um certo nome para servir de símbolo, isto é, para se referir a determinado ser.

Sim, recordemos que o símbolo não toma o lugar da coisa, não substitui o ser, mas apenas remete a este, ou seja, aponta, indica que ao falar de si (de um certo símbolo) está se referindo, está remetendo para um determinado sujeito. Logo, a situação, em sede de símbolo, não é de substituição, de arrebatamento ou de apropriação do ser, mas sim de referência, ou seja, de apontamento para o ser ao qual ele representa ou significa. Desta feita, não é tão difícil compreender que o símbolo casa não substitui nem toma o lugar de toda aquela complexidade estrutural, mas apenas faz referência, aponta para o ser casa. Por fim, não é demais lembrar que o símbolo não manifesta de modo exato a coisa, não designa toda a sua estrutura com suas características pormenorizadas. Apenas, frise-se, faz refere-se e remete a determinado ser.

Diferentemente do símbolo, o signo é dotado de naturalidade. O signo é tão natural que chega mesmo a se constituir como uma premissa necessária, imperativa, demonstrativa ou, no mínimo, provável. Essa afirmação implica dizer que, em se tratando de signo, haverá uma relação lógica e ordinária entre uma situação “A” e uma situação “B”. Apenas para esclarecer melhor, quando eu faço menção a uma situação, haverá a lógica de ter havido uma outra. A segunda situação é signo da primeira, no sentido de ser um forte indicio, um evidente sinal. Por exemplo, o fato de um animal ter falecido, é sinal de que ele estava vivo. Vejamos que há a presença de uma relação natural de causa e efeito e de uma situação que vindo a ocorrer depois,

nos remeterá lógica e inarredavelmente para a situação anterior (vida). Ora, se o animal morreu, isto me leva a crer que antes ele estava vivo, portanto, que tinha vida.

O signo é um indicador de outra situação evidente, ou seja, é uma relação necessária<sup>12</sup>, é a demonstração de que “um outro algo” aconteceu. Para se chegar a essa conclusão, não há que se buscar ou investigar “esse outro algo”. Basta constatar. Quando digo que meu filho nasceu, basta para se saber que eu sou pai. Assim, o nascimento de “meu filho” é signo, é premissa demonstrativa ou necessária de outra situação, no caso, de que sou pai.

Não é outro o ensinamento de Aristóteles em *Primeiros Analíticos*, II, 20-22: “O signo quer ser uma premissa demonstrativa necessária ou provável: quando, uma coisa sendo, uma outra é, quando, uma coisa vindo a ser, outra torna-se anteriormente ou posteriormente, essas últimas são signos do devir ou do ser”.

O signo, ao contrário do símbolo, designa, pois, uma relação além de natural, uma relação de demonstração necessária ou, no mínimo, provável. É natural pelo fato de não ser fruto de uma convenção entre os sujeitos da comunicação. De modo espontâneo e provável, ou necessário, ocorre a relação de causa e efeito, de representatividade entre o signo e a coisa a qual aquele manifesta. Ao contrário do símbolo, o signo não exige uma intervenção do espírito no sentido de que, não havendo, para tanto, convenção não há a imposição de um sentido para representação da coisa pelo signo. Por exemplo, não há necessidade de estabelecer uma convenção para dizer que a fumaça procede do fogo. Assim, aquela é signo deste por uma mera questão de naturalidade, dispensando-se, pois qualquer forma convencional ou imposição para tanto.

Assim, visto o signo, podemos resumi-lo da seguinte maneira: Ele é um nome natural haja vista nascer de uma relação espontânea entre o ser e o termo que lhe designa. Não há acordo, nem implícito, entre os membros que desse nome fazem uso. Desta feita, não se pode dizer que há imposição na adoção de um certo signo. Há uma absoluta naturalidade. Por exemplo: “X é filho de Y”. Essa situação é signo de que Y é pai de X. É, como se pode perceber, uma relação tão necessária e natural, que todos saberão a segunda parte da relação, no caso, que Y é pai de X, quando digo, antes, que este é filho daquele. Não fora fruto de uma imposição de um grupo sobre outro. O signo representa uma situação tão evidente que, para ser utilizado, dispensa qualquer “acordo” entre os membros da comunidade. Assim, vemos que, ao contrário

---

<sup>12</sup> No sentido de sinal, de forte indício.

do símbolo, o signo é natural, é não espontâneo. Não se trata, pois, de uma convencional adoção de um certo nome para servir de símbolo, isto é, para se referir a determinado ser.

Assim como o símbolo, o signo não toma o lugar da coisa, não substitui o ser, mas apenas remete a este, ou seja, aponta, indica que ao falar de si (de uma certa situação) está se referindo, está remetendo para um determinado sujeito. Logo, a situação, em sede de signo, assim como na de símbolo, não é de substituição, de arbatamento ou de apropriação do ser, mas sim de referência, ou seja, de apontamento para um ser, um algo que ocorre de modo imperativo. Ora, o fato de que X faleceu é signo de que ele estava vivo. Desta feita, não é tão difícil compreender que o signo não substitui nem toma o lugar de determinada situação, mas apenas faz referência, aponta para a mesma. Por fim, não podemos deixar de dizer que o signo remete, ao menos implicitamente, mas de modo necessário ou ao menos provável, como vimos, a uma outra situação, da qual é signo.

Por fim, quando nos referimos a *semeion*, temos que ter em mente a figura do signo, pois trata-se de uma figura natural de designação, e não de mera convenção, como se de símbolo se tratasse. Por isso, não é menos importante dizer que o *semeion* não designa relação de linguagem com os estados da alma, muito embora Aristóteles utilize impropriamente referidos estados para mencionar a relação linguagem-coisa.

Enquanto o signo é uma consequência natural de seu fenômeno antecessor, existindo, pois, por si, a significação não tem peso existencial próprio, isto é, não explica satisfatoriamente a coisa por si, não faz um julgamento conclusivo se não acompanhada de outro termo que, aí sim, seja, ainda que isoladamente, significante. Por exemplo, quando se diz o nome “casa” (significação), sabemos do que se trata, mas somente esse nome não nos permite julgar ou concluir algo sobre ele. Por isso, se diz que a significação, *de per si*, não tem peso existencial capaz de nos permitir uma conclusão lógica. Em outras palavras, ela não julga, não nos permite chegarmos a uma conclusão A ou B. É o que está presente no segundo tratado do *Organon*:

Os verbos, por si mesmos e isoladamente, são nomes e significam alguma coisa, pois aquele que fala interrompe seu processo de pensar e o ouvinte faz uma pausa. Entretanto não chegam a expressar juízos positivos ou negativos, pois mesmo os infinitivos *ser*, *não ser* e o particípio *sendo* somente são indicativos de fato *se* e *quando* alguma coisa complementar é acrescida. Eles mesmos nada indicam, implicando uma cópula ou síntese, dificilmente por nós concebível separadamente das coisas assim combinadas. (*Da Interpretação*, III, 16b20 a 25).

Se, por exemplo, eu digo apenas o nome *casa*, todos entenderão sobre o que eu estou falando, pois todos sabem o que é uma casa, isto é, *per se* e isoladamente *casa* significa alguma coisa, como afirma Aristóteles. Porém, esse termo isolado e sem qualquer acréscimo não nos permite concluirmos nada a seu respeito, não nos dá a oportunidade de julgarmos algo. De modo sucinto, é essa a diferenciação que é feita entre *termo* e *proposição*: *termo* é o nome que embora seja compreensível e signifique algo, não nos permite chegar a um juízo de valor, nem do verdadeiro nem do falso. A significação, por si, não tem peso existencial. É necessário compor termos isoladamente significantes. Por exemplo, se eu digo “casa”, esse nome existe por si e significa alguma coisa, mas só me permite expressar algum juízo de valor se eu lhe acrescentar outros termos isoladamente significantes, como “a casa é verde”.

Assim, é necessário que o termo que, por si e isoladamente é nome e significa algo, mas não é nem verdadeiro nem falso, traga consigo outra coisa para que venha possuir um sentido completo e para que possibilite um julgamento conclusivo sobre ser ou não ser verdadeiro ou falso. E essa outra coisa são justamente outros nomes que, em conjunto, formam uma proposição com capacidade de nos permitir emitir um juízo de valor.<sup>13</sup> A comparação entre o termo e a proposição pode ser assim demonstrada:

Assim, não é tão difícil entender que quando falo o Termo “casa” sei do que se trata, sei o que é esse ser, simbolizado e chamado de casa, pois ele tem significado próprio. Contudo não posso fazer qualquer juízo de valor, não posso emitir qualquer conclusão ou sentença pois, em sua individualidade, a Significação ou Termo não expressa um juízo de valor, não me permitindo, assim, emitir um juízo de valor. Já a proposição, além de ter um significado próprio, expressa um juízo de valor, me permite emitir uma conclusão a respeito haja vista, quando conjugando-se ao Termo outros nomes, aí sim, temos uma proposição com sentido e clareza completa. Por exemplo: a casa é azul. É uma proposição. Expressa um juízo de valor. Tem completo sentido. Sei perfeitamente do que está se falando.

No que diz respeito ao termo *ser*, veremos que a multiplicidade dos seus significados gerou problemas e atrito entre os sofistas e Aristóteles. Para este, o que torna possível a comunicação entre os homens é a existência de unidades objetivas de significação<sup>14</sup>. É um sentido único assumido por uma palavra que não se confunde com outro nem está noutra

---

<sup>13</sup> Cf. comentário de Aubenque ao *De Interpretatione* em *O problema do ser em Aristóteles*, p. 109.

<sup>14</sup> A essa unidade objetiva de significação Aristóteles chama de “essência”, a qual é uma estrutura que só se encontra em algo específico e mais em nenhum outro lugar, nem em mais ninguém: *to ti em einai*: “aquilo que faz algo ser isto que é”.



palavra. Essa objetividade de significado e sua ausência em outro termo é o que permite uma comunicação clara e inconfundível entre os seres humanos. A essência é uma. Logo, a significação é una. Assim, Aristóteles defende que, ao contrário dos sofistas, um nome pode ter apenas uma significação.

Já os sofistas, por outro lado, admitiam que não existe essência. Isso mesmo. Tudo para eles se reduzia e se traduzia em acidente. Assim, um nome poderia ter mais de um significado. Essa corrente é chamada de equivocidade. Esse pensamento traz um problema muito grave. Ora, quando nos referimos, por exemplo, à palavra “homem”, sabemos que essa se refere à essência de um homem qualquer, por exemplo de Sócrates. De acordo com a perspectiva peripatética, ela seria a essência de Sócrates. Assim, sua essência seria uma, bem como sua significação. Isso, percebe-se bem, na ótica da Unidade da Significação (defendida por Aristóteles). Contudo, sob o ângulo da equivocidade (corrente sofista), para quem tudo e acidente, o termo homem seria apenas um atributo de Sócrates, já que se reduziria a acidente.

Assim, vejamos em que difere a Teoria da significação (peripatética) da teoria da equivocidade (sofista), levando em conta a palavra homem:

Com efeito, o que aconteceria se um nome pudesse ter muitas significações (relação que, até a mais ampla análise, designaremos pelo termo *equivocidade*)? Poder-se-ia, certamente, atribuir ainda esse nome a uma coisa. Assim, se diria que Sócrates é homem. Mas a palavra homem, tendo por hipótese muitas significações, não significaria somente a essência do homem, mas também a essência do não-homem, ou melhor, a não essência do homem. Dizer que Sócrates é homem, implicaria, então, que Sócrates é homem e não homem. Certamente, não há aí nenhuma contradição. Nada, com efeito, impede que o mesmo homem seja homem e branco e inumeráveis outras coisas. Mas só escapa-se à contradição fazendo do *homem* um atributo de Sócrates entre outro e não a designação de sua essência. Na perspectiva da equivocidade, homem não pode significar a essência do homem (pois a essência é una e, então, a significação seria una também), mas significa apenas alguma coisa de Sócrates (AUBENQUE, 2012, p. 131).

Nesse contexto, afirmar que a teoria sofista da equivocidade merece crédito abriria a possibilidade de certo nome se referir ora à essência, ora à um outro termo que não fosse essência de um certo ser. Tomando-se como base o exemplo acima dado por Aubenque, quando me refiro ao termo “homem”, com relação a Sócrates, estou me referindo à sua essência. Sim, é da sua essência ter todos os atributos e características peculiares ao ser humano. Nesse sentido, portanto, homem refere-se à essência de Sócrates. Mas se eu afirmar que Sócrates é um homem

alto, neste caso deixo de me referir ao termo homem como essência daquele filósofo grego e passo a me referir ao termo homem, nesse caso, como acidente, mais especificamente à categoria de qualidade. Por tal motivo é que a teoria da equivocidade, tão defendida pelos sofistas, pode gerar expressões ambíguas e dar ensejo à interpretações equivocadas no campo prático e linguístico.

## 2. O SER NA DIMENSÃO ACIDENTAL

O estudo do ser não tão simples como muitos imaginavam. Ele não é simplesmente “é”, como defendiam Parmênides e seus discípulos. É complexo e multi estrutural. Ora, o ser pode ser compreendido em duas frentes distintas: é distinguível em ser por essência e ser por acidente. O primeiro é sempre permanente. Sua dissolução acarreta a extinção do ser mesmo haja vista o surgimento do objeto ontológico coincidir com o da substância. Por outro lado, o ser por acidente, ao contrário do ser como substância e como o próprio nome já sugere, é a figura sob a qual pode se apresentar o ser desta ou daquela maneira, ou, simplesmente, não se apresentar. Por isso o estagirita se preocupou em construir a tabela das categorias, que são ao todo 10 componentes<sup>15</sup>

Assim, percebe-se que o ser possui uma parte que subsiste nele mesmo e outra que lhe adere, de maneira ocasional, não permanente e dependente do elemento básico e primaz. Essa conjuntura estrutural compreende vários elementos que podem ser atribuídos a um único sujeito, sem, contudo, confundir-se com aquilo que faz um ente ser o que só ele é: são as categorias. Vários ontologistas destacam essa dualidade entre ser por si mesmo e ser por acidente: “Deve-se, depois, distinguir o ser que subsiste nele mesmo das maneira do ser que não existem senão em outra coisa. Assim, quantos aos modos, o ser é por essência ou por acidente” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 74).

A substância é o ser em si mesmo. É permanente e denota o ser em sua própria existência. As categorias lhe aderem de um modo ou de outro, predicando o ser desta ou daquela maneira. Nesse quesito, pode-se dizer que o ser é um, ou seja, constitui uma unidade, sendo indivisível por que seu fundamento é indivisível: a substância. A divergência com Platão,

---

<sup>15</sup> A tabela das categorias de Aristóteles compreende: substância, quantidade, qualidade, lugar, tempo, relação, ação, paixão, situação, estado.

Parmênides e outros eleatas aparece quando se trata de explicar a dualidade ontológica acima já mencionada, isto é, ser por essência e ser por acidente.

Toda substância é uma e indivisível. O ser é, pois, uma unidade. Tudo o que é é um, e tudo o que é um é. Sobre todos esses pontos Aristóteles está de acordo com Platão. O desacordo começa quando se trata de explicar essa unidade que constitui o ser e a substância. As categorias do ser são os “gêneros supremos dos ser”. Acima delas existe alguma coisa com conteúdo real? Sim. A essência. Aqui se funda a teoria da analogia do ser, pela qual se conciliam a unidade e a pluralidade do ser (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 74).

Na verdade, Platão e Aristóteles diziam que o ser é indivisível, é uno, contudo em diferentes sentidos. Enquanto aquele se referia ao ser uno e indivisível como um todo, sem qualquer pluralidade em sua composição, este afirmava que sua unidade se dava somente no que dizia respeito à sua estrutura permanente e essencial, ensinando que havia uma parte do ente que era impassível de divisão e que, por isso e nesse sentido, faria do ser uma estrutura unitária. Contudo, a divergência apareceu pelo fato de o mestre do estagirita não ter atentado para os significados do ser que aderem à substância de modo ocasional e transitório, quais sejam, as categorias, combinando-se ou não com o ser em si mesmo. Como nos informa diretamente o próprio Aristóteles, “Podemos ou não combinar aquilo que chamamos de palavras, expressões e frases. Combinações são encontradas em proposições; por exemplo, “o homem corre”, ao passo que exemplos de formas não combinadas são “homem”, “boi”, “corre”, “vence” e similares” (ARISTÓTELES, *Categorias* II, 16-19).

Logo, vemos que o ser enquanto essência, isto é, o ser por si mesmo (por exemplo, homem), aparece de forma não combinada, não associada a nenhuma qualificação, a nenhuma caracterização, ao passo que, por outro lado, o ser por acidente é aquele cujo ente se apresenta caracterizado, predicado por um outro elemento (homem inteligente), por um termo que, como já sugere o próprio nome, pode ou não aderir ao ser permanente. Percebe-se, pois, que o ser por essência aparece de maneira não combinada, ao passo que o ser por acidente aparece em sua forma predicada, qualificada.

## 2.1. Noções de acidente e categoria

O ser, que tem apenas a substância como predicamento ínsito e natural, pode ou não ser portador de um acidente que, caso se apresente, pode se revestir desse ou daquele caráter. Por isso, o acidente consiste em tudo aquilo que eventualmente se encontra no ente, que de um modo ou de outro, daí seu caráter mutável, adere à sua essência, portanto, a uma substância.

Segundo Aristóteles, algumas coisas existem sempre e da mesma maneira, de modo imutável. Em outras palavras, existem da mesma maneira, sempre e necessariamente. Como devem existir desse ou daquele modo, não podem assumir um caráter diferente do que são. Por um motivo tal, não podem ter nem assumir outra configuração.

Contudo, há aquelas coisas que se modificam ou são modificadas. Aqui é onde reside a causa ou o princípio do acidente pois, ele é o que complemento que imprime características à substância que não coincidem com a sua essência. Por isso, os acidentes devem seu ser à substância e nela podem inerir ou deixar de inerir ao longo do tempo.

Tão efêmero quanto estar neste ou naquele lugar, tão coincidente quanto escorregar, tão momentâneo quanto estar sentado para ver TV ou se alimentar, é o acidente. Tomando os exemplos dados, esse acidente seria estar aqui ou ali, o ato de escorregar ou estar sentado. Esta condição passageira (equivalente ao acidente) estaria atrelada a uma outra situação (permanente e imutável) ou instituto principal, que nos casos acima seriam, respectivamente, o lugar onde estou, o ato eterno e objetivamente conhecido de escorregar e, enfim, a atitude de sentar.

Já sabendo que o acidente qualifica o ser, ainda que de modo passageiro, é interessante que saibamos que esse acidente pode estar no sujeito, fora do sujeito ou apenas na mente de quem enxerga esse ser. Contudo, não importa a localização do acidente em relação ao sujeito, o que se torna relevante é o fato de que *symbebekos* é toda caracterização concomitante a um ser determinado, a uma substância. Por isso, o acidente pode ou não estar presente, mas para que exista sempre depende de um ser substancial. Esta é a maior peculiaridade do acidente.

Das coisas que são, umas são ditas de um sujeito, não estando em um sujeito; por exemplo, o homem é dito de sujeito, de um homem individual, não estando em nenhum sujeito. Outras estão em sujeito, não sendo ditas de nenhum sujeito. Digo estar em sujeito aquilo que está em uma coisa, não como sua parte, mas que não pode estar fora daquilo em que está. Por exemplo, um certo conhecimento gramatical está em sujeito, na alma, não sendo dito de nenhum sujeito; e uma certa brancura está em sujeito, no corpo - pois toda as cores estão em algum corpo -, mas não é dita de nenhum sujeito. Outras coisas são ditas de sujeito e estão em um sujeito. Por exemplo, o conhecimento estando em um sujeito, na alma, é dito de sujeito, da gramática. Outras nem estão em um sujeito, nem são ditas de sujeito – por exemplo, o homem individual, o cavalo individual

-, pois nenhuma das coisas desse tipo está em sujeito, ou é dita de sujeito. E, simplesmente, os indivíduos e o que é numericamente um não são ditos de nenhum sujeito, apesar de nada impedir alguns de estarem em sujeito. Ora, um certo conhecimento gramatical é uma das coisas que estão em sujeito. (ARISTÓTELES, 2010, pp.71-72).

De acordo com os ensinamentos do estagirita na passagem acima, a figura do acidente pode se encontrar em três lugares diferentes: no ser, pode ser dito do ser e, por fim, pode estar somente na mente de quem observa o ser. Em um primeiro momento, pode se dizer que o acidente pode estar diretamente no ser. Por exemplo, quando afirmo que a camisa é branca, posso afirmar categoricamente que o acidente está no sujeito, ou seja, que o ser contém o acidente, neste caso específico. Quando perguntarmos: onde está o branco? Não será difícil responder que este acidente (branco) se encontra no próprio ser (camisa). Em um segundo momento, existe a situação em que o acidente não se encontra direta e fisicamente no ser, mas sim pode ser dito do ser. Por isso, neste segundo caso, o acidente não se encontra no ser, mas sim fora dele, podendo apenas, assim, ser dito dele. Podemos citar dois exemplos em que o acidente não está no ser, mas apenas pode ser dito dele. Nos exemplos “Francisco é conhecedor da gramática” e “Maria é egoísta” não poderemos encontrar os predicados diretamente nos seus respectivos sujeitos. Não podemos encontrar o acidente “conhecedor de gramática” diretamente em seu sujeito (ser) Francisco nem o acidente “egoísta” em Maria (ser). Podemos, sim, apenas dizer deles esses acidentes. O que podemos afirmar de Francisco e de Maria? Que um é conhecedor de gramática e que a outra é egoísta. Por fim, pode ocorrer uma terceira situação em que um acidente nem está no sujeito nem pode ser dito dele. Apenas está na mente de quem observa o ser. Neste caso, o Acidente nem está no sujeito nem é dito dele. A existência dessa passageira categoria existe apenas na mente do seu observador. Por exemplo, “Acho essa camisa bonita”. O acidente “bonita” não está no ser (na camisa) nem é dito do ser, mas sim reside apenas na mente de quem observa.

## **2.2. Dependência e periferia categoriais**

Quais são os componentes da tábua das categorias aristotélica? 1) substância ou essência; 2) qualidade; 3) quantidade; 4) relação; 5) ação ou agir; 6) paixão ou padecer; 7) onde ou lugar; 8) quando ou tempo; 9) ter; 10) jazer. Vale destacar que as duas últimas categorias só aparecem nas obras de lógica e não na Física nem na Metafísica (REALE, 2014, vol.1, p. 74).

Se dissermos que “o carro é branco” não quer dizer que esse sujeito “carro” tenha por natureza, ou seja, como essência essa cor, que é uma qualidade e que, por isso, ocupa uma posição secundária do ponto de vista categorial segunda a classificação de Aristóteles. Para ser “carro”, ele pode ter esta ou aquela cor e tal variação não altera a sua condição de sujeito desta qualidade.

Partindo para outro caso, digamos por exemplo que “o homem está em casa”. O termo “em casa” é um acidente, é um predicado que na tabela aristotélica dos acidentes corresponde à categoria do “lugar”, ou seja, do predicado que indica onde esse sujeito se encontra. Assim, nos dois exemplos acima, temos como predicados “branco” e “em casa” descrevendo precisamente uma qualidade do sujeito, no primeiro caso e, no segundo, a sua localização.

Enfim, se faz necessário dizer que o acidente, existindo, ou seja, se atrelando ao sujeito, está ligado ao seu essencial e primaz predicado, qual seja, a substância. Sim, todos os predicados constituintes da tabela categorial aristotélica estão unidos à substância e desta depende sua existência, pois se aniquilada essa categoria primaz ontológica, o desaparecimento do acidente (seja lá qual for ele) será imediato e indiscutível. Por isso, Aristóteles afirma em *Categorias* de modo enfático que “se as substâncias primeiras não existissem, nenhuma outra coisa poderia existir.”<sup>16</sup>

Portanto, diante do exposto, duas características principais do acidente são: eventualidade (podendo ou não existir) e dependência (existindo, estão sempre voltados à substância). Por isso, quando se fala em ser acidental, Aristóteles se refere ao ser fortuito e casual, um ser que depende de outro, mas que não está ligado por nenhum vínculo essencial e irreversível.

O ser acidental é aquele que “nem sempre é” e “nem na maioria dos casos”, mas apenas às vezes, casualmente, fortuitamente, ou seja, para existir precisa estar acoplado à existência de um ente substancial: uma cor não existe por ela mesma, exceto em alguma superfície, por exemplo.

Que o homem seja branco, é acidente: de fato, o homem não é sempre nem na maioria das vezes branco; ao contrário, o homem não é animal por acidente. É também acidental que o construtor de casas cure alguém, quanto por natureza essa função não pertence ao construtor, mas ao médico. Então, que o construtor seja médico, ocorre acidentalmente. E o cozinheiro, porquanto vise a proporcionar prazer, poderá curar alguém, mas não pela arte culinária; por isso

---

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Categorias*, 2b5-6.

dizemos que isso é acidente e o cozinheiro faz isso e certo sentido, mas não em sentido absoluto (ARISTÓTELES, 2015, P. 277).

Por esta passagem, podemos perceber que o acidente pode ou não estar presente e que, estando, não há como afastar seu caráter transitório. Uma fruta, atualmente, pode estar em “boas condições” para alimentação, contudo pode estar “estragada” daqui a alguns dias. Assim, além de termos uma situação “X” passageira, temos, por outro lado, situações permanentes, que não são passageiras como um acidente, como, por exemplo, o fato de o ser humano ser um animal.

Um ser deve ter sempre uma categoria “X” (um lugar, por exemplo), mas não necessariamente um certo atributo dentro daquela categoria “X” (na praça, por exemplo). Sim, tudo que existe deve estar em algum lugar, mas não obrigatoriamente em certo lugar. Por isso, a substância é sempre necessária, porém o acidente é fortuito, casual, contingente. A título de esclarecimento, algo (ser) deve estar em algum lugar (categoria), mas não necessariamente no lugar A ou lugar B ou lugar C. Pegando um outro exemplo, mas agora na categoria de quantidade, todo imóvel tem um tamanho, uma metragem, mas não obrigatoriamente 50 metros ou 100 metros ou 20 metros.

Se eu quero me referir ao acidente “tempo”, posso, nessa situação, trazer à baila atributos diversos. Por exemplo, a chuva de ontem, a de hoje, a de dezembro, enfim, indispensável dizer que dentro de um mesmo acidente posso fazer referência a inúmeros atributos.

Os significados do ser pressupõem o “ser das categorias”, ou seja, o ser segundo a potência e ato, o ser accidental e o ser como verdadeiro que têm como base o ser categorial, o qual, por sua vez, depende totalmente da primeira categoria, a da substância.

Exemplos de “ser accidental”: a) “a casa ser confortável, incômoda, útil” pode ou não ser assim, pois seu construtor não está preocupado com tais acidentes. b) “o homem ser branco” é um ser accidental, pois ele pode ser preto ou pardo. c) “o cozinheiro curar pela culinária” é accidental, pois a cura cabe ao médico.

Toda ciência se refere ao “que é sempre” e ao que é “na maioria das vezes”. Por isso, não existe ciência do acidente, pois este está fora do “sempre” e da “maioria das vezes”, já que pode ou não ser, pode ou não ocorrer. As categorias não oferecem significados idênticos ou unívocos do ser, pois o ser, segundo as figuras das categorias, designa tantos significados

diferentes do ser quantas são as categorias. O ser não se predica do mesmo modo, mas sim da substância de modo primário e das categorias de modo derivado.

### 2.3. A tabela categorial aristotélica e os seres inteligíveis

A linguagem que Aristóteles teria se baseado para elaborar a lista de suas categorias teria sido a popular. E o que se leva em conta para responder à pergunta é inserir no questionamento perguntas como: quantos, como, onde, enfim, expressar em uma pergunta alguma categoria. Conforme apontado por MORICI:

O Estagirita teria chegado à sua lista de categorias observando a linguagem comum, embora a classificação não seja de expressões, mas das coisas significadas pelas expressões. Uma maneira de classificar as coisas é a de procurar perguntas que possam ser feitas sobre algo e às quais apenas um conjunto limitado de respostas é satisfatório; por exemplo, uma resposta a onde? não será o tipo de resposta apropriada a ‘quando?’ Tais questões incidem sobre uma substância (*ousia*).<sup>17</sup>

Já se sabe que o “ser” pode assumir formas múltiplas de acordo com o significado que se tenha em mente. Ele pode ser estudado como substância, como potência e ato, como verdadeiro e, enfim, com ênfase nas categorias plúrimas que ele pode assumir.

Os acidentes oferecem uma visão diversa do ser de acordo com a categoria à qual se refira. Isto ocorre porque os componentes da tabela do estagirita não são unívocos, idênticos variando de acordo com o sentido e a característica queira se dar ao ser. Conforme podemos verificar:

[...] isso tem grande importância no que se refere às diferentes figuras de categorias. Estas não oferecem significados idênticos ou unívocos do ser. O ser que é expresso em cada “figura de categoria” constitui um significado diverso do significado de cada uma das outras. Consequentemente, a expressão “o ser segundo as figuras das categorias” designa tantos significados diferentes de ser, quantas são as categorias (REALE, 2014, p.71).

---

<sup>17</sup> MORICI, 2015.



Como Aristóteles formou sua tábua categorial? Foi justamente nesse pequeno e controverso tratado, o primeiro do *Organon*, intitulado *Categorias*, que Aristóteles nos apresentou, pela primeira vez, a sua lista das categorias, nos termos a seguir:

Substância ou essência
Qualidade
Quantidade
Relação
Ação ou agir
Paixão ou padecer
Onde ou lugar
Quando ou tempo
Ter
Jazer

A tabela acima poderia ainda se dividir em dois grupos bem distintos. Em um primeiro momento, temos a primeira e primordial categoria, aquela da qual depende a existência de todas as outras. Essa primeira e autônoma categoria consiste justamente na *ousia*, na substância. Em um segundo plano, temos o conjunto de todas as demais categorias, cuja existência pressupõe, pela indispensável dependência anteriormente já falada em relação à essência, a presença da primeira e suprema categoria.

Vale destacar que, dessas 10 categorias, apenas as de *ter* e de *jazer* aparecem somente no *Organon*. Ambas são ausentes na *Física* e na *Metafísica*. Para Aristóteles, elas são ontologicamente irrelevantes, podendo, pois, se reduzir, respectivamente, à categoria *relação* e à categoria *onde*. Apesar da tabela com oito categorias ser a menor e constar da *Física* e da *Metafísica*, como já explanado anteriormente, Aristóteles a considera a tabela completa (e não a de dez), já que a ela se refere com exclusividade (REALE, 2014).

Dando um passo mais adiante, é muito importante nos atentar para a seguinte pergunta: as categorias aristotélicas se aplicam ou não aos seres inteligíveis? Em outros termos, podemos aplicar aos seres transcendentais, da mesma maneira que aplicamos aos seres sublunares ou sensíveis, os elementos da tabela categorial de Aristóteles? Se sim ou não, por qual motivo? Estas questões foram debatidas por Plotino, o qual já dera uma resposta no sentido negativo.

Segundo ele, a tabela das categorias de Aristóteles não se aplica aos seres extrassensíveis, motivo pelo qual estaria, assim, a tabela do estagirita incompleta<sup>18</sup>.

Mas Plotino está correto, não quando diz que a referida tabela está incompleta, mas quando afirma que ela não se aplica ao ser transcendente. Por qual motivo as categorias do mais ilustre aluno de Platão não se aplicam aos seres inteligíveis? Vejamos.

Em primeiro lugar, quando falamos em categorias de Aristóteles, estamos nos referindo aos múltiplos sentidos do ser. Podemos falar dos entes para expressar determinada quantidade; para localizar aquele ente, aí estaremos nos referindo ao lugar; para mencionar algum atributo, aí estaremos nos referindo ao ser no sentido de qualidade e assim por diante. Logo, é próprio das categorias apontar o caráter múltiplo e natural que tem o ser em sua estrutura. Daí o motivo pelo qual não se poderia aplicar a tabela das categorias ao ser quando se percebe este somente como sendo uno, imutável e inflexível. Assim, o pressuposto imediato da aplicação das categorias do estagirita é que o ser seja múltiplo e não uno, isto é, que tenha vários significados, que possa assumir variadas formas de acordo com a situação peculiar que o ser assuma em dada situação. Por outro lado, quando se fala em ser inteligível, isto é, em ser suprassensível, como por exemplo Deus, está se falando em ser uno, ou seja, em ser que não pode assumir as múltiplas facetas como se tratasse de um ser sublunar.

Este uso das categorias restrito apenas aos seres sensíveis, e não aos seres inteligíveis, é mencionado por Aubenque. “Na realidade, se as categorias exprimem os sentidos múltiplos do ser, não é surpreendente que elas não tenham nenhuma aplicação lá onde o sentido do ser é imediatamente uno, ou seja, no domínio do inteligível” (AUBENQUE, 2012, p.383).

Ora, se por um lado as categorias são aplicáveis tão somente aos seres fenomênicos, como visto logo atrás, por outro elas só se referem ao discurso predicativo. Este se caracteriza como sendo aquele que é formado, em sua forma mais simplória, de um sujeito e de um predicado. Além disso, o que caracteriza um discurso predicativo é o fato de ser possível dissociar o sujeito de seu respectivo predicado. Tal discurso, pois, é aquele em que é possível cindir os dois principais termos de uma frase: o sujeito e o predicado. Por exemplo, quando eu falo que “o carro é azul”, é plenamente possível, e todos disso sabem, que, além deste ente sublunar (o carro) ser passível de diversas características e atributos, podemos, sem maiores problemas, separá-lo de seu predicativo.

---

<sup>18</sup> Cf. *Eneadas*, VI, 1,1.

Contudo, quanto aos seres inteligíveis, ou supralunares, não há como encontrar qualquer forma de predicação. Isto pelo fato de que não há como atribuí-los os mais diversos predicados ou atributos, como normalmente fazemos com os seres sensíveis. Por exemplo, não seria razoável dizer “Deus é grande”, “os anjos são magros” e assim por diante. Por conseguinte, como não é possível a predicação nesses seres (inteligíveis), é razoável afirmar que não se pode dissociar, em sede de inteligibilidade, o sujeito de seu predicado.

Portanto, o ser inteligível é unívoco (por não assumir as categorias aristotélicas nem por estar submetido ao movimento haja vista não lhe ser aplicada a Teoria da Potência e do Ato). O ser inteligível é o ser que simplesmente é e, por isso, impassível de qualquer cisão de sujeito e predicado, como são os entes sublunares. Não é possível, assim, nos seres não sensíveis, promover uma distinção de sentido, já que eles apenas *são*. Só há uma possibilidade de se predicar os seres inteligíveis: de modo tautológico. Por exemplo: “Deus é Deus”. Deste modo, o ser inteligível, não sendo possível lhe fazer qualquer atribuição, rejeita qualquer uma das categorias aristotélicas. É assim que Aubenque esclarece a impossibilidade de predicação dirigida aos entes inteligíveis:

E, se as categorias revelam-se apenas no discurso predicativo, é natural que elas sejam difíceis de encontrar aí onde a predicação é impossível, por falta de poder operar na unidade da inteligibilidade a dissociação de um sujeito e de um predicado...Ora, o inteligível não comporta nenhuma cisão desse gênero: ele é unívoco e não pode e sujeito de nenhuma atribuição. Portanto, o inteligível rejeita as categorias porque ele é imediatamente o que ele é, tornando, assim, supérflua toda distinção de sentido e porque ele não pode ser outro que o que ele é, tornando, assim, impossível toda predicação que não seja tautológica (AUBENQUE, 2012, p.383).

De maneira simplificada, através do quadro que segue, podemos comparar as diferenças entre seres supralunares e sublunares (quanto à possibilidade de lhes atribuir ou não as categorias de Aristóteles) e perceber os motivos pelos quais os primeiros não são suscetíveis de receber qualquer atribuição categorial nos moldes propostos por Aristóteles. Vejamos:

<b>CRITÉRIO CONSIDERADO</b>	<b>SERES INTELIGÍVEIS</b>	<b>SERES SUBLUNARES</b>
Discurso predicativo	Não	Sim

Composição	Unicidade	Multiplicidade
Forma de predicação	Apenas Tautológica	Sujeito + Predicado
Atribuição de categorias	Não	Sim
Cisão sujeito/predicado	Não	Sim

Deus é o ser que é utilizado com bastante frequência para dizer que as categorias aristotélicas não se aplicam aos seres inteligíveis. Aliás, a única descrição predicativa que se pode aplicar a tais seres é a tautológica (Deus é Deus). Qual o tamanho de Deus? Seu peso? Sua cor? Sua extensão? Onde ele se encontra? Como se percebe, não parece fazer sentido utilizar tais atributos em relação a Deus, pois o ser divino não admite ser descrito de acordo com as mesmas regras aplicáveis aos seres sublunares. E essas observações que são ditas de Deus (que fora tomado aqui apenas como exemplo, são aplicáveis a qualquer ente inteligível, como, por exemplo, os anjos. Não há como aplicar as categorias de Aristóteles a Deus, bem como aos demais seres inteligíveis, como se aplica aos seres sensíveis.

Aubenque reforça esta tese recorrendo à tese agostiniana acerca da inefabilidade do Uno, afirmando a impropriedade do vocabulário das categorias de Aristóteles para exprimir a realidade transcendente de Deus, corroborando a interpretação de Plotino ao afirmar que os seres supra sensíveis não podem ser predicados como são as coisas fenomênicas.

Santo Agostinho estará mais bem inspirado quando, no *Da Trindade*, retomará a ideia platônica da inefabilidade do Uno, mas empregando dessa vez – para ilustra-lo negativamente – o vocabulário aristotélico das categorias: “Devemos representar Deus, se o podemos, como bom sem *qualidade*, grande sem *quantidade*, criador sem *privação*, presente sem *situação*, contendo tudo sem *ter*, presente em todo *lugar* sem estar em um *lugar*, eterno sem estar no *tempo*, *agindo* sobre as coisas moventes sem estar ele próprio em movimento, não sofrendo nenhuma *paixão*. Se Santo Agostinho manifesta assim a impropriedade do vocabulário categorial quando se trata de exprimir a realidade transcendente de Deus não é, a bem dizer, para excluir as categorias em geral da linguagem teológica, mas para conservar apenas uma, a única que seja atribuível a Deus. Pois se Deus não é nem quantidade nem qualidade nem tempo etc., ele é, no entanto, sem nenhuma dúvida, substância ou, para melhor dizer, *essência* (AUBENQUE, 2012, pp. 383-4).

Como se vê, a única maneira de se predicar a Deus é de modo tautológico, não havendo como descrever Deus atribuindo-se a ele os predicados aristotélicos, conforme nossa exposição. Em verdade, somente uma categoria aristotélica pode ser atribuível ao mesmo: é a essência. Sim, Deus só tem uma das categorias da tabela do Estagirita: ele é substância, ele é essência.

Contudo, é uma substância diferente das fenomênicas porque não pode ser predicada como são estas.

Assim, Deus (e os demais seres inteligíveis) não pode ser predicado como as substâncias sublunares. Por conseguinte, não pode haver a cisão de sujeito e predicado nos seres inteligíveis, já que não se lhes aplica as categorias de Aristóteles. Enfim, é a única categoria da tabela peripatética presente nos seres inteligíveis: é a substância que, como visto, nesses seres, não pode ser predicada como os seres fenomênicos.

### 3. O SER NA DIMENSÃO DA POTÊNCIA E DO ATO

O ser aristotélico, ao contrário do que ensinavam os ontologistas pré-socráticos, é instável, é mutável. Não se concebe um ser estático, insuscetível de transformação. A vida seria assim como seria o ser: imóvel, inamovível, o que não é verdade. Sabemos que o mundo, com todos os seus elementos, tem como uma de suas principais características a mudança. Quando se fala em mudança, entenda-se, aqui, no sentido mais amplo possível, ou seja, envolve a geração, a alteração (aumento ou diminuição) e a corrupção. Todas essas modificações ínsitas ao ser deve-se a um significado específico que este porta em sua complexa cadeia estrutural: potência e ato.

Mas o que vem a ser potência e ato? A grosso modo, é a possibilidade de mudança, de movimento, de vir a ser. No sentido físico, envolve justamente a mudança em seu sentido mais amplo possível, partindo da geração, passando pela alteração até culminar com a corrupção ou extinção. É o que vemos no dia a dia: o surgimento de uma planta, a putrefação de um pedaço de carne, enfim, a demolição completa de um prédio. Esses são alguns exemplos de fenômenos físicos que nos denotam a mutabilidade do ser à nossa volta em razão das figuras da potência e do ato. E esse elemento, ainda que no sentido físico, não pode ser desprezado, por completo, pela ontologia. Vejamos sua importância na obra *Da geração e corrupção*:

Com respeito à geração e corrupção das coisas que naturalmente vem a ser e cessam de ser, todas uniformemente, cabe-nos distinguir suas causas e as definições dessas, ademais, é necessária uma abordagem do crescimento e da alteração, numa indagação do que seja cada um, e se estamos facultados a supor a natureza idêntica de alteração e geração (vir a ser), ou se essa natureza é distinta, em consonância com os nomes que as distingue. (DA GERAÇÃO E CORRUPÇÃO 1, 314a1-5)

Assim, vemos que interessa, sim, à Ontologia o porquê das mudanças presentes em todos os seres sublunares. Quando um ente está em uma certa situação ou de um certo modo (potência) e, havendo desde já a possibilidade de se apresentar de uma maneira diversa (ato) da anterior, entra em cena a importância de estudar o ser sob a figura de potência e ato. Mas a mutabilidade do ente não interessa somente ao mundo físico, mas de igual modo à Ontologia.

Quando se analisa potência e ato na seara ontológica de Aristóteles, temos que ter em mente não apenas a mudança física, mas, sobretudo, a possibilidade da mudança já falada anteriormente. É a possibilidade do ser vir a ser. Ontologicamente falando, quando se fala em potência, esta deve ser compreendida sob duas frentes, sendo uma que consiste em possibilidade (não há a certeza do *dever*, mas sim a possibilidade) e outra que nos remete à ideia de tendência (aqui no sentido de inclinação, isto é, de impulso). Para a potência passar ao ato, assim, não há certeza, mas mera possibilidade, haja vista já haver uma inclinação, uma pré objetivação no sentido de atingir o ato.

É o possível exigido pela linguagem, em particular por todo juízo sobre o futuro e mais geralmente por todo juízo que não diz respeito ao eterno; em suma, é o possível como modalidade do juízo. Mas, por outro lado, a potência é a tendência, seja como capacidade de fazer, seja como aptidão para sofrer; portanto, é algo como uma inclinação, como um impulso; é esse o verdadeiro sentido aristotélico, aquele que domina a relação da matéria próxima com a forma e permite dizer: a matéria rende para a forma. (RICOEUR, 2019, p. 224-225)

Logo, além da necessidade de se analisar a potência tanto em seu sentido físico como em seu aspecto ontológico, indispensável também saber o conceito de ato, as formas de ato e outras questões mais peculiares, como, por exemplo, saber se ele está presente em todos os seres ou apenas em alguns e, se sim, em quais e justificar sua hegemonia e antecedência sobre a potência. Por fim, diga-se que, assim, como a potência interessa tanto à física como à Ontologia, o ato interessa tanto ao estudo do ser como a outros ramos da sabedoria, como, por exemplo, física e psicologia.

### 3.1. O que é potência e ato?

Das perspectivas sob as quais podemos analisar a múltipla composição do objeto do estudo ontológico, ganha destaque quase que primaz (atrás somente da figura basilar e originária do *ens*) a perspectiva ontológico-transcendental, onde residem as figuras da potência (*dynamis*) e do ato (*entelequia*), isto é, do ser e do dever, ou vir-a-ser.

Se começarmos por uma compreensão dessas noções a partir de exemplos do nosso dia a dia, isto poderá nos ajudar a entender o que elas significam no âmbito metafísica, tal como foram tratadas por Aristóteles; afinal, elas são noções que estão mais próximas de todos nós do que imaginamos. Aristóteles é o autor da teoria da potência e do ato e, através dessa teoria, ele defendeu que *em ato* as coisas “são” e que *em potência* as coisas “podem ser”. Em outras palavras, o que é, o que já está pronto e acabado, o que existe e chegou à sua finalidade existe *em ato*, significa, *é*. Pois, o ato é a realização completa e a forma perfeita daquilo que vem a ser, tanto no que diz respeito à espécie, como no tocante à substância. É o resultado acabado de algo que, antes, *estava na condição de poder ser (dynamis)*. Assim, segundo a definição de Abbagnano:

O Ato é a própria existência do objeto: está para a Potência assim como construir está para saber construir, como estar acordado está para dormir, como olhar está para estar de olhos fechados podendo enxergar, e assim como o objeto extraído da matéria e elaborado à perfeição está para a matéria bruta e para o objeto ainda não acabado (ABBAGNANO, 2018, p. 103).

Quando vemos, por exemplo, uma estátua de mármore bonita, acabada, bem pintada, bem moldada, exposta em um museu, ou decorando algum jardim, sem necessidade de retoques finais pretendidos pelo seu artífice, estamos diante de um existente denominada pela terminologia metafísica de Aristóteles como *ato*. Pois, *ato* em relação ao bloco de mármore que, na sua forma primária e desorganizada, deu origem ao produto acabado e realizado segundo uma forma determinada (por exemplo, a imagem do deus grego Apolo).

Nos três estágios distintos do movimento, Blanc descreve o percurso para a noção de Ato apresentado por Aristóteles nos seguintes termos:

Aristóteles acabou por consagrar a hegemonia do Ato sobre a Potência, defendendo a anterioridade lógica e ontológica do atual sobre o possível, do fato de ser sobre o pode ser, o que o conduziu à definição do ente verdadeiro como a simples presença do plenamente realizado – o ato puro. Este é o fim para que tende todo o movimento, o que lhe dá sentido, mas também a sua causa produtora, pois que desencadeia na matéria a passagem à ação. Ora, como o Ato Puro é ao mesmo tempo concebido como o pensar divino no seu pleno exercício, segue-se que o possível não só aparece subordinado ao Atual, mas ainda regido e determinado por este enquanto inteligível. O ser verdadeiro coincide, então, com a atualidade e esta com a plena inteligibilidade da forma (BLANC, 2011, p.75).

Como vemos, o ato, também chamado de atualidade, necessidade, presença, ente verdadeiro realizado, concreto, definitivo, atual, forma plenamente realizada ou destino fim do plano temporal, é o último estágio do itinerário possibilidade-presença.

Por outro lado, temos algo que, no devir, é o primeiro. Aquilo que, mediante um movimento, gerado por uma ação interna ou externa, deixa de ser o que era e se transforma em um outro ser. É a possibilidade (e não a certeza) de uma mudança qualquer. Eis a *potência*. Segundo Blanc, citando uma passagem do *Sofista*, Platão já falava sobre a *potência* como capacidade, possibilidade e causa: “Platão refere no *sofista* o possível como uma dimensão do ser, definindo-o como a capacidade quer de sofrer quer de agir e identificando-o, nesse último caso, como a causa eficiente, produtora da existência” (BLANC, 2011, p.74).

Para o mestre ateniense, a *potência* é aquilo ou aquele que é possível de vir, ou não, a ser algo. Para tanto, essa possibilidade, que se traduz como a capacidade de advento, de mudança, depende sempre de uma *vis primitiva ativa* (apetição) para ser caracterizada como causa eficiente (quando age) daquela estrutura ou elemento denominado na ontologia de devir. Assim, essa possibilidade também ficará condicionada a esse ímpeto ou *conatus* quando se coloca no polo passivo da ação, isto é, quando exerce a capacidade de receber essa força como princípio interno. Mas, esse primeiro elemento do devir, coincidente com plano formal da essência, segundo BLANC, não chegou a ser pensado por Platão:

Foi, porém, Aristóteles o primeiro grande pensador do possível, introduzindo-o como momento indispensável de uma concepção dinâmica do ser, capaz de fazer jus ao movimento e à liberdade do agente moral, negado por Zenão e pela escola megárica (BLANC, 2011, p. 74).

Como afirma Aristóteles, a *potência* tem sua razão de ser taxada como indispensável na cadeia dinâmica da origem do ser e na posição segunda da escala do devir. Em outras palavras, no percurso do caminho que se situa entre a *potência* e o ato, o primeiro momento desse *iter* temporal é a possibilidade (de se dar início ao movimento com destino ao ato). Em segundo lugar, na posição dessa escala, se encontra, aí sim, a *potência*. Ou seja, antes da *potência* entrar em cena, há um primeiro elemento que se encontra nessa escala, que é, como já dito, a possibilidade de se marchar rumo à perfeição. Logo, é necessário que antes exista o possível para, só depois, haver a ação da *potência* (ativa ou passiva). Isto não por acaso, mas sim graças ao poder do movimento gerado pela apetição em razão da liberdade ínsita deste primeiro elemento da hierarquia do devir.



Apenas para fins de esclarecimento, tomemos um exemplo. Antes, porém, destaque-se que tomaremos como referência não a relação formal entre a essência e o ato plenamente realizado no tocante à substância e espécie, mas sim a sucessão lógica e consequencial do devir. Tomando como caso concreto um livro, sabemos que sua matéria prima é a madeira. Sim, o papel é confeccionado com celulose, que, por sua vez, se encontra na madeira, que por sua vez se extrai das plantas, as quais procedem da semente. Tomando como base e levando em consideração como cadeia dinâmica da origem da atualidade/necessidade (o livro) o completo processo de formação, veremos que haverá mais de um *ainda*: a semente, a planta, a madeira e a celulose. Por vários movimentos extrínsecos (*conatus*) e no exercício da sua *vis passiva*, dá-se início ao movimento que, a partir da possibilidade, como possível, como o ainda e passando pelo estágio da mediação, ou do plano temporal, até chegar à sua atualidade.

Assim, a *potência* se traduz na possibilidade, no possível, no ainda, no plano formal da essência, enquanto o *ato* será a realização desta possibilidade, portanto, será a necessidade, o atual, a potência atualizada, o ente verdadeiro, a presença, o existente, enfim, será a possibilidade efetiva.

### 3.2. Potência e seus diversos significados

Antes de explorarmos ainda as relações existentes entre potência e ato, é importante ressaltar os respectivos e diversos significados desses dois elementos. Segundo Aristóteles, potência é: “Em geral, o princípio ou a possibilidade de uma mudança qualquer” (ARISTÓTELES, 2012, p. 149). A Potência se traduz na possibilidade, no possível, embora se possa insinuar designações que fujam ao campo filosófico, pois a física e a medicina, por exemplo, trabalham com essa mesma nomenclatura (porém, com sentidos diferentes,). A potência considerada na sua dimensão ontológica se refere a uma situação atual ou a uma possibilidade que poderá ou não se tornar um ente atualizado e a sua efetivação será sempre algo *a posteriori*.

A primeira realidade, a posição anterior do estado do ser, grosso modo, a matéria-prima é a potência, a qual, em verdade, é a matéria.

O hidrogênio e o oxigênio são água em potência, porque até quando estiverem separados não há água; porém, existem componentes, isto é, as partes, a matéria, que podem vir a ser água. Quando eles se combinam entre si naquele certo modo, segundo aquela determinada relação, expressa na fórmula H<sup>2</sup>O, isto é,

quando à matéria se acrescenta, por assim dizer, a forma, então, há água em ato. Por isso, Aristóteles diz que a forma é o ato; então não há mais hidrogênio e oxigênio, há água, o existir da água é o ato. Mas qual é esse ato? O ato existe quando há a forma. Quando há somente a matéria, não há ato (BERTI, 2012, p. 108).

É importante ressaltar que existem pelo menos dois significados para designar a potência. Há um significado que interessa mais à física, ou seja, mais às ciências da natureza e outro que é mais relevante para a filosofia propriamente dita, mais precisamente à ontologia. A potência que é mais interessante às ciências físicas diz respeito ao movimento, isto é, é o sentido mais usual e comum, como podemos constatar na explicação de Berti sobre as suas ocorrências na *Metafísica*, de Aristóteles.

O primeiro sentido, o primeiro significado, o mais usado e o dominante na linguagem comum e que não tem muito relevo do ponto de vista filosófico, é o significado relativo ao movimento; isto é, potência, em grego, *dynamis*, significa capacidade de mover ou de ser movido, portanto, capacidade de movimento, princípio de movimento (1045 b 35-1046 a 2). Mais tarde, os escolásticos a distinguirão em capacidade ativa, isto é, capacidade de mover, e potência passiva, isto é, capacidade de ser movido. Quanto a esse conceito de potência, o conceito relativo de ato é o movimento. A potência é capacidade de movimento, o ato é movimento, *kinesis*, em grego (1047 – 30-32) [...] A seguir, Aristóteles diz que além desse significado comum ou vulgar de potência e ato, há outro, aquele que mais interessa à filosofia. Tendo como base esse segundo significado, a potência não é simplesmente capacidade de movimento, mas é capacidade de ser, e o ato é ser da coisa, *to hyparkhein to pragma* (1048 a 31) (BERTI, 2012, p. 109-110).

Neste caso, a potência está intimamente ligada à possibilidade de movimento. Quando se fala em “movimento”, considera-se a capacidade de mover e de ser movido. Esse elemento, a potência, tem os dois vieses, que, como vimos, surgem da mesma situação, da mesma origem.

Essa potência, ou seja, a *dynamis* envolve, assim, a potência ativa e a potência passiva. A primeira é a capacidade, é a possibilidade de exercer uma força, é o agir, é o tornar-se ativo por si mesmo. E essa *condição* ativa entra em cena em certo momento, em certas condições, visando a uma certa meta, enfim, fazendo uso de um determinado movimento, obedecendo a um itinerário, a uma dilação temporal. Essa *vis activa* não requer nenhuma ação externa, alheia, pois o próprio *poder ser* se encarrega de atuar *de per si* e dar início ao itinerário rumo à necessidade ou atualidade. É o possível com força própria para agir. Essa capacidade de exercer,

de agir por si, se dá por conta da autonomia que lhe é própria. Em outras palavras, a capacidade ativa na potência tem a natureza de romper a inércia anterior existente, saindo do primeiro estágio do itinerário, existente entre o plano formal da essência e a forma plenamente realizada.

Assim, a possibilidade de agir que existe na potência dispensa qualquer intervenção além fronteira de sua estrutura e capacidade, já que por conta própria marcha rumo à meta final, que é a de dar forma acabada e irreduzível ao ser em sua forma atualizada. O poder de agir por conta própria se refere tanto à capacidade de ação sobre si mesmo, como sobre outro. Em outras palavras, essa autonomia de quebrar o repouso anterior, iniciando a dilação temporária do existente entre o ponto de saída e o ponto de chegada, pode se voltar tanto para si próprio, em uma atitude reflexiva de se atingir, sem ter como objeto de ação um ser alheio, como se voltar para uma segunda figura, um objeto externo, incidindo sua possibilidade ativa sobre outro ser, isto é, tendo a apetição ou *conatus* como alvo de uma estrutura alheia à sua, inaugurando, contudo, o mesmo percurso existente na possibilidade reflexiva.

Assim, temos, em primeiro lugar, a capacidade de causar mudança a si mesmo, em uma atuação reflexiva, como, por exemplo, a semente lançada ao solo. Esta vai, por força própria de sua natureza, exercer uma ação sobre sua própria estrutura, sobre seu próprio *ser*, entrando no campo da mediação ou da ação em curso, obedecendo a um lapso temporal que desembocará no seu destino, que é a atualidade, portanto, necessidade formal plenamente realizada ou ato, que é a planta. Em segundo lugar, como capacidade de causar mudança em outra coisa, em outro ser, podemos destacar o gameta masculino que, constituindo-se em plano formal da essência, iniciando o movimento e cumprindo todo o processo de ação em curso (aí abrangendo a fecundação do óvulo), atinge seu destino determinado, formando o embrião de um novo ser humano. Este sim, é o ato, isto é, a forma perfeitamente constituída e acabada, que seria o embrião, isto é, um novo ser humano.

Como já dissemos anteriormente, para se passar de possível (potência) para concreto (ato), o *ser* pode sofrer mudanças, não só através da capacidade ativa, isto é, de agir sobre outro ser, mas, de igual modo, por meio da capacidade passiva, sofrendo, pois, a ação de uma causa estranha, de um ser alheio, além das fronteiras de sua limitada estrutura. Assim, podemos citar como exemplo desta capacidade passiva presente no ser, antes de sofrer a *vis primitiva* iniciadora da mediação, a ação bacteriana incidente sobre um pedaço de carne (potência) que, por meio da ação corruptiva daquela, se estraga, criando um ser com outra estrutura, arruinada, a carne podre (ato ou atualidade) que popularmente denominamos.

Porém, o sentido de potência que traz mais relevo para a ontologia se enquadra não na capacidade de movimento propriamente dito, mas sim na capacidade de *ser*. Logo, quando se fala em potência, devemos associá-la à capacidade de *ser*, ou seja, à possibilidade de vir a ser. Que relação ontológica há entre um bloco de madeira e uma porta? De que modo se relaciona o estar dormindo com o acordar? O bloco de madeira não é associado, apenas, e fisicamente falando, à capacidade de se pôr em movimento. Ele está imbuído da *capacidade* de ser, no caso, uma porta. Esse bloco não “é” uma porta e não “necessariamente” será uma porta, contudo, enquanto possibilidade, pode ser que sim, pode ser que não.

Quanto à relação entre estar dormindo e acordar, o estar dormindo não é associado apenas à capacidade física de se pôr em movimento. Ele está imbuído da *capacidade* de ser, de vir a ser, no caso, de acordar. Essa situação antecedente não “é” “acordar” ou “estar acordado”, nem “certamente” será “acordar” ou “estar acordado”, mas reside no campo da “possibilidade” de “acordar” ou “estar acordado”. Pode ser que sim, pode ser que não. A *possibilidade* se justifica pelo fato de não haver certeza sobre se a situação posterior irá se concretizar. Em suma, a potência “é” e “poderá vir a ser”, ao passo que o ato concretiza aquilo cujo antecedente pode tornar a ser.

Contudo, não se pode negar que exista certa ambiguidade ou múltipla interpretação do sentido de potência. Em um primeiro plano, conforme vimos, consideramos a potência em seu caráter de “possibilidade”. Em seguida, tomamos a potência como pré-formação, predeterminação ou preexistência de uma dada condição ontológica. Aristóteles não se contentou com as teorias existentes entre os antigos sobre essa matéria e enxergou a potência como um poder vir a ser, ou seja, como a capacidade de a “matéria prima” se tornar um elemento mais aperfeiçoado e atual, como uma *seta* que aponta de modo permanente e incisivo para uma direção tal que almeja caminhar a passos largos e decisivos, como um tijolo cru, recém delineado, que demora questão de horas para estar pronto para ser posto no teto de uma casa em vias de construção.

Por isso, Aristóteles, entendeu potência tanto no caso de ser possível, ou seja, no caso de uma situação localizada em um ponto *X* da reta que, embora não certamente, pode vir a ocupar uma posição *Y* nessa mesma reta; como também no caso de preexistência ou predeterminação, isto é, no exemplo dado, de se tratar só de uma questão de tempo para o objeto passar da posição *X* para a *Y*, já que em vias dessa posição destinatária sucessiva. Nesse sentido, temos o seguinte panorama dos sentidos da Potência:

<b>SENTIDO</b>	<b>Noção de Potência</b>	<b>Tipos de Potência</b>
Comum ou usual	possibilidade de movimento	ativa e passiva
Ontológico	possibilidade de vir a ser	possibilidade e certeza

Ao estudo dos significados ou termos empregados ao sentido ontológico da potência, merece certa atenção os vocábulos empregados por Bergson.

Confusão análoga acha-se no ensaio de Bergson “O possível e o real” (1930), pois nele Bergson, rejeitando o conceito de possível como “não-impossível”, ou seja, como “não impedido de ser”, identifica-o, no entanto, com o de potencial e considera o potencial como “a miragem do presente no passado”. (BERGSON *apud* ABBAGNANO, 2012 p. 915).

É possível depreendermos que Bergson não crê num conceito de potência que se resuma, simplesmente, ou seja, delimitado, pelo campo da possibilidade, do “poder vir a ser”, tanto que não consegue assemelhar os termos *possível* e *não-impossível*. Adepto da preexistência, pré-formação ou predeterminação da anterioridade situacional, como Aristóteles o faz, como já dito, entende Bergson a potência como o ato em sua idade minoritária e preparatória dessa segunda situação ontológica. Ora, qual o destino da semente aniquilada ao cair ao solo, se não for a geração do fruto, o qual, agora já em ato, consubstancia-se na potência alcançada por esta a maioria?

### **3.3. A antecedência do ato sobre a potência**

O nono livro da *Metafísica* de Aristóteles nos traz a última e relevante abordagem da sua doutrina sobre a potência e o ato, enfatizando a anterioridade deste em relação àquela. Esta explanação é de suma importância pelo fato de que temos de ter em mente em que ordem se desdobra a mutabilidade de um componente ontológico, isto é, qual o processo ordinatório da passagem da fase da potência para a fase do ato, ou seja, da mudança estrutural ou situacional do ser. Pois, o desdobramento do “é” para o “será”, do “possível” para o “concreto” segue uma ordem antes natural que filosófica, o que torna imprescindível seu correto conhecimento.

Uma segunda ordem relacional para a qual devemos atentar é a que diz respeito à forma/matéria. Apenas mencionando o fato de que a matéria se refere à potência e a forma se refere ao ato, será de fundamental importância para o estudo do ser nesse âmbito (o ser como

potência e ato) enfatizar que a forma antecede a matéria. E este é um dado menos teórico, filosófico ou restrito aos manuais do que uma constatação lógica, racional e natural.

Apenas para oferecer uma visão mais clara do que foi agora exposto, pensemos um artista que desejasse construir um navio. Ora, sabemos que este meio de transporte, a ser iniciada e concluída sua construção, deverá reunir de forma perfeita e acabada todo um conjunto de matéria: madeira, ferro, metal, aço etc. Todo esse conjunto sólido, visível e palpável será visto por todos e comporá várias partes da sua estrutura e do seu acabamento. Essa é a matéria, que se identifica, nesse caso, com a potência.

O navio, *in casu*, é a matéria concreta, pronta, acabada e visível; traduzindo, ele é a meta final, é o ato (que antes era navio só em potência), a estrutura final pronta, acabada e visível que, após ter partido de um ponto inicial e percorrido todo um trajeto, após um determinado lapso de tempo, terá se tornado do possível em concreto, concluindo sua meta final de vir a ser.

Por outro lado, sabemos que, permanecendo no exemplo ilustrado, este meio de transporte, o navio, antes de se ter dado início à sua construção, existiu somente na mente de seus idealizadores, como uma ideia de se construir um meio de transporte aquático. Após a ideia aparecer e se desenvolver na mente, passa-se à fase da elaboração de sua forma. Como será esse navio, qual seu formato, seu tamanho, sua largura, sua altura? Pensa-se no seu formato como um todo, isto é, na sua forma. Todos esses aspectos, pensados e rabiscados no papel, compõem a forma, ou seja, o ato. Contudo, essa forma já existe antes mesmo de ser a escolhida.

Perceba-se que o ato (a forma, ou seja, seu formato, seu tamanho, sua largura e sua altura restritos à mente, ao papel e aos cálculos técnicos) não é sólido, visível e palpável, ao contrário é “invisível”, abstrato, não sendo, pois, notório como seu conjunto final e estrutural. Essa é a forma, que se identifica com o ato nesse caso. A idealização estrutural, seu projeto mental e seu formato global, *in casu*, é o ato, invisível, abstrato, pertencente ao ponto zero de uma trajetória existente entre o primeiro passo e a conclusão da linha de chegada (matéria ou potência) do vir a ser. Resumindo, é o ato, com a possibilidade de vir a ser que, após ter partido de um ponto inicial e percorrido todo um trajeto, após um determinado lapso temporal, se tornou do “possível” em “concreto”, concluindo sua meta final de vir a ser.

Feitos esses esclarecimentos, é possível afirmar que o ato é anterior à potência em dois sentidos. Em outras palavras, em que termos posso dizer que o ato antecede a potência? Sob uma dupla ótica. Primeiro, sob a visão da noção e depois do ponto de vista temporal.

Sob a ótica da noção, é necessário afirmar que para se ter ideia de potência, para que se possa idealizar esse ponto de chegada do vir a ser, imprescindível se faz que, de modo *in limine*, se tenha na mente (*psyque*) a noção do ponto de partida da trajetória, do caminho rumo ao ponto

final, isto é, que, no mínimo, seja o ato visualizado pela mente, estando ciente da abstração e invisibilidade deste.

Para saber os atributos e a performance da potência, devemos, pois, nos certificar de seu estado anterior, isto é, de sua “matéria prima”, de seu *status quo ante*, portanto, analisar o estado primeiro, o ponto zero ou inicial. Retornar à matriz da viagem que leva à potência é *conditio sine qua non* para uma cabível e plausível compreensão da linha de chegada, qual seja, o ato, atualização ou necessidade. Em assim sendo, para que se venha a saber sobre a existência da garapa, será antes indispensável que se saiba sobre os elementos da sua composição: água e açúcar.

Em qual sentido o ato é anterior à potência? Aristóteles o explica em muitos sentidos, isto é, em primeiro lugar, do ponto de vista da noção: não posso ter a noção da potência, a não ser referindo-me antes à noção de ato. Para dizer que coisa é uma coisa em potência, devo saber em primeiro lugar que coisa é aquela coisa em ato. Por exemplo, para dizer que o hidrogênio e o oxigênio formam juntos a água e, portanto, para dizer que são em potência água, devo ter a noção de que coisa é a água já em ato. (BERTI, 2012 p. 113).

Como se pode perceber, a compreensão da potência tem como requisito preliminar e impostergável a consciência de seu respectivo ato.

Além disso, o ato é também anterior à potência no sentido de tempo. De um modo geral, quando se fala em ato, este se coloca temporalmente em posição anterior em relação à potência. Por isso, podemos dizer que a célula sexual masculina e o óvulo preexistem em relação ao ser humano. Se nos limitarmos à linha do tempo, ou seja, à ocorrência cronológica ou ordinária dos “fatos”, veremos que a pessoa (potência) procede daquelas células (gameta masculino e óvulo). Contudo, essa ordem de ocorrência se inverte quando nos referimos ao indivíduo, isto é, em relação ao ente tomado individualmente temos que a potência antecede o ato. Por exemplo: o bezerro (potência) é anterior à vaca (ato), como nos explica Berti:

No indivíduo particular, antes vem a potência e depois vem o ato, antes há a semente e depois há a planta, antes há o bebê e depois há o homem adulto; ora, se o bebê é em potência em relação ao homem adulto e o homem adulto é o homem em ato, não há dúvida de que, no desenvolvimento do indivíduo em particular, no processo de crescimento, antes alguém é bebê e depois é homem, portanto, a potência precede no tempo o ato quando se refere a um indivíduo em particular (BERTI, 2012 p. 113-4).

### 3.4. As formas de potência

No livro *Theta*, da *Metafísica* de Aristóteles, vemos que as formas de potência assumem diversas posições. As classificações destas são múltiplas e variadas conforme o critério a ser relevado, mas sempre destacando de modo não menos importante a situação *in concreto*. Ver-se-á que a ênfase está voltada para a ação, para o resultado e para os participantes do processo envolvidos na marcha rumo ao vir a ser.

Assim, existem: a potência que padece a ação, perecendo ou alterando sua condição; a potência que, em que pese sofrer a ação (própria ou de terceiro), não tem sua existência ou sua estrutura prejudicada ou abalada; as potências racionais; as potências irracionais; as potências congênitas; a potência de fazer e padecer; a potência de fazer e outra de padecer; as potências adquiridas pelo exercício e, enfim, as potências adquiridas pela instrução.

Conforme Aristóteles (2012, p. 230), em primeiro lugar, devemos considerar a potência cujo ente sofrerá a ação e, como resultado, será aniquilado ou, no mínimo, terá alterada sua estrutura, seja esse ato cometido por iniciativa por um terceiro, ou pelo próprio ente. A causa sempre existiu, contudo, sua procedência pode ser do próprio bem ou de um terceiro agente. Assim, pois, o autor dessa façanha pode ser alternativo (um terceiro ou o próprio agente sofredor). De igual modo, o resultado pode ser alternativo: perecimento ou alteração estrutural do ente.

Podemos apontar como exemplo de uma alteração causada pelo próprio ente o caso de um pedaço de carne que apodrece por ação de bactérias. O ente (a carne) teve sua estrutura modificada em razão de uma *actio* alheia (a bactéria). Mas, também é possível apontar um exemplo em que haverá o perecimento da própria coisa em razão de uma ação própria, como no típico caso da semente que morre para dar origem à planta. É a autodestruição do ente. Vejamos a explicação de Aristóteles para esses casos:

Um tipo de potência é a capacidade de sofrer a ação, o princípio no próprio paciente que inicia nele uma mudança passiva pela ação de alguma outra coisa, ou de si mesmo *enquanto* outro. Um outro tipo é um estado positivo de impassividade com respeito à mudança para a deterioração ou destruição por uma outra coisa, ou por si mesmo *enquanto* alguma outra coisa, isto é, por um princípio de transformação (ARISTÓTELES, 2012, p. 230).



Nessa primeira forma de potência, é importante esclarecer que a ação no ente pode ser própria ou alheia, que o resultado é alternativo (perecimento ou deterioração do sujeito afetado) e que, sempre, há a dupla situação de agir/padecer, meramente.

Uma segunda forma de potência é aquela que, em que pese sofrer a ação (própria ou de terceiro), não tem abalada sua existência ou sua estrutura. Quando se fala “abalada”, significa dizer que não há perecimento nem deterioração na estrutura do ente. Podemos, então, dizer que não há modificação nenhuma na existência ou na estrutura do ente? Ou, ainda, que a ação que ocorre nessa forma potencial é nula, impotente ou ineficaz? Na verdade, ocorre a ação, com a mesma virtude e poder da primeira forma de potência vista logo acima, contudo, a alteração que ocorre é para melhor. Ao invés de a condição do ente sofrer destruição ou “perda” em seu corpo, sofrerá uma modificação benigna, no sentido de algo se agregar à sua estrutura. Como diz o adágio popular: “mudou pra melhor”.

Vale observar que, no que concerne ao resultado, este não se mostra de modo duplo em sua modalidade alternativa, como na primeira forma potencial analisada, mas tão somente uno ou simples, pois a consequência da ação será incorporada em uma reação consistente, apenas, em melhora que, especificamente falando, dependerá do caso concreto.

Note-se que houve uma ação (própria do ente ou de um sujeito alheio), a produção de um resultado (que não mais é alternativo), a modificação na estrutura do ente, mas sempre benigna em relação ao *status quo ante*. Aponta Aristóteles que: “Existe uma potência que é capacidade de não sofrer mudanças para pior, nem destruição pela ação de outro ou de si enquanto outro por obra de um princípio de mudança”.<sup>19</sup>

Assim, talvez esteja mais claro que nessa modalidade de potência o ente não vem a sofrer nenhuma mudança prejudicial em sua existência ou em sua estrutura. Ocorre, sim, uma modificação, mas para melhor. Sua situação posterior será melhor que seu estado anterior. Esse resultado, pois, trará uma mudança positiva para a estrutura ou para a existência do ente. Como exemplo, podemos citar o fato de uma árvore que frutifica. Houve a ação (*in casu*, própria) e o resultado (que não pode ser pior do que a situação anterior) para melhor (frutificar) e o não prejuízo em sua estrutura ou existência.

Quanto às potências racionais, estas são aquelas que comportam ambos os contrários, ou seja, quando a potência é a mesma para as duas hipóteses diametralmente opostas. Esse tipo de potência trabalha com resultados que podem se configurar em suas feições e estado final como absolutamente diferentes, e até mesmo antagônicos, entre si.

---

<sup>19</sup> Aristóteles 2015, p. 397.

Essa possibilidade de múltiplos resultados decorre de um princípio cinético residente na alma, isto é, do movimento, da força, da aceleração existente na mesma. Em outras palavras, é o princípio de movimento presente na alma que possibilita a ocorrência de resultados opostos, frutos da mesma ocasião, isto é, da mesma causa ou noção, como podemos ver no nono livro da *Metafísica*, numa passagem a respeito do responsável pela possibilidade e ocorrência de diversos resultados em sede de potencialidade racional:

De fato, a noção refere-se a ambos os contrários, embora não do mesmo modo, e encontra-se na alma, que possui o princípio do movimento: portanto, a alma com o mesmo princípio pode mover a ambos os contrários, já que os unificou na mesma noção. (ARISTÓTELES, 2012, p. 231).

A referência, por exemplo, ao ser “jogo”, evidencia que este pode gerar potências com resultados práticos diametralmente opostos. No caso, tem-se a potência da vitória e a potência da derrota. Agora fica fácil perceber que o resultado, aqui, não é único, mas a possibilidade é dupla. Em síntese, é possível a consequência A e B, mas a que se concretizará será apenas e tão somente uma. É o que nos ensina Aristóteles:

A razão disso é que a ciência é uma fórmula racional e a mesma fórmula explica tanto a coisa quanto sua privação, ainda que não da mesma maneira. E num sentido aplica-se a ambas, enquanto num outro se aplica, de preferência, ao fato positivo. Portanto, essas ciências tratam necessariamente de contrários, essencialmente de um, e não essencialmente do outro; de fato, a fórmula racional também se aplica a um, mas aplica-se ao outro, num certo sentido, acidentalmente, uma vez que é por força de negação e eliminação que arroja luz no contrário; com efeito, o contrário é a privação primária e isso é a eliminação daquilo em relação ao que é contrário. E visto que atributos contrários não podem ser introduzidos no mesmo sujeito e a ciência é uma potência que depende da posse de uma fórmula racional ... o cientista é capaz de produzir ambos os resultados contrários (ARISTÓTELES, 2012, p. 231).

Como é perfeitamente compreensível na passagem acima, em sede de potência racional uma mesma situação pode gerar um resultado (que é o manifesto), enquanto o outro resultado permanece. Ocorrerão dois resultados ao todo: a ocorrência de um resultado é essencial, é indispensavelmente positivo, que será o eliminador do fato negativo. O outro resultado (adversário do ocorrido) consiste na privação da consequência ocorrida, isto é, na eliminação necessária e impostergável do fato positivo. Os dois resultados existem (um positivo e outro negativo), coexistem, entretanto, a consequência positiva se delimita a um lado do campo (a

uma situação ou a um sujeito) e o resultado negativo se restringe ao outro lado do campo, à outra situação, ou seja, ao outro sujeito do jogo.

As potências racionais existem como se fossem duas pessoas náufragas em alto mar que dispõem de somente uma tábua de salvação. Os dois resultados ocorrerão: uma se salvará, a outra perecerá. Não se sabe qual será das duas a que se salvará, mas a certeza é que apenas um resultado ocorrerá para cada sujeito, no caso do jogo, haverá uma vitória para um jogador e uma derrota para o outro.

Assim explica Aristóteles: “a fórmula racional inclui ambos, embora não de maneira idêntica; e é numa alma que possui um princípio cinético, de sorte que esta desencadeará ambos os processos com base no mesmo princípio, associando-os à mesma fórmula racional (ARISTÓTELES, 2012, p. 231)”.

Em suma, em sede de potências racionais, há a realização dos dois contrários, que coexistem, mas resultados que são diametralmente seguidores de rumos diferentes, um à direita e outro à esquerda, provenientes, frise-se, de uma mesma causa.

Quanto às potências irracionais, é importante que se diga que não há, sequer, a possibilidade de mais de um resultado, isto é, não pode haver consequências contrárias pois, havendo a possibilidade de ser gerado somente um fato, concretizar-se-á apenas um feito.

Em sede de irracionalidade potencial, é impossível a produção de resultados múltiplos ou resultados diversos. A exemplo das potências racionais, nas irracionais a causa é única, mas, ao contrário, o resultado é uno, simples e singular. Não há, sequer, a possibilidade de produção de mais de um resultado.

Usando o próprio exemplo de Aristóteles, quando nos referimos ao ser “frigorífico” qual o outro resultado possível de ocorrer senão for o frio? Nenhum. Havendo somente a produção de um único resultado, não há que se falar em potências adversas, em resultados coexistentes ou excludentes. Em potências irracionais, como já foi dito, só há possibilidade de correr um único fato como consequência da causa.

Contudo, esse único e possível resultado pode não vir à tona? Pode sim. No caso em tela, a consequência esperada, lógica, única e natural do frigorífico é a ocorrência do resultado frio. Mas esse resultado não ocorrerá se esse frigorífico estiver com problemas. O único resultado possível, é verdade, pode não ocorrer, embora jamais ocorra um resultado inverso, em condições normais, como ocorre com as potências racionais.

Potências irracionais, entretanto, admitem apenas um resultado. Por exemplo, o calor só é capaz de produzir calor ... segue-se que enquanto o salutar é capaz

somente de produzir saúde, o aquecedor somente calor e o frigorífico somente frio ... (ARISTÓTELES, 2012, p. 231).

Assim, nas potências irracionais, só há a produção de um resultado, já que é possível a produção somente deste resultado. Existem, ainda, as potências de fazer e padecer em um só ato, em um só momento, em um só sujeito. Como, por exemplo, a semente que germina. Além disso, há a potência de fazer em um sujeito e, em outro, a potência de sofrer a ação, como o construtor e a obra construída.

### 3.5. Relação potência/ato com matéria/forma

Do que vimos até aqui, podemos perceber que há uma inegável relação entre potência e matéria e entre ato e forma. De modo análogo, assim como a potência está para o ato, a matéria está para a forma.

Já afirmamos que o barro, tomando-o como exemplo, é uma coisa que está numa situação de potência, pois ela é uma imagem em potência. A qualquer momento, se trabalhada, essa matéria (o barro) poderá se tornar uma imagem de escultura, uma figura com contornos, com traços distintos e que a sua representação assim bem trabalhada, elaborada e acabada, nos dará a ideia de algo ou de alguém ali figurada. Ora, quando eu contemplo uma coisa em potência, o barro por exemplo, sei que estou diante de um ser em potência. Ele pode estar ou não na iminência de ser ato, isto é, de receber uma forma e assim ser transformado em uma imagem através do trabalho das mãos de um artesão. Esse bloco de barro é matéria. Mas, também, de igual modo e simultaneamente, é potência. Quando essa coisa é trabalhada e passa a ser uma imagem, com traços bem definidos e representativa de algo ou alguém, tem-se que se está diante de ato, isto é, daquilo no que o ser em potência se transformou. Nessa imagem, contemplamos não apenas o ser sob a figura de ato, mas também e concomitantemente a forma do ser. Em síntese, temos:

	Matéria	Forma
Potência	X	

Ato		X
-----	--	---

Quando relacionamos o exemplo dado (barro-imagem), temos:

	Potência	Ato	Matéria	Forma
Barro	X		X	
Imagem		X		X

### 3.6. Ato e seus diversos significados

Quando ouvimos a palavra *ato*, devemos ter em mente que, conforme a área ou a situação em que ela é utilizada, sua nomenclatura comporta mais de um sentido. Em um primeiro momento, temos o significado *stricto sensu*, material ou físico do termo. Depois, veremos que a nomenclatura *ato* comporta um outro sentido, o *lato sensu*, que interessa, este sim, à Ontologia.

Quando se fala em ato, precisamente no sentido estrito ou físico do termo, está aí embutido, impregnado o sentido de ação, mover, agir. Porém, físico ou material não deve ser entendido apenas no sentido de se ver ou se poder medir referido movimento, mas também no sentido do ato humano cometido ou ocorrido em sua mente, por exemplo. Nesse sentido, o ato se reveste, justamente, do que vem à nossa mente quando falamos, pensamos ou nos referimos ao verbo agir. Nesse sentido, explica Berti:

Esse termo tem dois significados: primeiro de ação, no sentido restrito e específico desta palavra, como operação que emana do homem ou de um poder específico dele. Dizemos, com efeito, “Ato voluntário”, “Ato responsável” ou “Ato do intelecto”, “Ato moral etc.; [...] (BERTI, 2012, p. 1013).

Ainda quanto ao termo em sentido estrito da palavra *ato*, urge afirmar que o mesmo, como já mencionado anteriormente, se limita não só às ações materiais ou físicas, mas, de modo mais limitado ainda, ao domínio humano, haja vista se restringir às atitudes humanas, ao que é humano. Em outras palavras, seja de ordem visível ou não, o ato sempre vai se referir, nesse

sentido, a alguma ação do homem, ligado ao ser homem. Podemos trazer alguns exemplos, como o ato de mover uma pedra, o ato de pensar, o ato de agir de modo voluntário, o ato praticado que se enquadra no rol do que seja moral etc.

Para não gerar confusões de interpretação, linguagem ou escrita, devemos esclarecer, pois, que dentro do sentido popular, material ou *stricto sensu* do termo *ato*, embora, nessa panorâmica analisada, seja sempre humano ou ligado à natureza humana, pode se dar de modo visível aos nossos sentidos externos (como puxar uma cadeira) ou não (o ato de imaginar).

#### **4. O SER COMO VERDADE**

Antes de estudarmos o ser na dimensão da verdade, é muito esclarecedor que tenhamos em mente as diferenças básicas entre ser e ente. Alguns ontologistas empregam referidos termos como sinônimos, de modo indiferente; outros não tem a preocupação de fazer a devida distinção, limitando-se a afirmar que não são a mesma coisa. Porém (e aqui estão os mais louváveis), alguns poucos dedicam seu tempo para diferenciá-los. Sabemos que o objeto da Ontologia é o estudo do ser. Contudo, não podemos descartar por completo algumas noções, pelo menos, do que seja ente. Enfim, o que é ser e o que é ente? quais as diferenças mais marcantes entre ambos?

Tudo o que vemos e sentimos pode constituir-se em um ente. É tudo aquilo que tem existência concreta e fenomênica. Uma pedra, um copo, uma massa de ar e outros inúmeros exemplos são o que a Ontologia chama de ente. Todas as coisas que são, ou seja, que existem são ente. Todos os elementos do cosmo, os vários componentes da existência são entes. Entre as várias características do ente está o fato de ser um este, um aquilo, isto ser, perfeitamente apontável e individualizável. Quando vemos e detectamos um objeto (no sentido de perceber o que seja aquele elemento do cosmo, com todas as suas características e finalidades), estamos diante de um ente.

O ente é aquele que é. Ao perguntarmos o que é aquilo? Aquilo é um cavalo. O que é isto aqui? Isto aqui é uma xícara. Esses são meus professores. Aqueles são os veículos. Sim, todos esses elementos são exemplos de ente. Ele tem perfeita individuação, seja um ente individual, seja um ente coletivo. Mas por qual motivo o ente tem uma perfeita individuação, de modo a não confundi-lo com outro? Simples, pelo fato de o ente ter como característica “é

assim”. Este ente é deste modo; aquele ente é daquela maneira; este ente tem essas características específicas; aquele ente tem aquelas outras e particulares descrições.

Ademais, o ente tem existência própria e fenomênica. Ele não é abstrato, não se limita ao imaginário haja vista ele existir de fato diante dos talentos dos sentidos. Pelo fato de existir, ser “existente”, o ente corporifica o ser, contém o ser. Quando perguntamos: o que existe? O que está ao meu redor? O que sinto? O que vejo? O que cheiro? Óbvio, só pode me rodear o que existe. Só pode haver algo a me cercar, aquilo que existe, em sentido fenomênico no sentido de estar e ser deste e ou daquele modo. Não que o ser não exista (pois sabemos que o ser existe), mas sua existência é diferente da existência do ente. Ambos, ser e ente existem, porém em dimensão diversa. O primeiro é possuído pelo segundo e este possui e participa daquele. O ente é concreto, possui o ser, é vivificado e é constituído do ser.

Na metafísica, ente é usado para designar todo gênero de realidade, isto é, todas as coisas que compõem o Universo, como, por exemplo, uma pedra, um elefante, um cachorro, uma flor, um homem, uma árvore. O ente é toda e qualquer coisa que possui ou participa do ser. Portanto, todas as coisas que são. O ser e o ente são termos distintos. E possuem significados específicos. O ente possui o ser, porém, não é o ser. O ser manifesta-se como uma propriedade constitutiva do ente, fazendo-o ser. Sem o ser, o ente não seria, decairia do nada e nem existiria ((ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 21).

Como podemos perceber, o ser existe, sim, mas de um modo diferente do ente. Ele existe em tudo e em todos. Ele apresenta-se como aquele que constitui e dá vida ao ente. Falando de ser e de ente, é como se falássemos da alma e de corpo, respectivamente. Tanto que se o ente fosse desprovido do ser, não existiria como tal, estaria fadado simplesmente a não ser. Decairia, não seria aquilo, aquele ou esse. Em suma, sem a “força” animadora do ser que dá vida ao ente e faz com que ele seja assim como é, o ente não seria nem estaria como o conhecemos pelos nossos sentidos. Ele simplesmente “não seria”. Portanto, o ser tem existência sim, mas abstrata e universal que manifesta-se como uma propriedade que constitui cada ente. Este, por sua vez, é individual, concreto, perfeitamente delimitável e que deve sua razão de ser ao ser, que habita em si e lhe anima.

Feitos esses breves esclarecimentos, fica mais compreensível analisar o ser em sua dimensão de Verdade. Aliás, este é um dos significados do objeto ontológico: o Ser como Verdade. Esse é um dos conceitos mais discutidos da história da humanidade. O que é a

verdade? Certamente cada ramo das ciências dará um conceito ou uma noção do que seja verdade. Assim não poderia ser diferente com a Ontologia. Como teremos a oportunidade de analisar, o ramo da Filosofia que estuda o ser em si mesmo adotará, de modo primaz, o critério da correspondência para verificar o ponto de vista do observador e a situação realmente apresentada pelo ente. Porém, quando se estuda o ser sob a dimensão da verdade, não se pode deixar de perceber o falso e o verdadeiro no que diz respeito ao ser composto, incomposto e não dividido pois é na análise de tais sujeitos que é possível perceber o ser como Verdade.

#### **4.1. Verdade ontológica**

O estudo do ser como verdade é imprescindível e impostergável na seara Ontológica. Afinal, o que é a verdade? Essa pergunta inquieta a humanidade desde sempre, até mesmo na era da justificativa mitológica, cujas bases da realidade eram oriundas das crenças do senso comum. Contudo, com o advento da justificativa racional, podemos considerar cinco critérios que poderão nos levar a um consenso acerca do que seja a verdade. Segundo Abbagnano (2018), são eles: o da correspondência, o da revelação, o de conformidade, o de coerência e o da utilidade.

Para a Ontologia, mais precisamente para se estudar o ser como verdade, o critério que melhor atende aos anseios e à natureza do objeto ontológico é o da correspondência. Este termo consiste em, como o próprio nome já sugere, estabelecer uma adequada correspondência entre o que realmente se apresenta aos olhos do observador e o que expressa a opinião do mesmo. Seu eu afirmo que este carro é azul e ele, de fato, o é, há, sim, correspondência entre aquilo que reside em meu campo subjetivo e o que há no mundo dos fatos. Assim, vemos que há uma correspondência. Esse critério de definição da verdade é o mais antigo, tendo sido, inclusive, já sugerido pelos pré-socráticos e explicitado expressamente por Platão.

Mas o que garante que os objetos com os quais lidamos são reais, ou melhor, verdadeiros? A aceitação de um mundo exterior não pode abdicar de uma teoria da correspondência da verdade, ou seja, de que nossos juízos acerca dos objetos podem estar em conformidade ou não com eles.

Em seu diálogo *Crátilo*, Platão considera *verdadeiro* o discurso que afirma como as coisas são real e precisamente, ao passo que, de modo contrário, falso é aquele que afirma, que diz, que descreve como as coisas não são.



Por sua vez, Aristóteles, no livro IV de sua *Metafísica*, explica que falso é tanto negar o afirmativo, negar o que é, como afirmar o que não é, portanto, é dizer positivamente acerca daquilo que é negativo.

Teoria	Verdadeiro	Falso
Múltipla	- é afirmar o que é; - é negar o que não é.	- é afirmar o que não é; - é negar o que é.

A partir dessas distinções, a verdade objetiva no fato de eu afirmar, por exemplo, que um carro “X” é bege, é o fato de ele ser efetivamente bege.

Segundo Aristóteles, há duas teses fundamentais sobre o critério da correspondência da Verdade, em primeiro lugar, que a verdade está no pensamento ou na linguagem, e não no *ser* ou na coisa. Em segundo, que a medida da verdade é o ser ou a coisa não o pensamento ou a linguagem. “De fato, não és branco por pensarmos que és branco, mas porque és branco, nós, que afirmamos isso, estamos na verdade”. (ARISTÓTELES, 1051b8-10).

É muito importante termos em mente que uma coisa é falar em referência à verdade e outra coisa é falar em medida da verdade. Pois, a verdade pode ser referida no âmbito da relatividade haja vista ela se encontrar tanto no pensamento como na linguagem. A verdade é o que eu “acho”, o que penso. Por isso diz-se que, neste ponto, a verdade é relativa, é subjetiva haja vista estar circunscrita ao meu ponto de vista. Meu pensamento ou minha linguagem podem, deste modo, afirmar algo que realmente o seja ou negar algo que de fato não o seja, contudo eles (pensamento e/ou linguagem) podem estar iludidos, enganados. Assim, a verdade pode estar limitada ao campo da subjetividade. Já a medida da verdade é o que existe no campo objetivo, a realidade exterior. Por exemplo, um carro “X” é bege, mas, por qualquer motivo, posso estar sendo levado a erro por meus sentidos a dizer que ele é branco. Aqui, a verdade é o carro ser branco (de acordo com minhas livres convicções), porém a medida da verdade é o fato deste mesmo veículo ser bege (realidade objetiva).

Para se falar de “medida da verdade” temos de considerar que o conteúdo ou o critério decisivo para estabelecimento da verdade é a medida da verdade, que é estabelecida, por sua vez, não mais pela linguagem nem pelo pensamento, mas sim pelo próprio ser ou pela própria coisa. Quem dirá o que é verdade ou falsidade não são minhas convicções racionais

(pensamento) ou expressivas (palavras), mas sim a realidade mesma da coisa ou do ser. Aqui é onde reside o interesse primaz da verdade para o “ser como verdade”.

#### 4.2. O que é ser como verdade

O ser como verdade é entendido como um produto do trabalho mental, resulta de uma operação da mente. Aristóteles chama isso de “afecção da mente”.

Em primeiro lugar, *o ser como verdade*, em Épsilon 4, é entendido como uma “afecção da mente”, que consiste na operação de juntar ou separar as noções de coisas que são realmente unidas ou realmente separadas: o verdadeiro é, com efeito, a afirmação de que é unido ou o ato de unir o que realmente é unido e a negação de que é unido ou o ato de separar o que realmente é separado. (REALE, 2014, vol.1, p. 78).

Fica claro que o ser como verdade parte do trabalho mental do ser humano, que deve estar atento à situação atual do “ser”. Estarei no campo verídico, logo estarei falando do ser como verdade, quando minha mente estiver operando no sentido de agregar, englobar peças ou atributos de um ente a este mesmo ente no qual estes e/ou aquelas já estão de modo objetivo e atrelado ao ser. Por exemplo, se afirmo que Sócrates é filósofo, estou me referindo ao ser (eis que verdadeiro), e não ao não ser (posto não ser falso), pois, realmente, é atributo universal e objetivo de Sócrates ser filósofo, isto é, o ser filósofo é ínsito a Sócrates.

De igual forma, se está no campo da verdade também quando se fala do ser como verdade, quando a mente trabalha no sentido de separar, esmiuçar, apartar peças ou atributos de um ente quando este e/ou aquelas já estão de modo objetivo e universal separados do ser. Por exemplo, se afirmo que Sócrates não é dentista, estou me referindo ao ser (eis que verdadeiro), e não ao não ser (posto ser falso), pois, realmente, é atributo universal e objetivo de Sócrates não ser dentista, isto é, o ser dentista não está ínsito e realmente unido a Sócrates.

Sobre o ser como acepção de uma verdade, a qual se inicia como uma afecção da mente, é interessante que saibamos que a verdade não depende de nossas convicções, haja vista tratar de uma relação necessária.

Assim, nós vemos que há uma combinação de duas situações (por exemplo, “Sócrates era filósofo” e “Sócrates era dentista”) com outras duas situações (por exemplo, “Sócrates não

era filósofo” e “Sócrates não era dentista”), as quais, somadas as ocorrências em suas conclusões, permitem formar uma potência de quatro elevado a dois.

Em primeiro lugar, atenha-se a um ser que está unido, a uma situação que está compactada ou aglomerada e a ela me refiro como ela realmente se encontra, ou seja, afirmo que esta mesma coisa está unida e ela está, objetiva e indiscutivelmente, unida. Aí, configurar-se-á a figura do ser, eis que verdadeiro. Ser como verdade que significa dizer que é o que é.

Também haverá *ser*, isto é, verdade, haja vista se enquadrar na seara da realidade quem nega (se referindo ao exemplo do conjunto unido acima) que algo está separado, pois negará uma situação inexistente. Eis a figura do ser, pois é verdade. O conjunto esmiuçado inexistente haja vista estar unido. É o Ser como Verdade uma vez que diz que não é o que não é. Assim, nesse caso de união, temos duas situações de ser como verdadeiro: primeiro, porque afirmo o que está unido (afirmo e confirmo uma situação existente, real). Segundo, porque nego o que inexistente (nego o que não há no plano concreto, isto é, um ser esquadrihado quando ele está, na realidade, compactado e aglomerado). Eis, portanto, dois casos em que o ser se apresenta como verdadeiro. Todas essas situações podem ser resumidas nas palavras do próprio filósofo:

Quanto ao ser como verdadeiro e ao não-ser como falso, devemos dizer que se referem à conjunção e à divisão de noções e ambos envolvem as duas partes da contradição. O verdadeiro é a afirmação do que é realmente unido e a negação do que é realmente separado; o falso é a contradição dessa afirmação e dessa negação. O modo pelo qual pensamos coisas unidas ou separadas, e unidas de modo a formar não uma simples sequência, mas algo verdadeiramente unitário, é uma questão decorrente da que estamos tratando. (ARISTÓTELES, 2012, p. 177).

### **4.3. Ente: compacto e não dividido**

Antes de adentrarmos mais profundamente em entes compostos ou termos diversos e entes incompostos, simples ou em essência é muito importante termos em mente que o ser consiste em ser um, um “indivíduo”, em ser unidade, ainda que seja constituído por partes. Perceba-se, desta feita, que quando se fala em *ser* estamos falando de um todo unido, estruturado e bem formado. Essa concepção nos dá a ideia de *ser* tem como caráter o aspecto de todo, de uma unidade, ou seja, o ser é uma totalidade unificada. Em sua estrutura “física” não se pode falar em ser dividido, despedaçado, esfatiado, como se se tratasse de um bolo fatiado.

Ora, o ser e o um são a mesma coisa e uma realidade única, enquanto se implicam reciprocamente um ao outro [...] ainda que não sejam passíveis de expressão com uma única noção. De fato, as expressões “homem” e “um homem” significam a mesma coisa, do mesmo modo que “homem” e “o homem”; e não ser diz nada de diferente quando se duplica a expressão “um homem” e “é um homem” (com efeito, é evidente que o ser do homem não se separa da unidade do homem nem na geração nem na corrupção e o mesmo também vale para o um). Por conseguinte, é evidente que o acréscimo, nesses casos, apenas repete a mesma coisa e que o um não é algo diferente além do ser. (REALE, 2015, vol.2, p.133;135)

Contudo, devemos nos precaver de interpretações ambíguas ou de conclusões que objetam a realidade ontológica. Quando dizemos que o ser é um conjunto integral e indivisível, não estamos comungando ou dando crédito à tese dos antigos que imaginaram e, assim ensinaram, um ser estático, imutável e uno estruturalmente falando.

Em que pese o ser, quando analisado isoladamente, isto é, em sua singularidade existencial, portando-se em sua unidade, será caracterizado por uma multiplicidade de significados ou elementos estruturais que destoam justamente do pensamento eleático do ser, no qual *ser* era visto em sua unicidade e imobilidade. Em outros termos, dizer que o ser é um todo compactado, singular e com existência integral e discriminada, não é equivalente à afirmação de que ele é uno, estático, imutável no tocante à sua constituição estrutural.

Talvez agora possamos entender melhor que, embora respeitando a multiplicidade da composição ou do significado plúrimo que o ser pode assumir, isto não nos impede de reconhecer a sua unidade em relação ao ente pois, em relação ao ente, como dissemos, o ser forma um todo coeso:

Numa palavra, o ser é uno e a unidade constitui a sua primeira propriedade transcendental, aquele que o ser possui em primeiro grau e que, por assim dizer, precede o seu agir, a sua processão nos entes. Esta propriedade da unidade comunica-a o ser ao ente, em que é ínsito, dando-lhe coesão e identidade e ao conjunto aberto dos entes em que procede, constituindo-o em totalidade ou universo. No primeiro caso, o ser é, em cada sujeito, o garante da sua indivisibilidade e identidade, não obstante a diversidade das ações e predicados, em que se diferencia e dispersa. Com efeito, o ser comunica a sua unidade ao ente, fazendo deste um ser, através de um poder de constituição não apenas circunscrito à existência, mas ainda extensivo à essência individuando a espécie na concretude inefável deste singular, que põe na existência (BLANC, 2011, p.46).

Como percebemos, o ser, em que pese ser portador de uma multiplicidade de significados (substância, verdade, acidente e potência e ato), tem uma existência indivisível e singular comunicada ao ente no qual se incorpora. Sim, o Ser é ele mesmo um, individual e transmite essa individualidade ao ente, no qual se manifesta e através do qual ganha “vida”. Foi visto acima que o ser, presente em cada ente, transmitirá esse aspecto de atributo distinguível, singular e indivisível.

Mas devemos considerar o uno por si e o uno por acidente. O uno por acidente, por sua vez, deve se comparado ora ao sujeito, ora a outro acidente. Por outro lado, quando se considera o uno por si, evidenciam-se os sentidos e os modos em que se está sendo tomado.

Tomás de Aquino também seguiu o sentido da interpretação aristotélica e doutrinária em geral. O Ser, sendo um termo portador de uma multiplicidade de significados (substância, potência e ato, verdadeiro e falso e acidente), tem garantida a transferência da unidade, indivisibilidade e singularidade para o ente ao qual se refere.

Portanto, diz que uno é por si e por acidente. Uno por acidente deve ser considerado primeiro nos termos singulares e isso em dois sentidos. Um sentido, enquanto acidente é comparado ao sujeito. Outro sentido, enquanto um acidente se compara com outro. E, em cada um desses casos, três coisas devem ser consideradas, a saber. Uma composta e duas simples...Depois, quando diz, “o uno por si”, expõe os sentidos de uno por si. E acerca disso faz duas coisas. Primeira, mostra em quais sentidos se diz uno. Segunda, de quais modos são ditos muitos. (TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 75-77).

Como já dito anteriormente, este é impassível de divisão, de partilha de seu todo e unidade. O ser é, pois, dinâmico, instável (diferente do ser platônico e eleata, que era estático, estável e imóvel), ao passo que o ente é uno, singular e indivisível.

#### **4.4. Entes compostos ou termos diversos**

O ser só subsiste no âmbito do pensamento, isto é, o ser como verdadeiro e o não ser como falso consiste na união ou separação operada pelo pensamento, ou seja, o pensamento une ou separa as categorias da substância (ARISTÓTELES, 2014).

Essa concepção mental, isto é, a primeira intuição do ente no pensamento, quer dizer que, embora não seja clara, o ente é primeiro apreendido pelo intelecto pois a imagem do ente em sua totalidade (com sua substância e todas as demais categorias) adentra na ação mental do

sujeito, quando é por este pensada e idealizada. Quando, assim, se separam, a título mental, os elementos formadores de um sujeito maior, estamos diante de um *não ser*. Separado, está voltado sempre ao não ser. Por outro lado, quando o pensamento une ou mantém unidas as unidades de um sujeito maior, estamos diante do *ser*.

Ora, se *verdadeiro* e *falso* implicam união (como as peças na engrenagem do relógio) e separação (como água e óleo que não se misturam) de entes compostos (de termos diversos), o mesmo, entretanto, não se dá com os entes incompostos, entes simples ou em essência (como o ouro puro). Em relação a estes, há verdade ou ignorância.

Estará na verdade quem considerar unidas as coisas que realmente são unidas e separadas as que realmente são separadas. Estará, porém, incorrendo em erro quem considerar as coisas contrárias ao que efetivamente são.

O conceito de verdade como correspondência é o mais antigo e divulgado...verdadeiro é o discurso que diz as coisas como são; falso é aquele que as diz como não são. Aristóteles dizia: Negar aquilo que é e afirmar aquilo que não é, é falso, enquanto afirmar o que é e negar o que não é, é a verdade. (ABBAGNANO, 2012, p.183).

Se uma coisa é sempre unida e impossível de separar e outra sempre separada e impossível de unir, a mesma opinião, portanto, o mesmo raciocínio será sempre verdadeiro ou sempre falso, conforme a opinião e a situação permanente.

Mas, se a coisa pode se encontrar em dois modos opostos (ora unida, ora separada), uma opinião pode ser verdadeira ou pode ser falsa, dependendo da situação passageira e momentânea em que se encontra essa coisa em questão.

A afirmação não é verdadeira ou falsa de acordo com uma opinião em particular, mas sim de acordo com a realidade objetiva. O gelo, por exemplo, não é gelado porque pensamos apenas que seja gelado, mas sim porque realmente é gelado.

#### **4.5. Entes compostos e incompostos**

O que caracteriza o composto, isto é, o que é, afinal, um composto? Em breves palavras, devemos considerar que algo é composto quando dele se pode falar em diferentes sentidos segundo dois aspectos distintos, quais sejam, unido ou combinado e, opostamente, separado ou dividido.

Não podemos dizer que o ente composto (aquele formado por diversos elementos mais simples e de diversa natureza) simplesmente se camufla ou engana seu observador passando de uma condição “A” para uma condição “B”. Na realidade, há dois vieses a serem seguidos pela composição ente (composto). Ele pode assumir uma condição isolada, tendo sua aparência ausência de composição constituída de diferentes e básicos elementos, bem como pode assumir uma condição congregada por múltiplos elementos simples, mas que formam uma unidade estrutural.

Quando um ente composto está unido, portanto, combinado, dizemos, pois, que se trata de “ser”. Ao contrário disso, quando nos encontramos diante de um ente composto, natural ou artificialmente separado, portanto, dividido, claro está que se trata de um “não-ser”.

Essa situação dupla, ínsita aos entes compostos, pode ser atestada por Aristóteles no Livro *Theta* da *Metafísica*. Assim, em outras palavras, afirma o estagirita que há entes que sempre são unidos, outros que são sempre separados e, por fim, outros que ora se apresentam sob a forma unida, ora sempre sob a forma desagregada. Assim, um livro está sempre unido. Ele não terá a mesma utilidade se destacarmos algumas de suas folhas. Por outro lado, o oxigênio, visto como um gás indispensável à sobrevivência humana, está sempre separado. Tanto que se o juntarmos com duas moléculas de hidrogênio, por exemplo, não mais servirá para a respiração humana. Por outro lado, as células, de um modo geral, podem estar ora isoladas (separadas), ora unidas a outras (formando um tecido).

Nesse caso, consoante algumas coisas se apresentem sempre combinadas, sem que possam ser separadas; enquanto ainda outras, por sua vez, são capazes ora de se combinar ora de ser separadas; então, visto isto, o *ser* será ser combinado e apenas um, enquanto o outro, a constituir o *não ser*, sê-lo-á sem que possa vez alguma ser combinado, embora sendo mais que um. (ARISTÓTELES, 2021, 1051a, 9-13).

Assim, fica claro que os entes compostos se revestem dessa característica, qual seja, a de poderem se apresentar de alternativos modos, sob diferentes óticas. Ora estes entes podem estar sob a forma unida, constituindo em termos ontológicos o “ser”, ora podem se apresentar de modo objetivo, universal e indubitável sob a forma dividida, tendo sua estrutura constituída de diversos fragmentos, diferentes entre si; eis a figura do “não-ser”.

A título de exemplo, podemos citar a condição, possivelmente plúrima ou unitária, do conjunto de átomos formadores da molécula de água. Estes átomos podem estar reunidos, formadores de um conjunto (da água), o que fará com que seja formada e seja existente a molécula de água. Aí está, na demonstração desse ente, a figura do “ser”. Em outras palavras,

se vislumbramos e nos referimos ao conjunto de átomos combinados, que estão, assim, formando uma molécula de água, estamos diante de “ser” e falando do “ser”; mas, se, por outro lado, nos referimos apenas, e tão somente, de modo isolado, separado e individualizado, aos diversos elementos (átomos de hidrogênio e de oxigênio) constituintes dessa mesma molécula, estaríamos então no campo do “não ser”. É isto que nos aponta Aristóteles: “O *ser* será ser combinado e apenas um, enquanto o outro, a constituir o *não ser*, sê-lo-á sem que possa vez alguma ser combinado, embora sendo mais que um”. (ARISTÓTELES, 2021, 1051a, 11-12).

Acerca dos entes compostos ainda é possível falar de “verdadeiro” e de “falso”. A volatilidade, como presença natural e perene em tais entes, possibilita ao sujeito chegar a dois tipos de conclusões: verdadeiras e/ou falsas. Em outros termos, as diferentes formas de se apresentarem os entes compostos dão a liberdade ao observador de emitir dois possíveis juízos, os quais podem ser ou não correspondentes à realidade objetiva e imparcial da atual situação em análise. Não é outro o esclarecimento que encontramos em *Theta* 10, quando Aristóteles afirma que:

No que diz respeito aos fatos contingentes, o mesmo há de por conseguinte valer, a saber, tanto a mesma opinião como a mesma asserção haverão de ser falsas e verdadeiras; sendo, além disso, possível que tal redunde poder ser num certo tempo correto ou errôneo noutro. (ARISTÓTELES, 2021, 1051a, 12-14)

Ainda sobre o exemplo da molécula da água, se existe uma molécula formada por três átomos (dois de oxigênio e um de hidrogênio) juntas entre si e perfeitamente dispostas a ponto de tal conjunção ter plenas e reais condições de formar a água, emitirá uma opinião verdadeira, isto é, um juízo coerente quem afirmar que aqueles elementos (átomos) estão unidos, combinados. Contudo, esse mesmo observador poderá emitir um juízo falso, incoerente com a realidade objetiva se emitir uma opinião no sentido de dizer que tais átomos estão separados ou divididos e não em unidade, como na verdade estão.

Por outro lado, se existe um conjunto disperso de três átomos (dois de oxigênio e um de hidrogênio) separados e dispersos a tal ponto que, dada essa situação atual, não tenham plenas e reais condições de formar a água, emitirá uma opinião verdadeira, isto é, um juízo coerente quem afirmar que aqueles elementos (átomos) estão separados, divididos. Contudo, esse mesmo observador poderá emitir um juízo falso, incoerente com a realidade objetiva se emitir uma opinião no sentido de dizer que tais átomos estão reunidos, combinados e dispostos de tal modo que sejam capazes de formar água.



Como se percebe, nos entes compostos, fala-se em verdade ou autenticidade quando o juízo, a opinião conclusiva é coerente com a situação real do ente (dividido ou combinado). Porém, fala-se em erro ou falsidade quando o juízo, a opinião conclusiva é incoerente com a situação real do ente (dividido ou combinado).

Assim, vista a coisa composta em seus limites conceituais e a ocorrência do “ser” e do “não ser” em seu campo de análise, além de tê-lo verificado sob a ótica das plausíveis opiniões ou juízos, sob seu restrito ângulo, é interessante e indispensável que se passe a partir de agora ao estudo do ente incomposto, bem como sua formação, seu conceito, os possíveis juízos e a existência do “ser” e do “não ser” em seu âmbito.

Em obediência ao princípio da simetria, temos entes cuja apresentação comporta apenas uma forma assumida. Ele não apresenta a alternativa de estar de um modo “A” ou de um modo “B”. Essa forma de ente (incomposto) deve estar sempre “unida” ou “sempre” separada, como afirma Aristóteles: “Consoante algumas coisas se apresentem sempre combinadas, sem que possam ser separadas; enquanto outras, por seu turno, se encontram sempre separadas, sem que se possam combinar”. (ARISTÓTELES, 2021, 1051a9).

Logo, como se depreende do texto, a situação de alguns entes é imodificável, sendo patente a impossibilidade de um *status* “A” para um outro “B”. Exemplos de entes sempre separados são o espermatozoide (que só permanece assim se estiver isolado) e o óvulo (que só permanece assim se estiver isolado). Quando o primeiro fecunda o segundo, não mais existe espermatozoide nem óvulo, mas sim um novo ser. Logo, só podemos pensar em espermatozoide e óvulo se vislumbrá-los, individualmente, de modo separado. Ao contrário, só é possível imaginar um embrião se se mentalizar a soma, a junção do gameta masculino com o gameta feminino. Portanto, no primeiro caso, o ente (os gametas) está sempre separado. No segundo caso, o ente (o embrião) está sempre acoplado, combinado.

Mas onde estão o “ser” e o “verdadeiro” nos entes incompostos? Ser e verdadeiro dizem respeito ao fato de se enunciar que algo está desse modo e que esse algo só existe realmente, desse único modo. Nos entes incompostos não há que se falar em erro ou falsidade, mas sim em ignorância. Isto porque o “não ser” e o “falso” consistem no fato de se enunciar equivocadamente algo que só existe de um único modo pois, levado pelo desconhecimento acerca da situação real e objetiva, cai-se na ignorância e afirma-se que o ente está de um modo diferente da que havia sido corretamente apresentada. Um exemplo de ignorância no caso de entes incompostos seria afirmar que a planta produz seu próprio alimento por outro meio, usando somente sal em suas raízes, por exemplo. Essa ignorância não é semelhante à cegueira, pois esta é a absoluta ausência da faculdade de pensar.

Não há falsidade/erro quanto aos imóveis com relação ao tempo, mas sim pode haver ignorância, como por exemplo imaginar a terra diferente da forma redonda com o passar do tempo; imaginar que o ângulo de um triângulo poderá ser diferente de da soma de dois ângulos retos com o passar do tempo.

Em suma, como visto, em termos de entes incompostos, a opinião do observador será “sempre verdadeira” ou “sempre ignorante”, como explica Aristóteles:

Ainda que, quanto àquelas coisas que se encontram impossibilitadas de ser uma outra, as opiniões não serão obviamente ora verdadeiras numa ocasião; ora falsas, noutra; é que, quanto às opiniões, são elas sempre verdadeiras ou sempre falsas. (ARISTÓTELES, 2021, 1051a, 16-18):

## 5. O SER NA DIMENSÃO DE SUBSTÂNCIA

Muito se tem questionado: o que é o ser enquanto ser? como se estuda o ser enquanto ser? como vimos nas páginas iniciais deste singelo trabalho, vimos que quando se analisa o ser enquanto o ser mesmo, deve-se ter em mente que o objeto de estudo da Ontologia tem estrutura plural, ou seja, o ser é portador de uma multiplicidade de significados. Como já tivemos a oportunidade de perceber, o ser, ao contrário da doutrina Ontológica eleata, o ser ora se apresenta como o significado de substância, ora como acidente, ora como verdade, ora como potência e ato. Mas de todas elas há aquela que predomina sobre as demais, isto é, aquela que, além de ter o caráter de autônomo, é a primeira que existe no ser, confundindo até mesmo sua origem com a origem do ser. É a substância. É assim que nos ensina Paul Ricoeur:

A ciência das primeiras causas é a ciência do ser enquanto ser enquanto ser, mas o ser enquanto ser é apenas um termo vazio, caso se queira tratá-lo como um gênero e sua significação repartir-se de acordo com as categorias; com isso o objeto da metafísica desaparece? NÃO, se na série das acepções do ser houver um que domina e à qual todas as outras remetem, de acordo com uma relação de homonímia por analogia (kath'hén). (RICOEUR, 2019, p. 205)

Assim, como Ricoeur mesmo afirma, a substância é uma acepção do ser que domina, que prevalece sobre todas as demais, isto é, tem supremacia sobre as categorias do acidente, sobre o ser como verdade e sobre o ser como potência e ato. Logo, o ser enquanto ser de modo algum traduz-se em um termo vazio, sem sentido, sem significado existencial, haja vista,

devendo o mesmo ser estudado sob diversos ângulos, deve-se dar atenção especial à acepção que domina as demais: a substância. Assim, veremos com maior riqueza de detalhes, a seguir, que a importância da substância (primeira das categorias, ontológica e cronologicamente) se deve ao fato de que a ontologia aristotélica tem como base a *ousia*, cuja origem confunde-se com a própria existência do ser e cuja prevalência a leva a ter o poder de auto subsistência em relação aos demais significados do ser.

A existência do ser se deve ao existir da substância. Se existiu esta, fatalmente ocorrerá aquela e vice versa; ao contrário, aniquilada a *ousia*, automaticamente terá cabo a existência do ser e vice versa. Em outras palavras, quando alguém pergunta quando se inicia a existência (de algo, do ser) a resposta a ser dada deve consistir em afirmar que se inicia quando tem origem a substância deste mesmo ser. Outra não é a lição de Étienne Gilson:

Definir a substância como o *proprium susceptivum ejus quod est esse* (próprio suscetível daquilo que é o ser), ou ainda dizer que *substantia completa est susceptivum ipsius esse* (a substância completa é suscetível do próprio ser), é, inicialmente, afirmar a suficiência do ser substancial como tal, no plano que lhe é próprio e no qual ele realiza uma função que apenas ele é capaz de realizar. A substância, dizíamos, é “aquilo que” existe, e ela é um *id quod est* (aquilo que é) em virtude de sua forma. (GILSON, 2016, p. 121-122)

Se alguém perguntar: o que é a substância, sob a ótica ontológica peripatética? É aquilo de que é suscetível o ser; é aquilo que é próprio do ser. Falar de origem do ser, indagar acerca da gênese do objeto da Ontologia, seria o mesmo que perguntar qual a primeira categoria; equivale a falar de origem da existência da *ousia*. Falar de categoria substancial é o mesmo que dizer que só ela é capaz de existir por si, de modo autônomo; só ela é capaz de apontar para o ente e dizer com extrema convicção que *este é, aquilo é*. Assim, é de fundamental importância para o ontologista e estudiosos dessa área reconhecer que a substância deve ser vista sob duas óticas, o elemento que dá origem ao ser e a única categoria que é auto subsistente.

### **5.1. *Ousia*: auto - subsistente e causa da substância**

A primeira teorização da *ousia*, no sentido de substância, aparece no pequeno tratado das *Categorias* de Aristóteles. Antes de empreender uma definição de substância, Aristóteles procura assegurar a condição de existente da substância a partir dos vários modos em que é

possível falar sobre o ser. Somente na Metafísica, especialmente no livro Z, o autor irá aprofundar as diversas opiniões desde os antigos no sentido de identificar e distinguir a *ousia* como um existente privilegiado e, nessa medida, tomado como uma categoria primeira.

O que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: “que é o ser”, equivale a este: “que é a substância” (e alguns dizem que a substância é única, outros, ao contrário, que são muitas e, dentre estes, alguns sustentam que são em número finito, outros em número infinito); por isso também nós devemos examinar principalmente, fundamentalmente e, por assim dizer, exclusivamente, o que é o ser entendido neste significado (ARISTÓTELES, ZETA, 1, 1028b 2-8).

O estagirita pergunta o que é o ser. Em outras traduções pergunta o que é o ente. Aristóteles quer saber o que é *ousia*...trocando em miúdos, quais entes são *ousia*, ou seja, quais entes possuem *ousia*. Quem tem ou quem é *ousia*? Afirma, ainda, em Z 1, 1028b 4-7, que há diversificadas opiniões acerca de quem deve ser chamada de *ousia*. Não há um consenso entre os estudiosos sobre onde está a *ousia*. Quais entes portam a *ousia*? Onde está a *ousia*? Quantos entes são *ousia*? Só um, mais de um ou vários? Há diversas conclusões. Uns dizem que a substância é (a *ousia*) somente uma; outros dizem que é mais de uma, outros afirmam que a substância é em número limitado, outros, ademais, defendem um número ilimitado de substância.

O primeiro ponto dessa questão preliminar é saber, em suma, onde está a substância. Em que ser(es) está a *ousia*? Quem tem substância? Em que entes posso encontrar a substância? Como já dito antes, as opiniões divergem. Diga-se, de antemão, que no finalzinho do capítulo 1 de Z, Aristóteles afirma que a natureza do ser será estudado tendo como base fundamental sua primaz e permanente categoria, qual seja, a substância<sup>20</sup>. Com isso, o *Ser* na Ontologia peripatética terá como base em seus estudos a substância. Por isso a primeira pergunta: onde está a substância?

A resposta à questão “onde está a substância” podemos encontrar na seguinte passagem, como se pode perceber:

Com efeito, considera-se que a substância se encontra de modo mais evidente nos corpos; havendo, por esse motivo, de se denominar os animais e as plantas,

---

<sup>20</sup> Cf. Z 1, 1028b 7.

assim como as suas respectivas partes, como substâncias, ou então corpos naturais, tais quais o são o fogo, o ar, a terra, e demais, assim como todas as coisas a constituírem partes destes ou relativas à sua totalidade; sendo este precisamente o caso do firmamento à nossa volta, assim como das suas respectivas partes, a saber, as estrelas, a Lua e o Sol. Assim sendo, deveremos verificar se serão efetivamente estas as únicas substâncias, se serão estas e as demais, se apenas algumas destas ou algumas entre as demais (ARISTÓTELES, Z 2, 1028b 8-14).

Vimos que em Z 1, Aristóteles pergunta onde está a substância, dando até mesmo diversas opiniões acerca das respectivas respostas. Já aqui, em Z 2, 1028b 8-14, como pudemos ler, ele exemplifica alguns entes onde está a substância. Mas não fecha a questão, isto é, não se dá por satisfeito com esse rol exemplificativo: animais, plantas, corpos, fogo, ar, terra, estrela, sol, lua, suas partes ou algo ligado a eles. Por isso, ele diz que se deve verificar se somente estas são as únicas substâncias; ou se são estas e as demais; ou se são apenas algumas destas ou algumas entre as demais, além dessas já citadas.

O segundo ponto que preocupa o estagirita é saber quais são os critérios que permitem concluir o que é *ousia*. Quais são os elementos que permitem concluir que isto ou aquilo é ou não é *ousia*? O que é necessário estar presente para que essa categoria seja caracterizada como *ousia*? Qual situação faz com que uma categoria seja satisfatoriamente substância, em obediência às exigências da Ontologia de Aristóteles?

Por outro lado, agora levando para o lado negativo da exigência, o que impede que determinada categoria seja corretamente chamada de substância? O que não pode haver, no caso concreto, para que em determinada situação possamos chamar, de modo aceitável do ponto de vista ontológico, uma estrutura do ser de substância?

Aristóteles emprega o termo *ousia* em dos sentidos: num primeiro sentido, a *ousia* é aplicada no sentido de que subsiste por si mesma. A substância é a única categoria autônoma, que subsiste por si, independentemente de todo e qualquer outro elemento. Em outras palavras, podemos afirmar que quando nos referimos a este termo (substância), estamos nos referindo à única estrutura que não precisa de uma outra categoria daquela tabela aristotélica para “ser”, para “estar”, para “persistir”.

Quando pensamos em “ousia” no sentido de auto subsistente, podemos nos lembrar de uma árvore sem um galho ou sem uma folha. Pensemos na árvore como sendo a substância e no galho ou na folha como sendo outras categorias da tabela do estagirita como, por exemplo, quantidade, qualidade ou lugar. Quando separamos este (galho, por exemplo) daquela (planta),

sabemos perfeitamente que não haverá qualquer prejuízo funcional para a árvore. Ela continuará sendo planta e, embora sofra uma pequena modificação em sua estrutura, não passará a funcionar melhor ou pior sem aquele galho que fora cortado. A planta é auto subsistente, ela sobrevive sem uma folha, sem um galho ou sem um pedaço da raiz que seja, eventualmente, decepado.

Saindo do campo natural e entrando na seara ontológica, vemos que o mesmo acontece com a substância. Sem a categoria “ter”, “agir”, “jazer” e outras, a categoria “substância” persiste sem qualquer prejuízo para sua existência. Ela existe *de per si*. É auto subsistente. Confira-se:

Quando se diz que Sócrates é uma *ousia*, ou que corpos são *ousiai* (por oposição às propriedades das demais categorias, que estão neles inerentes), o que se quer dizer é e que as entidades designadas como “*ousia*” são, de um modo ou de outro, auto - subsistentes, e, como nosso exemplo já sugere, essa designação se aplica igualmente bem a indivíduos (como Sócrates) e a classes de indivíduos (corpos). Sócrates, por exemplo, tem certas características de ser auto subsistente, a qual não se pode atribuir à propriedade de ser branco ou de estar sentado. (ANGIONI, 2008, p. 23-24)<sup>21</sup>

Ressalte-se que essa autossubsistência da *ousia* se aplica tanto quando nos referimos a indivíduos (como no exemplo acima de Sócrates, dado acima pelo ontologista), como também quando nos referimos a corpos (um braço de Sócrates, por exemplo), ou seja, quando pensamos em “ser” no sentido de parte de um todo, isto é, parte do indivíduo.

E essa autossubsistência da substância é geral, isto é, comum a todos os seres. Essa característica da *ousia* já é intuitivamente clara e comum a todos os entes que têm *ousia*, ao contrário das demais categorias. Ora, todos os seres possuem, de maneira comum, a categoria substância, contudo não posso dizer que todos possuem uma determinada categoria. Este carro é azul, mas aquele pode ser branco, por exemplo.

Nesse sentido, a *ousia* é tão comum ao ente que está até mesmo nos seres supralunares, nos seres suprassensíveis, inteligíveis e em Deus, por exemplo. Contudo, nesse caso, é uma substância que não segue as regras do mundo sensível, como potência e ato, perecimento, devir e movimento.

Portanto, Aristóteles se refere ao termo *ousia*, em primeiro plano, no sentido de ela ser auto subsistente. Não depende das demais categorias ou qualquer outra situação para existir,

---

<sup>21</sup> Cf. ANGIONI, 2008, ensina em sua obra *As noções Aristotélicas de Substância e Essência*.

ao contrário destas, e está de modo comum em todos os seres individuais e até mesmo em corpos.

Em outro sentido, o mais famoso discípulo de Platão emprega o termo *ousia* no sentido de **causa** do ser. Por qual motivo o ser existe? O que dá sentido ao existir do ser? O que faz algo ser aquilo que realmente é? O que é típico a um determinado ser? O que faz uma cadeira ser uma cadeira, ou seja, o que ela tem que só ela tem e faz com que ela seja uma cadeira? Da mesma maneira em relação ao homem: o que faz o ser humano ser humano, tendo ele algo que nenhum outro ser possui?

A resposta a essas várias e outras semelhantes questões é *ousia*. É esta que imprime um caráter específico e existencial ao ser. Determinado ente (na verdade, todos os entes) existe pelo ato de possuir uma *ousia*. Sua *ousia*. Isto implica em afirmar que a *ousia* é a causa do ser. Este existe porque tem esse elemento, que é auto subsistente, como já visto, e independe em absoluto das demais categorias as quais, ao contrário dela (substância), podem variar de um modo ou de outro.

Como por exemplo, quando digo que a alma é a *ousia* do animal e que a alma nutritiva é a *ousia* da planta<sup>22</sup>, significa que o que dá razão à existência do animal é essa *ousia*. Esta é a causa do existir e de dar continuidade ao ser “animal”. No outro caso, quando me refiro à alma nutritiva que se constitui em substância da planta, estou afirmando que a causa da existência dessa planta é sua *ousia*, que, neste caso, é a alma nutritiva.

Ora, um sentido, o que foi estudado anteriormente, é falarmos de *ousia* como algo auto subsistente (pois a substância dá independência e autossubsistência à coisa), que dá vida própria ao ente. Outro sentido (este segundo e último analisado) é nos referirmos à *ousia* como algo que, muito antes de falarmos de autossubsistência, dá causa, origem ao ser. O ente existe porque algo lhe deu causa. E este algo é a *ousia*. Vejamos as palavras do estagirita no capítulo VIII do livro Delta, onde, após ele narrar quais são os entes que são substância, isto é, onde localiza-se a *ousia*, afirma que esta mesma substância é a causa do ser, lembrando que Aristóteles se refere tanto ao ser com a suas partes:

Substância refere-se aos corpos simples, como sucede com a terra, o fogo, a água e semelhantes; como também aos corpos, na generalidade, e às coisas, animais ou divinas, incluídas as respectivas partes que os compõem. Todos

---

<sup>22</sup> Exemplos dados por ANGIONI, 2006, p. 39.

eles são justamente denominados substância, em virtude de não serem predicados por nada que lhes seja subjacente ainda que as demais coisas sejam por estes predicadas. Num outro sentido, seja qual for aquela coisa imanente em tais coisas, uma vez que não são predicadas segundo um substrato, será ela a sua causa de ser, tal como sucede com a alma, a ser justamente a causa de ser do animal (Aristóteles, *Metafísica*, Livro V, 1017b, 10-18).

Vejamos que na segunda parte do excerto acima, Aristóteles especifica e faz referência expressa à *ousia* (substância) como sendo a causa do ser. É exatamente a substância, pois, que confere existência ao ente. Logo, caso a substância deixe de existir, ontologicamente será muito difícil falar em determinado ente já que sua causa existencial, qual seja a *ousia*, cessou. Vejamos o comentário de Angioni a respeito da *ousia* como sendo a razão do existir do ser na ontologia peripatética:

Quando se diz que a alma é a *ousia do animal*, o que se quer dizer é que a alma é o tipo de causa que faz o animal ter as propriedades relevantes que o caracterizam com tal, e não se considera se a alma é auto subsistente ou não. De modo similar, quando se procura uma definição da *ousia da tragédia* (Poética 1449b 22-24), procura-se a causa (a propriedade essencial mais básica) pela qual se podem explicar as características relevantes da tragédia, e é óbvio que não se pressupõe que tal causa seja uma entidade auto - subsistente no mesmo sentido em Sócrates é uma entidade desse tipo (ANGIONI, 2008, p. 24).

Como visto, podemos perceber que são duas situações completamente diferentes: uma é usar o termo *ousia* no sentido de auto subsistente. Outro sentido é usar o referido termo como sendo a causa do ser e que não se confunde com aquele primeiro sentido utilizado pelo estagirita. Dizer que a substância é a causa do ser (*ousia* no segundo sentido), significa perguntar-se pela propriedade essencial e mais básica possível do ente. É narrar o tipo de causa que faz determinado ente ter as propriedades relevantes que o caracterizam com tal; é aquela causa existencial que só ele tem e mais ninguém, fazendo-o ser o que só ele é.

Passemos, pois, ao predicado primeiro, à única categoria absolutamente independente e primaz do ser: a substância ou *ousia*. De certo modo, podemos dizer que a ontologia aristotélica se traduz pela noção de *ousia*. Sim, a importância capital no ente analisado pelo estagirita reside na existência da *substância*. Nesse sentido, a essência, o significado basilar do ser é o que dá sentido à sua existência, pois é a partir do advento desse elemento primordial e agregador das demais categorias que tem início a *coisa*, o ente. Há um princípio geral que afirma que o



secundário sucumbe com o principal, haja vista a existência daquele estar condicionada impreterivelmente a deste. Por isso, e nesse sentido, afirma REALE:

Portanto, o centro unificador dos significados do ser é a substância. A unidade dos vários significados do ser deriva do fato de que eles implicam uma referência estrutural à substância. De tudo isso fica claro que a ontologia aristotélica deverá distinguir e explicitar os vários significados do ser; mas ela não se reduzirá à mera fenomenologia ou descrição fenomenológica dos vários significados do ser, justamente em virtude da estrutura de referência a uma unidade, própria do ser. Portanto, os vários significados que o ser pode assumir implicam uma referência fundamental à substância: excluindo a substância se excluiriam, *eo ipso*, todos os significados do ser. Assim, fica claro que a ontologia aristotélica deverá, fundamentalmente, centrar-se sobre a substância, que é o princípio relativamente ao qual todos os outros significados subsistem (REALE, 2014, vol.1, p. 65).

Como podemos ver, o centro que atrai e unifica todas as categorias em um só polo, de modo que se mantenha a unidade coesa do ente, é a *substância*. Todos os predicados estão voltados para esse referencial, que os abraça e os reúne em uma estrutura geral e organizada, concretizando a estrutura extensiva do ente. E essa relação não é apenas de referência ou direcionamento, mas também de condicionamento existencial. Em outras palavras, desaparecendo a categoria primeira, fatalmente desapareceriam as demais estruturas componentes da tabela das categorias elaborada por Aristóteles. Ora, desaparecendo o *homem* (substância) que sofria de uma certa enfermidade (*padecer*, que está na sexta colocação da tabela), impreterivelmente sucumbirá esta sexta categoria, este acidente.

Das categorias do ser, o único que tem existência autônoma e separada é a substância. Assim nos recorda o artigo científico de Medeiros (2019, p. 319): “No início do Livro Z da *Metafísica* Aristóteles pontua: [...] o que é primeiramente, o que não é em algum aspecto, mas simplesmente, será a substância...em todos eles, é primeira a substância. De fato, nenhuma das outras categorias é capaz de existência separada, mas somente ela”.

O destino fatal de referida estrutura accidental se dá, conforme frisado anteriormente, em virtude da dependência existencial do periférico (2ª à 10ª posições da tabela) em relação ao centro (1ª posição da tabela). O fim do acidente em decorrência do aniquilamento do elemento primaz, mais do que inevitável, é automático. Sim, pragmaticamente falando, o desaparecimento do *ter* se dá *ipso facto* com a fatalidade da existência de seu possuidor. Ora,

morrendo o homem, desaparece automaticamente sua posse ou, no linguajar da tabela do mais ilustre aluno de Platão, desaparece, sem qualquer necessidade de providência complementar, o 9º elemento categorial.

Mas, certos da soberania e do referencial existencial do elemento basilar ontológico em relação aos demais componentes da tabela de predicados, resta esclarecer quem levaria a vitória em uma eventual eleição ao posto de essência, a esse *status* tão primaz e centralizador, que é a substância: a matéria, a forma ou o sínolo (o composto de matéria e de forma)? Em verdade, essa eleição seria conquistada simultaneamente pela matéria-forma. Só a matéria existe, sabemos, porém não dá a estrutura existencial possível, suficiente e necessária ao ente, à coisa. Por outro lado, somente a forma não seria capaz de dar vida a uma matéria em caos, informe, desordenada. Desta feita, somente o composto indissociável entre a massa e os contornos ideais da estátua, por exemplo, isto é, entre a matéria e a forma, seria suficiente para herdar o *status* de substância. Logo, dentre os três candidatos, o crédito está com quem afirma que é o sínolo, correta e ontologicamente falando, portanto, é o composto (sínolo) matéria/forma.

## **5.2. Ousia e sua multiplicidade genérica**

Quantos tipos de substâncias existem? Há uma unidade ou uma pluralidade de gêneros de *ousia*? Que substâncias existem? Só há substâncias físicas, palpáveis? Só há substâncias sobrenaturais ou metafísicas? Ou há substâncias ora metafísicas, ora sensíveis? Pensemos. Na vida, para onde quer que olhemos há, na verdade, “tipos”, gêneros. Nessa organização, onde se analisa a pureza, o poder, a primazia, enfim, qualquer critério que se queira utilizar, é possível perceber como, onde ou em que estado se apresenta uma figura, sob certo critério, cujo estudo se deseje proceder.

Qual o tipo desse feijão? Qual o gênero desse computador? Qual seu tipo de música preferido? Que tipo ou gênero de roupas fulano vende? Enfim, podemos perceber que a multiplicidade tipológica ou de diversidade de gênero ocupa nosso cotidiano e nosso gosto desde nossa mais tenra idade e muitas vezes nem percebemos referida variedade.

Com o núcleo central ontológico não poderia ser diferente. Assim, a substância é portadora de uma multiplicidade de gêneros que a impele a se apresentar sob diversas formas e em plúrimos prismas. Tal assertiva implica dizer que é possível, sim, falar em uma ordem organizacional entre os plúrimos gêneros substanciais. Vejamos. Aqui, vem à baila saber os três gêneros de substâncias existentes. E Aristóteles se preocupou, sim, em apresentar a ordem em que se figuram as substâncias, demonstrando, assim, que há mais de um gênero de substância.

Aristóteles, no livro 12 de sua *Metafísica*, nos convida a buscar os princípios da substância e depois informa que as substâncias são três: “No primeiro capítulo, Aristóteles diz: ‘busquemos os princípios da substância’ (1069 a 19), mas, em seguida, acrescenta abaixo: ‘as substâncias são três’ (1069 a 30)”. (Aristóteles apud Berti, 2012, p. 143).

Com uma referência mais precisa, quando Aristóteles se refere a “substâncias”, está, sem sombra de dúvida, se referindo aos gêneros da substância:

Aqui, “as substâncias” quer dizer os gêneros de substância, os tipos de substância, que são em primeiro lugar as substâncias móveis e corruptíveis, isto é, os corpos terrestres, plantas e animais; depois as substâncias móveis e eternas, isto é, não corruptíveis, são os corpos celestes: o sol, a lua, as estrelas, os astros, que são móveis, porque os gregos, bem como todos até o século XIX, acreditavam que a terra estivesse parada e que os astros girassem todos ao seu redor. Os astros são móveis, mas eternos, isto é, não corruptíveis; ninguém jamais viu apagam-se o sol, a lua ou as estrelas. Por fim, diz o primeiro capítulo de *Lambda*, há o terceiro gênero de substância: as substâncias eternas e imóveis, mas disso é preciso demonstrar a existência (BERTI, 2012, p.143).

Desta feita, havendo três gêneros de substâncias, essa tipologia segue os critérios da corruptibilidade e da sensibilidade da matéria da qual cada grupo de gênero de substância é formado. Isto posto, há três gêneros de substâncias, postos na seguinte hierarquia: A) as substâncias sensíveis corruptíveis, como, por exemplo, a madeira e os frutos; B) as substâncias sensíveis incorruptíveis, como, por exemplo, os céus, os planetas e as estrelas; C) a substância imóvel eterna, chamada Deus, que é a causa (de tudo) sem causa, também chamada de substância suprassensível. Vejamos, ainda que brevemente, cada uma delas.

As substâncias sensíveis corruptíveis são compostas por aquelas que seguem um ciclo natural de existência. Esse ciclo, de modo genérico, é conhecido de todos nós e envolve o nascimento, o crescimento, a maturidade, o declínio e, como fase final de encerramento desta sobrevivência, sua extinção ou, numa linguagem indesejada, mas popular, morte. Basta ver o que acontece por exemplo, com uma árvore ou um carro. Sim, são exatamente as coisas presentes e submetidas ao plano sublunar, ao mundo sensível ou, como se expressam os platônicos, ao mundo copiado.

A substância sensível corruptível está submetida a todos os tipos de mudança, justamente porque a matéria de que é constituída inclui a possibilidade de todos os contrários; por isso as coisas desse mundo (sublunar), além de mover-se,

estão sujeitas a aumentos e diminuições, a alterações, à geração e à corrupção. (REALE, 2014, vol.1, p. 112).

Percebemos, logo de saída, que o gênero primeiro, isto é, das substâncias sensíveis corruptíveis se distinguem da segunda classe de gênero de substâncias em dois pontos. Em primeiro lugar, no que diz respeito à corruptibilidade, ou seja ao fato de “morrer”, “sumir”. É de saber de todos que um fruto, por exemplo, nasce, amadurece e depois se corrompe (desaparece) e que o mesmo vale para um pedaço de tijolo, para um veículo ou animal.

Além da corruptibilidade, outra peculiaridade reside nas substâncias do primeiro gênero: a possibilidade de mudança, em obediência ao princípio da alterabilidade. Nos exemplos dados há pouco, sabemos que é plenamente possível (e muitas vezes ocorre) não a corrupção em seu formato integral e irreversível, mas apenas sua mudança, a alteração, seja em sua composição externa ou em sua complexa estrutura formativa e interior. Desta feita, é plenamente mutável um fruto, um veículo, um pedaço de tijolo ou um animal, seja por forças externas ou próprias.

Mas, em suma, por qual motivo ocorre a mutabilidade ou perecimento da substância sensível corruptível, como, por exemplo, no caso de uma fruta, de um pedaço de papelão, de um pedaço de madeira ou de um veículo? O fato é que esses bens (e todos os sensíveis corruptíveis) estão ora em potência, ora em ato. As substâncias dotadas, simultaneamente, de sensibilidade e corruptibilidade, ao contrário das sensíveis incorruptíveis, nem sempre são em Ato. Podem ou não estar nessa situação posterior. Tal variação de condição (Potência-Ato) permite que tais coisas se movimentem de modo a experimentar situações contrárias, opostas, como o antes e depois, qualidade X e qualidade Y, e assim por diante. Seu movimento permite, desse modo, experimentar, na prática, os efeitos da lei dos contrários.

A possibilidade de estar, sucessivamente, em Potência e em Ato, permite que os bens sensíveis corruptíveis, além de perecerem, como já dito, sejam dotados de contrários, no sentido de serem passíveis de alteração, aumento, diminuição, geração e corrupção.

A substância sensível corruptível está submetida a todos os tipos de mudança, justamente porque a matéria de que é constituída inclui a possibilidade de todos os contrários: por isso as coisas desse mundo (sublunar), além de mover-se, estão sujeitas a aumentos e diminuições, a alterações, à geração e à corrupção”. (REALE, 2014, vol.1, p. 112).

Em suma, caracterizam as substâncias do primeiro gênero a corruptibilidade e a alterabilidade delas, conforme visto.

Em relação ao segundo grupo dos gêneros substanciais, temos as substâncias sensíveis incorruptíveis, que são compostas por aquelas que não seguem um ciclo natural de existência. Esse ciclo, de modo genérico, é formado por entes que são conhecidos de todos nós como eternos e imortais, desprovidos de uma fase final de encerramento de sobrevivência, sem extinção, contudo, sem possibilidade de toque, visão ou audição, isto é, insensíveis. Sim, são sensíveis, entretanto incorruptíveis. Basta ver o que acontece com, por exemplo, um planeta, com uma estrela, com o sol, com os astros, enfim, com os demais elementos celestiais. Sim, são exatamente as coisas presentes e submetidas ao plano sublunar (o que abrange, evidentemente, o plano do universo celestial), ao mundo sensível, contudo não suscetível de perecimento, de fim, de alteração corruptiva.

De modo concreto, vemos o sol, nós o alcançamos com a nossa visão, logo é uma substância sensível. Porém, não se corrompe. Não tem fim, não encerra um ciclo vital, ao contrário dos bens corruptíveis. É, em suma, incorruptível. Sim, o sol e os demais astros são sensíveis e incorruptíveis, enquadrando-se, logo, na segunda categoria de gêneros da ousia.

Essas substâncias “sensíveis”, mas “incorruptíveis” são os céus, os planetas e as estrelas que, segundo Aristóteles, são incorruptíveis porque feitos de matéria incorruptível (éter, quinta essência), capaz unicamente de mudança ou movimento local e, portanto, não passível de alteração, nem de aumento ou diminuição e, menos ainda, de geração e corrupção...Por isso, o sol, os astros e todo o céu são sempre em ato: e não se deve temer que eles em certo momento se detenham, como temem os físicos. Eles também não se cansam de cumprir seu curso, porque seu movimento não é, como o das coisas corruptíveis, ligado com a potência dos contrários, o que tornaria fatigante a continuidade do movimento. E a causa desta fadiga está no fato de que a substância das coisas corruptíveis é matéria e potência e não ato. (REALE, 2014, vol.1, p. 111-112).

Percebemos, então, que este gênero, isto é, o das substâncias sensíveis incorruptíveis se distinguem da primeira classe de gênero de substâncias em dois pontos. Em primeiro lugar, no que diz respeito à corruptibilidade, ou seja, ao fato de não “morrer”, de não “perecer”. Aristóteles considerava, como muitos entre os antigos, que as estrelas, por exemplo, não têm as características do ciclo vital dos bens corruptíveis, pois não nascem, não amadurecem nem se corrompem (não desaparecem) e que o mesmo vale para o sol, para a lua ou um outro astro.

Em síntese, não podemos aplicar ao ciclo das substâncias sensíveis incorruptíveis a mesma noção que temos e que aplicamos aos bens corruptíveis, haja vista serem aplicados

apenas a estes os atributos e destinos da geração, amadurecimento e corrupção. Embora sejam sensíveis, são incorruptíveis.

Além da incorruptibilidade, outra peculiaridade reside nas substâncias do gênero: a impossibilidade de mudança, com inaplicabilidade à obediência ao princípio da alterabilidade. Nos exemplos dados há pouco, sabemos que é plenamente possível (e muitas vezes ocorre) não ocorrer a corrupção integral e irreversível, mas apenas alguma mudança, alguma alteração, seja em sua composição externa ou em sua complexa estrutura formal e interior. Desta feita, é plenamente mutável um fruto, um veículo, um pedaço de tijolo ou um animal, seja por forças externas ou próprias. Por que razão, então, não ocorre a mutabilidade ou perecimento da substância sensível incorruptível, como no caso do sol, das estrelas e da lua? A resposta adequada está na relação potência - ato. Pois, as substâncias dotadas, simultaneamente, de sensibilidade e incorruptibilidade são sempre em Ato. Movimentam-se, contudo, é um movimento distinto do movimento das substâncias sensíveis corruptíveis, pois estas, ao contrário daquelas, são, em regra, tanto em potência como em ato.

A ausência de potência nos bens sensíveis incorruptíveis, além de levar ao fato de que eles não perecem, como já dito, também implica não serem dotados de contrários, no sentido de serem impassíveis de alteração, aumento, diminuição, geração e corrupção (apesar de possuir mudança ou movimento local).

No tocante à composição, as substâncias sensíveis incorruptíveis são constituídas de matéria e de forma, desprovidas dos quatro elementos básicos (água, fogo, terra, ar), além de éter puro.

Por fim, temos o terceiro grupo ou gênero de substâncias: as substâncias suprassensíveis. Estas são as substâncias simultaneamente eternas e imóveis. Contudo, na história da filosofia não houve um consenso em afirmar quem são esses bens metafísicos, suprassensíveis. Alguns chegam a afirmar que são as Ideias (Platão), outros que são os números (Espeusipo) outros, ainda, Ideias-números (Xenócrates). (cf. BERTI, 2012). Entretanto, segundo BERTI, Aristóteles nos dá uma interpretação distinta para esse problema. Vejamos:

Então, o livro *Lamba* é um livro sobre os três gêneros de substâncias, ao passo que a partir dos mais antigos comentadores foi inclusive chamado com o nome de “a teologia” de Aristóteles, como se o livro *Lambda* tivesse por objeto somente o terceiro gênero, e esse terceiro gênero fosse Deus e, portanto, o livro *Lambda* fosse a exposição da teologia de Aristóteles. O primeiro comentador que o interpreta desse modo é Alexandre de Afrodísia, portanto, estamos ainda na antiguidade, entre o segundo e terceiro séculos depois de Cristo; a seguir, continua nessa linha Temístio, em seguida, continua na idade média o assim

chamado Pseudo-Alexandre, que é provavelmente o bizantino Miguel de Éfeso...mas nesse modo interpretam a metafísica todos os árabes: Al-Farabi, Avicena, Averroes, e desse modo interpretarão o livro Lambda também os pensadores cristãos (BERTI, 2012, p. 144-145).

Como se percebe, embora respeitando algumas opiniões contrárias, patente é que a substância suprassensível é vista por Aristóteles de maneira teológica, como sendo aquela da qual tudo e todos partiram.

Por isso, faz sentido chamar a filosofia aristotélica, quanto ao terceiro gênero das substâncias, de teologia, pois o estagirita trata a substância suprassensível como sendo substância imóvel, eterna e transcendente ao sensível, que é Deus, estudado pela metafísica, ao contrário dos dois primeiros gêneros de substância, analisados pela física e pela astronomia.

### 5.3. Candidatos à substância

Interessante questionamento é saber qual é o ser que melhor formaria a substância. Tem-se quatro candidatos que se *aventuram* em ser substância: o substrato, a forma, a matéria e o composto de matéria e forma.

Para Aristóteles indispensável é que esse candidato conte com cinco atributos fundamentais: ser “separado”, ser “um este”, deve ser algo determinado, deve ter uma intrínseca unidade organizada e, enfim, deve ser ato e atualidade. Sob a ótica da ontologia aristotélica, para que uma coisa seja considerada substância, deve ter, cumulativamente, esses cinco aspectos, ser separado, ser um este, ser determinado, ser unitariamente organizado e ser em ato e atualidade, como já mencionado. Mas o que é ser “separado” em termos de *ousia* aristotélica?

Em síntese, ser “separado”, para legitimamente ser substância, é ser independente, autônomo, viver por si mesmo. É não depender da existência de uma outra coisa para poder ser. Como exemplo, temos a “quantidade”. Esta pode ser substância? Evidentemente que não, porque ela não existe de *per si*; antes, necessita de modo impreterível de algo anterior e independente para existir. Daí não poder ser substância.

“Separada” quer dizer que existe em si, e não em outro, que para existir não tem necessidade de ser em outro, mas existe em si separadamente do resto; por exemplo, a cor branca não é separada porque não existe o branco isoladamente. Existe o branco enquanto há objetos brancos, portanto, o branco se encontra sempre em outro, isto é, não é separado; ao contrário, o homem é separado, mais ainda o homem individualmente não é propriedade de outro, não existe em outro, portanto é separado. Ora – diz Aristóteles – o sujeito, o substrato, possui

essa característica, possui esse requisito, portanto, é separado, não existe em outro, mas é aquilo no qual as outras coisas são. Por isso, sob esse aspecto, o substrato pode ser considerado substância. Porém, ele não tem a segunda característica da substância, que é a de ser – diz Aristóteles – *tode ti*, um este (ARISTÓTELES *apud* BERTI, 2012, p. 98-99).

Quanto ao segundo requisito, indispensável para algo ser considerado substância, necessário se faz que seja “um este”. Significa dizer que uma coisa é “um este” quando tem característica determinadíssima, peculiar, individual e inexistente em outro.

O que quer dizer “um este”? Essa coisa aqui, essa peculiar coisa determinadíssima, que não indica uma característica comum a muitas coisas, mas é alguma coisa peculiar – mais ainda, individual (ARISTÓTELES *apud* BERTI, 2012, p. 99).

Quando se afirma que substância só pode ser aquilo que é determinado, tem-se que não pode ser substância algo que é ideal, universal ou limitado somente à razão. Por outro lado, para ser substância, é indispensável que a coisa tenha uma unidade perfeitamente descritível, não podendo ser, pois, uma junção de partes nem uma multiplicidade organizada de modo espalhado ou aleatório, sem individuação ou perfil bem definido. Enfim, é indispensável que o candidato à substância seja sempre em ato, isto é, esteja sempre em atualidade.

Assim, diante dessas considerações iniciais, vemos que o substrato tem apenas o requisito primeiro, qual seja, o fato de ser “separado”. Sim, o substrato existe independentemente da coisa à qual se refere. Sob esta ótica, o substrato é, sim, substância. Contudo, ele não é “um este”, ele não tem a característica de ser peculiar, ou seja, sendo matéria, não tem o atributo de personalíssimo.

Ora, “este”, “um este” no caso do substrato não se pode dizer que exista, porque o substrato, sendo uma matéria, não é de per si determinado; para ser determinado, necessita de uma forma, de uma característica, de uma determinação que de per si ele, enquanto substrato, não possui, portanto, e o substrato não é a verdadeira *ousia*, a verdadeira substância, não é o melhor candidato ao título de *ousia*. Dessa forma, o primeiro dos quatro foi eliminado (ARISTÓTELES *apud* BERTI, 2012, p. 99-100).

Assim, vistos os dois requisitos (“ser separado” e “ser um este”) inafastáveis para uma coisa ser considerada substância, o substrato não pode ser um candidato digno de ser eleito substância por não ser “um este”, embora seja separado, isto é, independente.



O segundo candidato a ser substância é o universal. Universal se refere ao gênero e à espécie. Tanto o gênero como a espécie não carregam o atributo de individual, peculiar, pois ambos se referem a muitos indivíduos. Por exemplo, gênero vegetal se refere a todos os vegetais e a espécie canina a todos os cães. Logo, não há que se pensar em peculiaridade em universal. Assim, não pode ser, jamais, um candidato completo para ser eleito substância.

Vou logo ao segundo (candidato), embora Aristóteles fale dele no final do livro. Outro candidato que é logo eliminado é o universal. (103 b 8-9). O universal é aquilo que é comum a muitos indivíduos, por exemplo, a espécie “homem”, o gênero “animal”; as espécies e os gêneros são universais. Sequer estes são substância, porque são, sim, determinados, mas não são separados. Para Aristóteles, os universais não são separados, não existem em si (ARISTÓTELES *apud* BERTI, 2012, p.100).

Assim sendo, por não terem o atributo de “separado”, isto é, não serem independentes, não terem existência de *per si*, e por serem comum a muitos entes, não podem ser eleitos para assumir o estatuto de substância; não são, enfim, “separados, tampouco um *tode ti* “um este”.

Em terceiro lugar, temos o sínolo, que é a junção de matéria e forma. Mas ele (sínolo) tem condições de ser eleito substância? Ora, o sínolo inere a todos os modos de ser; subsiste separadamente do resto, tem autonomia, isto é, tem independência; forma um composto determinado, concreto e simplificado; tem intrínseca unidade, ou seja, não forma uma multiplicidade desorganizada e, enfim, está sempre em ato, sendo, pois, portador da atualidade, sendo assim, atual. Pode ser, sim, o sínolo (forma + ato), substância uma vez que respeita as cinco imposições acima descritas para ser considerado como tal.

O que dizer do sínolo de matéria e de forma? Também o sínolo possui as características acima indicadas e as possui, por consequência, justamente porque é composto de matéria e de forma. O sínolo, que é a coisa individual concreta, a) é substrato de inerência e de predicação de todas as determinações acidentais; b) subsiste por si e é plenamente independente das afecções; c) é algo determinado em sentido concreto; d) é uma unidade enquanto tem todas as suas partes materiais organizadas e unificadas pela forma; e) é em ato porque as suas partes materiais são atualizadas pela forma. (REALE, 2014, p.100-101).

Como podemos ver, o composto de matéria e forma (sínolo) atende, sim, aos cinco requisitos exigidos (de maneira impostergável) para assumir a condição legítima e ontológica

de substância. Logo, do ponto de vista empírico e da constatação, o sínolo ou o indivíduo é a substância por natureza.

Outro candidato a ser substância é a forma. É candidata. Mas, de uma certa maneira, não pode ser eleita como tal. Vejamos. Sabemos que a forma antecede à matéria. Ela é uma forma existente em si. Seria tão abstrata como a forma platônica, residente no mundo das ideias. A forma, tomada sob este ângulo, não pode jamais, porém, ser eleita como substância. Isto porque a forma que compõe os seres não pode ser tão irreal, quando, em verdade, as coisas são constituintes de um ente concreto, palpável e visivelmente real.

Contudo, vista a forma sob outro ângulo, no sentido da essência, a forma é a substância por excelência. Pois, a forma quando unida à matéria, determina o ser do composto, como explica REALE:

Com efeito, dependendo do ponto de vista no qual nos situemos, devemos necessariamente responder de um ou de outro modo. Do ponto de vista empírico e da constatação, é claro o sínolo ou o indivíduo parece ser a substância por excelência. Mas isso não se dá do ponto de vista estritamente ontológico e metafísico, já que a forma é princípio, causa e razão de ser, quer dizer, fundamento; e, relativamente a ela, o sínolo é principiado, causado e fundado. Pois bem. É evidente que, deste segundo ponto de vista não o sínolo mas a forma é substância no mais alto grau, justamente enquanto fundamento, causa e princípio. Como prova deve se ler todo o livro Z (REALE, 2014, p.101).

Portanto, sob o ponto de vista que se analisa, a forma é a substância ou não por excelência. No sentido empírico e da constatação, quem tem o maior grau de substância é o sínolo, isto é, o indivíduo, a matéria mais a forma. Contudo, sob o ponto de vista ontológico e metafísico, quem tem o maior grau de substancialização é a forma. Apesar da aparente contradição, a situação fica esclarecida por demais quando se estuda de modo integral o Livro Zeta, da *Metafísica* de Aristóteles.

Quanto à matéria, esta é a menor no grau de substância. Ela não pode ser substância, pois, não atende os requisitos mínimos necessários (que são cinco, como vimos) para ser eleita substância. Em síntese:

CANDIDATO	POSSIBILIDADE DE SER SUBSTÂNCIA
Substrato	Não
Matéria	Não

Forma	Sim, do ponto de vista ontológico e metafísico
Sínolo/indivíduo	Sim, do ponto de vista empírico e da constatação

#### 5.4. Aspectos da substância em *Categorias*

Vimos dentre os elementos acima (substrato, matéria, forma e sínolo) quem são os maiores candidatos à substância, isto é, quem deles é possível ou não ser substância.

A partir de agora, esclarecido que apenas a forma e o sínolo podem alcançar o posto de substância, **devemos compreender o que significam os termos “substância primeira” e “substância segunda”** e, logo após analisar **onde está a substância de forma mais forte, se naquela ou se nesta**. Mas o que é substância primeira? O que é substância segunda? O início do capítulo V do livro *Categorias* já nos traz uma noção. Mas não é tão difícil perceber que a substância primeira é o indivíduo considerado em si mesmo e que substância segunda é a espécie e o gênero. Ora, vejamos o que diz Aristóteles:

Substância é a que é dita, no sentido mais fundamental, primeiro e absoluto, a que não é dita de nenhum sujeito, nem está em algum sujeito, por exemplo, o homem individual e o cavalo individual. São substâncias segundas as espécies em que subsistem as substâncias ditas no sentido primeiro. Elas e também seus gêneros. Por exemplo, o homem individual subsiste na espécie homem e o gênero dessa espécie é animal (ARISTÓTELES, *Categorias* 2a 11-18)<sup>23</sup>.

O sentido mais apropriado e fundamental da substância é o indivíduo. É a substância por excelência, é o sentido primaz e supremo da substância é o ser individualmente considerado. É na coisa mesma onde a substância se encontra de modo mais sublime e mais forte, de modo mais autêntico e original. A substância primeira, sendo a própria estrutura física da coisa em si, é a substância no sentido mais fundamental do termo pois ela não é dita de nenhum sujeito e não está em nenhum sujeito.

Tomemos como exemplo o indivíduo “homem”, concreta e simplesmente considerado<sup>24</sup>. Quando nos referimos a este “indivíduo em si”, não estamos nos reportando a algo que está em outro sujeito. Este ser, concreto e individualmente considerado, só existe nesse

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, 1995, p. 39.

<sup>24</sup> Embora o estagirita se refira expressamente a apenas a “homem individual” e a “cavalo individual”, podemos considerar, à guisa de exemplo de substância primeira, qualquer sujeito individual e concretamente considerado.

sujeito mesmo. Não está em nenhum outro sujeito. Sócrates está apenas e tão somente em Sócrates, por exemplo. Quando me refiro ao grande mestre de Platão, eu não consigo encontrá-lo em nenhum outro sujeito; somente nele mesmo. Logo, “Sócrates” não é dito de nenhum outro sujeito. Essa, pois, é a substância primeira: o indivíduo concreto que se encontra somente nele mesmo.

Se eu falo me referindo a uma xícara “x” que está em sua mão, este objeto, considerado individual, concreta e especificamente, será a substância primeira haja vista ela (esta xícara) não estar em nenhuma outra e eu não poder falar de outra xícara me referindo a “esta xícara”. Ela é ela. Ela não está em nenhuma outra e nenhuma outra está nela. Eis a substância primeira que, em síntese, é o ser individual e concretamente considerado, é este algo individual que existe apenas nele, é a substância em seu sentido primaz e absoluto, nenhum outro existe nele.

Já que temos, agora, um pouco da noção do que seja substância primeira, passemos à análise de substância segunda.

Uma coisa é referir-se ao sujeito concreto e individual. Outra situação diversa é referir-se ao gênero ou à espécie a que pertence esse mesmo sujeito. Quando penso, para fazer uma específica e concreta referência, em um homem específico e sei que ele se chama “Sócrates”, grande filósofo da Grécia antiga e que fora mestre de Platão, estou adentrando no campo da substância primeira já que, como será explanado mais esmiuçadamente à frente, a substância está de modo mais próprio e forte no concreto, no palpável.

Por outro lado, se, levando-se em conta a mesma situação socrática acima, eu não pense no ser concreto e específico de Sócrates, mas sim no termo “homem” ou no termo “animal”, estarei no campo das substâncias segundas pois aquele primeiro seria a espécie (humana), à qual pertence o ilustre filósofo, e este segundo seria o gênero, ao qual pertence a espécie humana. Assim, há uma relação de contenção entre essas três nomenclaturas: indivíduo, espécie e gênero, em que, repita-se, o primeiro seria a substância primeira e estes dois últimos as substâncias segundas. Portanto, é fácil perceber que o ser individual e concreto (o menor) está contido na espécie (tamanho intermediário) e esta está contida no gênero (o maior).

Feita a distinção e compreendido o que seja substância primeira e substância segunda, vejamos agora onde, isto é, em qual desses 3 componentes está a substância presente de forma mais forte, ou seja, com mais propriedade, com mais vigor. Se perguntarmos onde está a substância de modo mais vigoroso, isto é, de modo mais intenso? Na espécie, no gênero ou no

ser individual e concretamente considerado? Quem, na realidade, tem mais substância dos três termos retro descritos? Qual a ordem crescente e decrescente de intensidade em que se apresenta a substância? Do sujeito individual para o gênero ou deste para aquele? Aristóteles se preocupou com essa questão ao dizer que:

Das substâncias segundas, a espécie é mais substância que o gênero, pois está mais próxima à substância primeira. Se alguém quiser dar conta da questão “o que é substância primeira?”, dará conta, de forma mais precisa e mais adequada, aplicando a espécie do que aplicando o gênero. Por exemplo, dar-se-ia conta, de modo mais preciso, do homem individual, aplicando homem do que aplicando animal. Pois aquele é mais próprio ao homem individual do que este, que é mais geral. E também se alguém der conta de uma árvore individual, dará conta, de maneira mais precisa, aplicando árvore do que planta. E ainda pelo ato de as substâncias primeiras subjazerem a todas as outras coisas... Como as substâncias primeiras estão para o restante, também a espécie está para o gênero. Com efeito, a espécie subjaz ao gênero, pois, se os gêneros são predicados das espécies, as espécies, inversamente, não são predicados dos gêneros. Por conseguinte, também se conclui, a partir do exposto, que a espécie é mais substância que o gênero (*Categorias*, 2b7-21).

Preliminarmente, temos que considerar que, para o grande aluno de Platão, a substância está no sensível, no palpável e não no mundo inteligível, isto é, nas ideias. Assim, o critério a ser levado em conta e que norteará toda a questão reside no fato de que a substância está de modo mais intenso e predominante no “sólido”<sup>25</sup>, no visível, no sujeito individualmente considerado.

De acordo com tal premissa, quanto mais delimitado a âmbito sobre o qual gira o questionamento da presença maior ou menor da substância, mais forte e mais presente estará a primeira das categorias. Ora, quando estabelecemos a relação sujeito concreto, espécie e gênero, vimos que este contém os dois primeiros e que o segundo engloba o primeiro. Assim, fica fácil perceber que quanto maior a gradação, maior será o número de seres e mais difícil será encontrar a substância de modo intenso e forte haja vista ser o gênero muito amplo, difuso em relação à espécie. E o mesmo se diga desta em relação ao sujeito concreto.

Vamos estabelecer, à guisa de exemplo, uma gradação em que existam quatro elementos e, respeitando a ordem crescente de presença material, pertença, individualidade e concretude, vamos analisar onde e em que classe está mais categoricamente a substância. No

---

<sup>25</sup>Sólido, aqui empregado, deve ser interpretado no sentido de concreto, visível, palpável e não no sentido de um dos estados físicos da água.

exemplo que segue, frise-se que a ordem é crescente em existência e presença material e física ao passo que fortalece a materialidade do ser; por outro lado, é decrescente em abstração, já que “foge” de um conjunto amplo e abstrato em busca de uma solidez minimamente considerada. Assim sendo, o ser individual e concreto Porco X está contido em Suíno (espécie); este, por sua vez, está contido em animal (gênero) que, por fim, está inserido em “ser vivo”.

No último trecho mencionado de *Categorias*, quando Aristóteles pergunta “se alguém quiser dar conta da questão, o que é substância primeira”? tem a finalidade maior de responder, ou ao menos começar tal empreitada, não só o que é tal substância, mas, sobretudo, de dizer onde está de forma mais forte a substância, isto é, quem é mais substância, levando em conta o exemplo acima, porco X, suíno, animal ou ser vivo. E por que esse elemento (dos quatro acima) tem a substância mais forte em seu ser? Vejamos:

Em seu livro *metafísica*, o estagirita afirma que a substância está sempre ligada ao ser do qual é *ousia*. Não se concebe determinada substância apartada do ser do qual é constituinte. Daí se infere que quanto mais próximo se estiver do concreto, isto é, do sujeito individual mais contato com a substância haverá pois mais forte será a substância<sup>26</sup>.

Em *Categorias* 2b 7-21, citado anteriormente de forma direta, Aristóteles ensina que, como a espécie subjaz ao gênero, ou seja, como a espécie está contida no gênero, este é predicado daquela, sendo que o contrário não é verdade. O gênero predica a espécie, mas o contrário não pode se dar. Neste caso, a espécie funcionará como sujeito, enquanto o gênero será seu predicado. Ressalte-se que situação inversa não seria possível. Diante desse dado, podemos dizer que o gênero animal é predicado do sujeito suíno, que é a espécie.

Veja que a espécie (suíno) subjaz, isto é, está contida no gênero (animal). O termo “animal” predica, ou seja, é predicado, caracteriza o sujeito, que na ocasião é “suíno” (espécie). “Animal”, que é o gênero, engloba, abarca “suíno”, que é a espécie. Conclusão: **quem está mais próxima do sujeito individual é a espécie (suíno) e não o gênero (animal). Logo, o termo “suíno” é mais substância do que o termo “animal” já que aquele é espécie e este é gênero.**

Vista a relação gênero-espécie, passemos agora à relação sujeito individual-espécie. Em *Categorias* 2b 10, o estagirita afirma que responde com maior precisão, dando conta de

---

<sup>26</sup> Com base nessa teoria, a de que a substância está no ser, ou seja, está na estrutura mesma do sujeito, é que Aristóteles refuta a teoria das ideias de Platão, as quais, se procedentes fossem, seriam paradigmas das próprias ideias e dos seres sensíveis. Além do que, a imanência das ideias nos seres sensíveis não explica a existência destes pois, se assim fosse, sua substância seria separada do sujeito, o que não seria plausível, como já falado.

modo mais preciso, quem diz que “homem individual” está mais próximo da substância primeira do que aquele que diz que é o termo “animal”. Na mesma esteira de compreensão, fala com maior propriedade aquele que diz que está mais próxima da substância primeira a árvore do que a planta, já que aquela é espécie e esta é gênero. O que o fundador do Liceu quer dizer é que, como o sujeito individual subjaz à espécie, ou seja, como o sujeito concreto está contido na espécie, esta é predicado daquele, sendo que o contrário não é verdade. A espécie predica o ser considerado em si mesmo, mas o contrário não pode se dar. Neste caso, o indivíduo concreto funcionará como sujeito, enquanto a espécie será seu predicado. Ressalte-se que situação inversa não seria possível. Diante desse dado, podemos dizer que a espécie suíno é predicado de porco, que é sujeito individual e concreto.

Veja que o sujeito individual/concreto (porco x) subjaz, isto é, está contido na espécie (suíno). O termo “suíno” predica, ou seja, é predicado, caracteriza o sujeito, que na ocasião é “porco x” (sujeito individualmente considerado). “Suíno”, que é a espécie, engloba, abarca “porco x”, que é o ser concreto. Conclusão: **quem está mais próximo do sujeito individual é ele mesmo, é ele próprio, o sujeito concreto (porco x) e não a espécie (suíno). Logo, o termo “porco x” é mais substância do que o termo “suíno” já que aquele é o sujeito concreta e individualmente considerado e este é “apenas” a espécie.**

Quanto às possibilidades de quem pode predicar quem, tem-se que no exemplo “O suíno é animal”, o sujeito suíno é espécie, está contido no gênero e, por isso, não pode predicar o gênero. Por outro lado, o termo animal é gênero, predica o sujeito suíno, contém a espécie e, por isso, predica esta.

Assim, vemos que, como contido em *Categorias*, o gênero predica perfeitamente a espécie sendo que o contrário, contudo, não é possível, ou seja, a espécie não pode ser predicada do gênero. Isto se dá pelo fato de, como já dito antes, a espécie estar mais próxima do sujeito individual (em quem a substância está de forma mais concreta, mais forte) do que o gênero. Logo, posso perfeitamente dizer e ser logicamente compreensível que “o suíno é animal”; contudo, não seria plausível nem razoavelmente compreensível afirmar que “o animal é suíno”, uma vez que o predicado estaria predicando o gênero, o que não se concebe, como já dito. Com isso, pois, o estagirita nos quer ensinar que espécie é mais substância do que gênero.

Nós vimos as possibilidades de a espécie predicar o gênero e deste predicar aquela e, claro, suas respectivas fundamentações. Não podemos também deixar de analisar a possibilidade de o sujeito concreto predicar a espécie e/ou desta predicar aquele de modo lógico

e plausível, afastando qualquer incongruência. Para tanto, vamos aproveitar o exemplo dado com os termos “porco x” e “suíno”. O sujeito porco X é sujeito individual e concreto, está contido na espécie, e, por isso, não pode predicar o termo suíno. Por outro lado, o termo suíno é espécie, predica o sujeito concreto porco X, contém o indivíduo e, por isso, predica este.

Podemos perceber que a espécie predica perfeitamente o sujeito individualmente considerado sendo que o contrário, contudo, não é possível, ou seja, o sujeito concreto não pode ser predicado da espécie. Isto se dá pelo fato de, como já dito antes e demonstrado em categorias, a substância estar de forma mais contundente no ser concretamente considerado do que na espécie. Logo, posso perfeitamente dizer e ser logicamente compreensível que “porco x é suíno”; contudo, não seria plausível nem razoavelmente compreensível afirmar que “suíno é porco x”, uma vez que um ser individual e concreto estaria predicando toda uma espécie (no caso a espécie dos suínos), o que não se concebe, como já dito. Com isso, pois, o estagirita nos quer ensinar que a substância está de modo mais forte e mais presente no sujeito individual do que na espécie. Assim, podemos perceber no seguinte gráfico que, resumindo todo o exposto, a presença da substância cresce do gênero rumo ao sujeito concreto e individual e diminui, se tornando mais fraca, no sentido inverso<sup>27</sup>.

Vimos a quantidade crescente e decrescente de substância em diferentes campos, isto é, analisamos a maior e menor presença substancial no gênero na espécie e no sujeito concreta e individualmente considerado. E entre os elementos de um mesmo campo de aplicação quem tem maior ou menor substância? Em outras palavras, nos seres de uma mesma espécie, varia a quantidade de substância entre eles ou todos terão a mesma tonalidade/mesmo nível de substancial vejamos o que diz o fundador do Liceu<sup>28</sup>:

Quanto a todas aquelas, dentre as mesmas espécies, que não são gêneros, em nada uma é mais substância do que outra, pois, aplicando o homem ao homem individual, em nada alguém fará a aplicação de modo mais apropriado do que aplicando o cavalo ao cavalo individual. Do mesmo modo, em se tratando de substâncias primeiras, nenhuma delas é mais substância do que a outra. O homem individual, pois, em nada é mais substância do que o boi individual (ARISTÓTELES, *Categorias*, 2b22-28).

<sup>27</sup> Não é demais lembrar que essa relação de gênero, espécie e sujeito individual no que diz respeito à presença mais forte ou mais fraca, crescente e decrescente, da substância, aplica-se a todo e qualquer ser, ou seja, animais, árvores, seres inanimados e seres incorpóreos.

<sup>28</sup> Aqui não cabe mais indagar quem tem mais substância, ou seja, onde a primeira das categorias está presente com maior intensidade, se no gênero, na espécie ou no sujeito individual. De modo mais delimitado, aqui pergunta-se: dentre os elementos de um mesmo gênero, quem tem mais substância? dentre os elementos de uma mesma espécie, quem tem mais substância? dentre os elementos individuais concretos de uma mesma espécie, quem tem mais substância?



Podemos nos perguntar, onde existe maior quantidade de substância, no gênero animal ou no gênero plantas? Na espécie equino ou na espécie árvore? No sujeito individual cavalo ou no sujeito concreto goiabeira<sup>29</sup>?

Em *Categorias* 2b 22-28, Aristóteles ensina que gênero não tem mais substância do que outro gênero; que uma certa espécie não terá mais substância do que outra espécie e que um sujeito concreto não terá maior concentração de *ousia* do que um outro ser individualmente considerado. Não importa se esse sujeito individual faz parte de uma espécie de imóveis, como é o caso de uma árvore, por exemplo, ou se faz parte de um grupo de semoventes, como um cavalo. Do mesmo modo, não há interesse relevante, para saber onde está mais fortemente presente a *ousia*, se se trata de espécie que pertença ao gênero dos animais ou se se está diante de uma espécie pertencente ao reino da botânica, isto é, ao gênero das plantas. Assim, da mesma maneira, quando tomamos como objeto de análise um sujeito singularmente considerado, ou seja, quando nos referimos à substância primeira. Logo, mencionando o exemplo que o estagirita utiliza em *Categorias* 2b28, um homem individual, pois, em nada nada é mais substância do que o boi individual.

Essa ausência de diferenciação quanto à quantidade de substância dentro de uma mesma classe (gênero/gênero; espécie/espécie; substância primeira/substância primeira), explica-se pelo fato de que a “medição” de substância a ser levada em consideração, de modo a dar diferença maior ou menor em sua quantidade, deve ser feita entre as diferentes classes, isto é, de gênero para espécie e desta para a substância primeira, ou seja, para o sujeito individualmente levado em conta.

Assim, quando nos restringimos apenas a dois gêneros e queremos saber qual dos dois tem maior quantidade de substância, constataremos que não há diferença pois estamos no mesmo nível de abstração, logo, em uma baixíssima concentração de *ousia*<sup>30</sup>. Por sua vez, quando levamos em conta uma espécie “A” e uma espécie “B”, a fim de analisar a quantidade de *ousia* em ambas, não identificaremos diferença de quantidade de substância entre ambas haja vista ser o grau de abstração igual, isto é, em um grau intermediário. Pode-se dizer o mesmo

---

<sup>29</sup> Percebamos que é proposital a colocação de cada classe com seu respectivo elemento a fim de que analisemos onde há maior concentração de substância, se no gênero “A” ou no gênero “B”, se na espécie “A” ou na espécie “B”, se no sujeito concreto “A” ou se no sujeito concreto “B”.

Lembremos da tabela que nos aponta que a intensidade de substância é diretamente proporcional à quantidade de matéria. Assim, à medida que nos afastamos do gênero e nos aproximamos cada vez mais da substância primeira, haverá maior quantidade de substância.

quando nos referimos a duas substâncias primeiras, por estarem no mesmo grau de concretude. Por exemplo, um homem “X” e um cão “Y”.

Assim, vemos que dentre os mesmos gêneros, nenhum é mais substância do que o outro. Dentre as espécies, nenhuma é mais substância do que a outra. E dentre substâncias primeiras, não há que se falar que esta seja mais substância do que a outra<sup>31</sup>.

Frise que a substância primeira nem está no sujeito nem pode ser dito de um sujeito. Assim se dá pelo fato de a substância primeira ser o sujeito mesmo individualmente concreto e considerado, não havendo que se falar em “substância no sujeito” nem “substância dita de um sujeito”. Logo, quando eu me refiro ao sábio “Sócrates”, ele, sujeito individual, é a substância primeira; ele não contém substância nem a substância pode ser dito dele. É o que se depreende do ensinamento do estagirita: “É comum a toda substância o fato de não estar em um sujeito. Com efeito, a substância primeira nem é dita de um sujeito, nem está no sujeito<sup>32</sup>.”

Sintetizando essa exposição quanto à substância e o sujeito, temos: entre as coisas que estão no sujeito, não poderia haver substância<sup>33</sup>.

Contudo, quando nos referimos às substâncias segundas, é importante destacar que estas não estão em um sujeito, mas podem ser ditas de um sujeito. Por exemplo: se eu me refiro ao termo “planta” (substância segunda), esta pode se referir a um sujeito, pode ser dita de um sujeito, de uma goiabeira, por exemplo, mas o termo planta não está contido na goiabeira, isto é, não está na goiabeira. Ao contrário, esta está contida naquela. Logo, o gênero e a espécie podem ser ditos, ou seja, se referir a um sujeito, mas não podem estar em um sujeito individual.

Quanto às substâncias segundas, é também evidente que não estão em um sujeito, pois o homem é dito de um sujeito, isto é, do homem individual, mas não está em um sujeito. Do mesmo modo, animal é dito de um sujeito, a saber, do homem individual, e animal não está em um homem individual (ARISTÓTELES, *Categorias* 3a 9-10).

Mas o fato de não haver substância no sujeito, não é uma exclusividade desta, ou seja, não é próprio da substância não estar no sujeito concreto pois:

---

<sup>31</sup> Vale lembrar que quando Aristóteles, em *Categorias* 2b22-28, se utiliza dos termos “homem”, “cavalo”, e “boi”, dá apenas exemplos, estendendo, em verdade, seu raciocínio a todo o ser em geral.

<sup>32</sup> *Categorias* 3a 7-8.

<sup>33</sup> *Categorias* 3a 20.

Isto, entretanto, não é próprio da substância, pois também a diferença pertence às coisas que não estão no sujeito. Com efeito, o que é dípode e o que é pedestre são ditos de um sujeito, a saber, do homem, e não estão em um sujeito. De fato, nem o que é dípode, nem o que é pedestre estão no homem (ARISTÓTELES, *Categorias*, 3a 21-26).

Sabemos que há uma diferença muito grande entre os termos “pedestre” e “bípede”. Aquele se refere a alguém que está em pé ou que caminha. Este se refere a algo ou alguém que tem dois membros semelhantes aos pés. O que Aristóteles quer dizer é que nem pedestre nem bípede estão no sujeito, por exemplo, na pessoa (pedestre) que caminha nem na galinha (bípede).

Logo, o fato de não estar no sujeito, não é próprio, peculiar da substância pois alguns institutos, como já visto, como “pedestre” e “bípede”, também não estão no sujeito, em que pese poder ser dito do sujeito<sup>34</sup>, do mesmo modo que as diferenças “grande” e “pequeno”, por exemplo, não estão no sujeito, mas podem ser ditos de um sujeito. Assim, não só as substâncias, mas de igual maneira as diferenças não estão contidas no sujeito, mas podem deste ser ditos.

Agora, embora pareça, é muito interessante dizer que nem toda substância significa ou seja, quer dizer *algum isto*. Mas o que é algum isto? Ora, algum é qualquer “um” ser, mas deve ser “um” algo ou alguém determinado, suscetível de apontamento. Este homem ou aquele boi, por exemplo. Já o termo “isto” quer referir-se a algo ou alguém de modo bastante claro, determinado, com características bem próprias e destacáveis. Pois bem. Dito isto, leiamos o seguinte trecho da obra peripatética:

Toda substância parece significar algum isto. Em relação às substâncias primeiras, é incontestavelmente verdadeiro que significa algum isto, pois o que é revelado é individual e numericamente um. Mas, em relação às substâncias segundas, parece, de modo igual, que significam, pelo esquema de denominação, algum isto, quando alguém diz homem ou animal; mas isso não é verdadeiro, pois significam mais uma qualidade. Com efeito, o sujeito não é um, como a substância primeira, mas o homem e o animal são ditos de muitos...é mais ampla a delimitação que se faz pelo gênero do que aquela que se faz pela espécie, pois o que diz o animal cobre uma extensão maior do que o que diz o homem (ARISTÓTELES, *Categorias* 3b 10-16; 22-23)

---

<sup>34</sup> Em suma, é o que Aristóteles afirma em *Categorias* 3a 21-28.

Quando nos referimos a uma substância primeira, ou seja, a uma coisa concreta e individualmente considerada, podemos, com propriedade apontar e dizer: isto, aquilo, este...de modo específico, determinado e concreto, de modo a individualizá-lo sem muitas dificuldades. A substância primeira tem essa “prerrogativa” de poder ser apontado, individualizado e ser chamado de “algum”, “isto” ou “aquilo”.

Essa realidade existe pelo fato de, e aí vale a pena lembramos, a substância estar mais forte localizada nos seres individualmente considerados. A substância está mais presentemente nos bens sensíveis, em que pese respeitadas opiniões em sentido contrário, como, por exemplo, Platão, que afirmava que a substância destes se encontravam nas ideias ou nos modelos perfeitos e abstratos.

Contudo, Aristóteles não apenas quer dizer que apenas a substância primeira pode ser detectada por “algum” ou por um “isto”. Não quer dizer, em outras palavras, que as substâncias segundas não possam ser chamadas de “algum isto”. Por isso ele prossegue sua empreitada a afirmar que, em Cat. 3b 22-23, “é mais ampla a delimitação que se faz pelo gênero do que aquela que se faz pela espécie, pois o que diz animal cobre uma extensão maior do que o que diz o homem”. Aqui, o estagirita parece estabelecer uma gradação entre aqueles suscetíveis de serem apontados, indicados individualmente. Logo, o filósofo grego afirma que de maneira incontestável, a substância primeira verdadeiramente significa “algum isto”. Pois bem. E quanto à espécie e ao gênero? Pelo que está exposto no último trecho mencionado de categorias, ele afirma que, como vimos, *a contrariu sensu*, a delimitação feita pela espécie é mais restrita, isto é, menos ampla do que aquela feita pelo gênero. Porque se eu falo “homem” (espécie), parece muito plausível que esse termo seja menos amplo, ou seja, seja mais delimitado do que o termo “animal” (gênero). Assim, conclui o mais ilustre discípulo de Platão que a espécie tem uma suscetibilidade bem menor de ser chamada de “algum isto” ou “aquilo” do que o gênero. Em outras palavras, é ampla a possibilidade de um ser poder ser chamado de “algum isto”, “algum aquilo”, mas essa possibilidade se torna mais plausível à medida que se parte do abstrato (gênero) para o ser concreto (indivíduo).

Assim, não se torna tão difícil perceber que à medida que se parte do abstrato (gênero) para o concreto (sujeito individual), passando pelo grau intermediário (a espécie), cresce a possibilidade de o “ser” ser chamado de “algum isto”.

Quanto à possibilidade de algo ser contrário à substância, nada é capaz de estabelecer essa situação. Sim, nada nem ninguém pode colocar-se em situação contrária à da substância. Nesses termos, para exemplificar, qual contrário de porco? Qual o contrário de suíno? Qual o contrário de animal? Desta feita, a substância, seja a substância primeira (o sujeito concreto), seja a substância segunda (espécie e gênero), não suportam termos que lhes sejam contrários.

Porém, essa impossibilidade não é específica da substância pois há alguns termos ou elementos que não aceitam nem comportam contrariedade. Por exemplo, a quantidade. Qual o contrário de seis metros? Qual o contrário de três meninas? Não existe, pois, por disposição natural, como o é a substância, não comportam aquele que seria seu respectivo contrário<sup>35</sup>.

Vejamos, pois, o que nos ensina Aristóteles acerca do tema:

Pertence também às substâncias o fato de nada a elas ser contrário. O que, pois, seria contrário à substância primeira? Por exemplo, nada é contrário homem individual, nem ao homem, nem animal nada é contrário. Isso não é próprio da substância, mas pertence também a muitas outras coisas, como à quantidade. Com efeito, nada é contrário à medida dois côvados, nem à de dez, nenhuma de tais coisas, se alguém não disser que o muito é contrário ao pouco, ou o grande ao pequeno. Das quantidades definidas, porém, nenhuma é contra a nenhuma (ARISTÓTELES, *Categorias*, 3b 24-32)

A qualidade e alguns estados, por exemplo, admitem seu contrário. Quando dizemos “doente”, sabemos que seu contrário é “sadio”; do mesmo se falamos “feio”, não é difícil imaginar que seu contrário seria “bonito”, o que não é possível afirmar o mesmo da substância nem dos números. Se falamos, “relógio”, alguém poderia dizer seu respectivo antônimo? Qual o antônimo de “planta”, dificilmente alguém se aventuraria em tentar dizer exatamente por que as substâncias primeiras e segundas não comportam o contrário, isto por uma questão de não suscetibilidade natural.

---

<sup>35</sup> E, no mais, tudo o que se refira à quantidade, não há seu respectivo contrário. E não se venha alegar que o contrário de um número positivo é seu respectivo negativo. Por exemplo, qual o contrário de duas chaves? Não há como dizer menos duas chaves? Onde posso encontrar duas chaves negativas? Em nenhum lugar, pois por determinação natural, assim como a substância, a quantidade não comporta seu efeito ou termo contrário.

Assim, uma das características das substâncias (tanto primeira, como segundas), é o fato de não comportar contrários, o que vale, repita-se, tanto para o sujeito, como para a espécie e para o gênero<sup>36</sup>.

Dito isto, é muito importante dizer que da mesma maneira que a substância não recebe o contrário, do mesmo modo não aceita um comparativo de quantidade com ela mesma. Em outras palavras, a substância não aceita receber o mais e o menos. Logo, não podemos dizer que esse boi “X” é mais boi do que aquele boi “Y”. Qual dos dois bois é mais substância? Quem tem mais substância para que se digne de ter a prerrogativa de ser chamado mais boi do que o outro? Nenhum é mais boi do que o outro, pois uma substância não é mais substância do que outra<sup>37</sup>.

Em sentido contrário, quem é menos substância, este homem “A” ou aquele homem “B”? Quem desses dois sujeitos tem menor quantidade ou menor concentração de substância? Nenhum dos dois. Ambos têm a mesma quantidade de substância. Logo, não podemos dizer que esse homem “A” é menos homem do que aquele homem “B”. Qual dos dois homens é menos substância? Quem tem menos substância para que venha a perder uma eventual competição com um outro ser de mesmo grau<sup>38</sup>? Nenhum é menos homem do que o outro, pois, do mesmo modo que não é mais, uma substância não é menos substância do que outra.

Parece também que a substância não recebe o mais e o menos. Digo que não, porque uma substância não é mais substância do que outra. Com efeito, está dito que é isto – mas cada substância, em relação àquilo que ela é, não se diz mais ou menos; assim, se a própria substância é homem, não será mais ou menos homem, nem ele mais do que ele próprio, nem outro mais do que outro; pois não é um homem mais homem do que um outro, como este branco é mais branco do que outro, e, da mesma forma, este belo é mais belo do que outro. Diz-se também mais e menos de uma mesma coisa, por exemplo, o corpo, sendo branco, diz-se mais branco agora do que anteriormente, e, da mesma forma, um corpo, sendo quente, é dito mais ou menos quente. A substância, entretanto, não é dita mais ou menos em relação a nada, pois nem homem é dito mais homem agora do que antes, nem nenhuma das quantas coisas que são substâncias. Por conseguinte, a substância não poderia receber o mais e o menos (ARISTÓTELES, *Categorias* 3, 3b 33 e seguintes).<sup>39</sup>

<sup>36</sup> E essa constatação fica mais plausível quando eu mesmo me pergunto: qual o contrário de Sócrates? Qual o contrário de homem? Qual o contrário de animal? Eis a substância primeira e as substâncias segundas. Nenhuma delas comporta contrários. Assim também os números.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES, *Categorias* 3b, 34.

<sup>38</sup> Nos três graus (sujeito, espécie e gênero), a substância não suporta nem o mais nem o menos. Tanto com a substância primeira, como com as substâncias segundas, não há que se falar em mais ou menos substância. Logo, “porco x” não é mais nem menos substância do que “porco y”. “Suíno” não é mais nem menos substância do que “humano”, assim, como “animal” não é mais nem menos substância do que “planta”.

<sup>39</sup> ARISTÓTELES, *Categorias* 3b, 34.

Como visto, da substância não se pode dizer mais nem menos, isto é, não se pode dizer que “x” tem mais ou menos substância do que “Y”. Contudo, essa indisponibilidade de recepção característica da substância não se aplica à algumas outras situações, como, por exemplo, qualidades e estados. Como se depreende do trecho acima, um cavalo pode ser mais branco do que outro. E uma panela pode, agora, estar mais quente do que outrora.

Assim, o fato de uma camisa estar mais deteriorada do que antes, ou menos branca do que antes, não implica dizer que ela tem menos ou mais substância do que antes ou mais ou menos substância do que outra camisa. Portanto, não se aplica às substâncias primeiras nem segundas nem o mais nem o menos, isto é, elas nem recebem o mais nem o menos.

Contudo, do ponto de vista da mesma e uma mesma substância, isto é, considerando a substância em si mesma e de igual modo numericamente, ela é, sim, perfeitamente suscetível de contrários. Por exemplo: um camaleão pode estar agora verde e daqui a pouco pode estar cinza; uma panela pode estar quente agora e frio daqui a pouco. E assim por diante. Assim, vimos que, embora a substância não receba o contrário em relação a outra substância<sup>40</sup>, ela é plenamente suscetível de receber seu contrário quando se considera ela mesma e numericamente um.

Logo, podemos perceber que nada é contrário às substâncias, pois, como visto, não existe o contrário de pássaro, por exemplo. Entretanto, a substância em si mesma e numericamente considerada, aceita, sim, o contrário, como nos últimos exemplos dados. Uma pessoa pode estar agora sentada, mas pode estar depois em pé.

Leiamos o contido em Categorias 4a 20-21: “Mas a substância, ainda que seja a mesma e numericamente uma, é receptiva de contrários; por exemplo, o homem individual, sendo o mesmo e um, se torna ora branco, ora negro, ora quente, ora frio, ora mau, ora bom”.

Portanto, ao nos perguntarmos se a substância é suscetível de contrários, devemos nos atentar para o seguinte fato: em relação a outras coisas (substâncias) NÃO<sup>41</sup>. Porém, em relação a si mesma e numericamente uma, SIM<sup>42</sup>.

O quadro a seguir nos ajuda a sintetizar a questão da possibilidade dos contrários da seguinte forma:

---

<sup>40</sup> Categorias, 3b 24.

<sup>41</sup> Categorias, 3b 24.

<sup>42</sup> Categorias, 4a 20.

<b>SUBSTÂNCIA</b>	<b>ADMISSÃO DO CONTRÁRIO</b>
Comparada com outra coisa	Não
Considerada em si mesma	Sim

Admitindo que a substância admite o contrário, quando considerada em si mesma, é suscetível, pois, de receber contrários. Algo que está quente passa a frio vice-versa, algo que é sadio e passa ser doente e vice-versa e assim sucessivamente. Do mesmo modo, a opinião e a proposição são receptivas de contrários não pelo fato de receber os contrários em si, como se dá como a substância, mas sim em virtude de uma modificação posterior ter sucedido a outra coisa.

Podemos pegar como exemplo o fato de que alguém está digitando. Alguém que diga que essa pessoa está digitando fala de maneira verdadeira, contudo, quando a pessoa parar de digitar estará adentrando no campo da falsidade. Vejamos que essa proposição não recebeu um contrário como as substâncias recebem ordinariamente, mas sim por ter havido uma modificação posterior alheia a essa mesma opinião ou proposição (alguém que estava digitando parou de digitar). Por conseguinte, essa mesma opinião ou afirmação pode se tornar verdadeira ou falsa posteriormente a depender da manutenção ou alteração da situação X em relação ao que foi expresso pelo opinador.

É diferente, por exemplo, de uma panela de pressão que estava fervendo e, depois que desligamos o fogo, ela vem a esfriar. Ai sim, a substância foi receptiva de contrário, propriamente dito, o que é típico de sua natureza, ou seja, não em virtude de mera mudança do fato exterior que venha a contradizer e, logo, tornar uma opinião ou proposição falsa. Vejamos a explicação de Aristóteles em suas *Categorias*:

[...] uma mesma proposição parece ser ora verdadeira, ora falsa. Por exemplo, se for verdadeira a proposição “uma pessoa está sentada”, levantando-se essa pessoa, essa mesma proposição será falsa. Da mesma forma, é no que diz respeito à opinião. Com efeito, se se emitisse, de modo verdadeiro, a opinião de que alguém está sentado, e se este levantasse e fosse mantida a mesma opinião, estar-se-ia opinando falsamente. E embora alguém pudesse admitir isso, haveria, mesmo assim, uma diferença, de modo, pois, no caso das substâncias, a mesma coisa, ao transformar-se, é receptiva de contrários. E transforma-se assim: de quente passa a frio (portanto, há aqui alteração), de branca passa a negra e de má a boa. E o mesmo sucede a todas as outras substâncias: cada uma delas, ao mudar, é receptiva de contrários. Entretanto, a proposição e a opinião permanecem totalmente imutáveis em todos os casos,



enquanto, mudando-se o fato, surge o contrário a respeito delas, pois a proposição – alguém está sentado – é a mesma. Tendo-se mudado o fato, ora se torna falsa, ora verdadeira. O mesmo sucede à opinião. Por conseguinte, será próprio da substância, segundo o modo, o fato de ela ser receptiva de contrários, por sua própria mudança...com efeito, a proposição e a opinião são ditas receptivas de contrários não pelo fato de os receberem, mas pelo fato de a modificação ter sucedido a outra coisa...A substância, porém, pelo fato de receber os contrários, é dita, por isso, receptiva de contrários. Com efeito, recebe a doença e a saúde, a brancura e a negrura, e cada uma de tais coisas recebendo, diz - se ser ela receptiva de contrários (ARISTÓTELES *Categorias*, 4a 22 e seguintes).

Assim, a substância, considerada em si mesma (ou, no próprio linguajar peripatético, sendo uma numericamente), é receptiva de contrários, não quando comparada com outra (por exemplo, qual o contrário de homem?) nem quando levada em conta apenas a opinião ou a proposição, a qual é modificável apenas em virtude de uma mudança de fato, tornando a mesma falsa ou verdadeira.

### 5.5. *Ousia* e individualidade da substância

Em termos iniciais, digamos que é necessário saber quais são as causas primeiras, os princípios do ente. Contudo, já sabemos que o ente é portador de caráter plúrimo, ou seja, tem vários significados. Estes derivam daqueles. E o primeiro dos múltiplos significados do ser é a *ousia*, termo este que traduzimos convencionalmente por substância.

A *ousia*, o que não é difícil perceber, é o substantivo abstrato do verbo ser e, embora não tenha sido criado por Aristóteles, ele ocorre primeiro em sua obra no tratado *Categorias*.

O ente, sabemos, pode ser dividido em duas partes bastante distintas: uma parte determinada, autônoma, imutável, que existe *per si*, chamada essência e outra que pode estar ou não agregada a essa parte permanente, que são as categorias, que constituem a parte volátil, de existência esporádica atrelada, ou não, ao ente, como vimos. Diante dessa divisão, Aristóteles se refere ao ser por essência e ao ser por acidente. O primeiro é permanente e autônomo, não dependendo de estar atrelado a qualquer outro significado, nem a qualquer categoria. Já o segundo, o ser por acidente, é variável, modificável, tendo sua existência fundamentada no fato de estar vinculada, agregada à substância.

Atentando-nos mais ao primeiro sentido, temos a *ousia*, que, em realidade, é a essência. Indagar acerca da essência ou da *ousia* é perguntar: o que é específico naquele ente? Qual o traço característico daquele ser? O que caracteriza esse referido ente como só ele é? O que diferencia dos demais?

Em grego está *to ti este kai tode ti*, literalmente, “o que que coisa é”, o *to ti esti*, que Reale traduz justamente como “a essência”, porque a essência de uma coisa é a resposta à pergunta “que coisa é”? Por exemplo, se eu pergunto “que coisa é o homem?” e me respondem “o homem é animal racional”, essa resposta é a essência do homem (BERTI, 2012, p. 88).

Mas a resposta à pergunta “o que é a essência” não é tão unânime assim. Por exemplo, Aristóteles e Platão divergiram ao defenderem onde estava a substância, a *ousia*. Para Platão, a substância entendida como um existente não poderia existir, por si mesma, pois o fundamento dos seres existentes em Platão não poderia estar misturado com a matéria sensível, suscetível à corrupção. Diante disso, a substância, seja como for, sempre arrasta, para se conjugar à sua estrutura, alguma categoria, não sendo possível pensar, pois, em uma substância no sentido puro. Logo, para o mestre de Aristóteles, a única e verdadeira substância é a ideia, já que somente esta consegue “sobreviver” desprovida de qualquer predicado, categoria. Em outras palavras, para Platão, a única figura, como essência, que pode existir em si e por si mesma era a ideia. Mas, para Aristóteles, além de os elementos sensíveis servirem de modo fundamental à experiência, as categorias estão ligadas à substância, à essência como um ramo está ligado à árvore.

Por isso, num primeiro momento, além da classificação do ser por essência e do ser por acidente, Aristóteles faz a distinção entre a substância como “substância primeira” e como “substância segunda”. A substância primeira tem como condição o ser sensivelmente vivo, o ser existente (situação diferente da do Motor Imóvel, que é uma substância suprassensível, Puro Ato). O ser sensível se constitui no objeto da experiência, o ente sobre o qual recai toda a atitude empirista, o que não leva Aristóteles a crer, contudo, que as sensações, por si só levam ao verdadeiro conhecimento. Ainda segundo ele, a substância primeira tem o traço de ser primária, numericamente uma, independente e é a ela que as demais categorias, os predicados aderem.

Em outro plano, temos as substâncias segundas. Estas são, em verdade, os gêneros e as espécies aos quais as substâncias primeiras pertencem. Assim, temos o *genos* (gêneros) e o *eidos* (espécies). Deste modo, é fácil perceber que as substâncias segundas revelam a substância

primeira. Por exemplo, se digo que o ser humano é da espécie dos mamíferos, esta está a revelar quem é o ser humano: um ser que pertence à classe daqueles que mamam.

Mas, somente o gênero e a espécie se constituem em substâncias segundas. Por outro lado, as substâncias primeiras são sujeitos de todas as outras pois além de existirem de modo individualizado no ente, ao contrário do gênero e da espécie, são “indivíduos” existentes naquele gênero e/ou naquela espécie. Um detalhe que não pode passar despercebido é o fato de que se as substâncias primeiras não existissem, nenhuma outra poderia existir. Tanto é que as substâncias segundas são predicadas da primeira, porém a substância primeira não pode ser predicada das substâncias segundas.

Por fim, interessante é a discussão para saber onde está a substância (ou onde está ela de modo mais forte), se no indivíduo ou se no universal. Pois bem. A substância não pode estar no universal nem o universal existir na substância. Primeiro porque o universal só indica a espécie, a pluralidade. Não indica um determinado indivíduo. Isto pelo fato de que quanto mais se aproxima do ente, isto é, do concreto, mais se aproxima da substância, que se apresenta no ente de modo sensível. Segundo, pelo fato de que a substância primeira é própria de cada indivíduo, enquanto o universal é comum a muitos. Por exemplo, a racionalidade é universal a todos os homens, mas essa característica de racional não é tão forte e determinada como a alma, que está em certo indivíduo e é peculiar a ele. A espécie, como já afirmado anteriormente, tem substância mas não é tão contundente como no ente concreto e individualmente considerado. Por isso, Aristóteles não admite o universal como essência pois é algo muito abstrato e insensível.

## CONCLUSÃO

Embora tendo o presente estudo tenha se baseado no que foi ensinado pela Ontologia do estagirita, jamais deixamos de ter em mente que a Filosofia não compactua com a unanimidade. Nela não há nada indiscutível. Nela não há que se falar em conclusão absoluta. Não existe “definição”, “pronto”, “acabado”. Daí o motivo fundamental de terem sido mencionadas e respeitadas as teorias e estudos que não estavam em comunhão com o estudo dos plúrimos significados do ser na Ontologia de Aristóteles. Sim, repugnando o dogmatismo, assim como é do próprio espírito da Filosofia, é que acenamos, ainda que de modo superficial, para os adversários teóricos dos estudos aristotélicos.

Pela temática proposta, não seria suficiente expor apenas os diversos significados que a dimensão estrutural pode assumir. Quando se estuda o ser enquanto ser, e principalmente em suas múltiplas facetas, como o fez o maior discípulo de Platão, temos que ter em mente que deve-se dar um mínimo de atenção e dedicação à noção grega de *semeion*, bem como a alguns aspectos semânticos como paixões da alma, fala, escrita, sons, linguagens, objetos e estado da alma.

Não seria suficiente se limitar a meras questões filosóficas propriamente ditas. Em outras palavras, não seria satisfatório afirmar e explicar que o ser enquanto ser existe sob diversos ângulos ou significados quais sejam enquanto Substância, enquanto Potência e Ato, enquanto Verdade, enquanto Verdade, enquanto Acidente. Foi exigente que debruçássemos, ainda que de modo não tão profundo, acerca da relação e do sentido das expressões elaboradas e utilizadas pelos filósofos em seus mais diversos estudos. E nos estudos dos diversos significados do ser na Ontologia de Aristóteles não poderia deixar de ser diferente.

Por isso e para isso é que recorremos a um Tratado de Aristóteles chamado, em latim, de *De interpretatione* ou *Peri hermeneias* (em grego) que é um dos que compõem o *Organon*, localizado mais exatamente entre *Categorias* e *Analíticos Primeiros*.

Em síntese, naquele tratado pudemos perceber que existe uma relação de premissa e resultado entre os elementos linguísticos pois os sons emitidos pela fala resultam das paixões da alma, as palavras escritas provêm dos sons emitidos pela fala e, por fim, o ser advém dos estados da alma. Ora, devemos recordar que a Palavra e a Escrita são diferentes nos mais diversos lugares, ao passo que o Estado da alma e as coisas são iguais em todos os lugares.

No estudo dos mais diversos significados do ser, é de grande importância lembrarmos que a linguagem não é simples imitação do “ser”. Ela é menos do que isso. É, na verdade, seu símbolo ou uma representação. Contudo, o símbolo não confunde-se com o signo, que chegando a ser tão natural, chega a ser necessário ou imperativo. Dito isto, podemos apontar para o fato de que quando nos referimos ao termo *semeion*, não estamos nos referindo ao *símbolo* mas sim ao *signo* haja vista haver uma natural relação de designação e não de mera convenção. Não é menos importante frisarmos que quanto aos elementos “Termo” ou “significação” estes têm significado próprio, contudo não expressam juízo de valor, ao passo que a “Preposição” tem significado próprio e expressam juízo de valor, ao contrário do termo.

Ao final do estudo do termo *semeion*, podemos perceber que Aristóteles defendia que um nome só poderia ter uma significação, ao passo que os sofistas pregavam que um mesmo nome poderia ter mais de um significado. Assim, de acordo com a Teoria da Significação (estagirita), a palavra homem se refere à essência de Sócrates ao passo que de acordo com a Teoria da Equivocidade (Sofista), o termo homem seria apenas uma “acidente” de Sócrates. Por aí, já podemos perceber a importância de se analisar o termo *semeion* quando do estudo dos diversos significados do ser em Aristóteles.

Assim, é indiscutível uma análise, ainda que de modo superficial, do significado de termos ou elementos que compõem a estrutura plural do ser, como a substância, o acidente, a verdade e potência e o ato. Porque, como já dito anteriormente, não é suficiente considerar e esmiuçar os atributos do ser, mas, de modo não menos relevante, compreender os elementos linguísticos, símbolos e signos no âmbito da Ontologia peripatética no intuito de se evitar erros de linguagem. Tendo tido uma breve noção acerca do *semeion*, pudemos, sim, compreender de modo mais arraigado os significados do ser aristotélico: o ser como substância, o ser como verdade, o ser como acidente e o ser como potência e ato. Pois bem.

Do mesmo modo, vimos que a análise do verbo ser, ainda que de maneira superficial, é de grande valia para a ontologia. Afinal, esta palavra deriva de referido verbo, como já mencionado. E tanto no campo linguístico, como na seara gramatical e semântica, vimos que o verbo ser assume relevância não pequena, tanto que os estudos acerca desse verbo coincidem com a gênese da própria filosofia.

E mesmo tendo havido discordância entre os maiores linguistas da época, percebemos que o verbo ser assume uma dupla função: a copulativa ou predicativa e a entitativa, absoluta ou existencial. Pois bem.

A Ontologia aristotélica é marcadamente substancial no sentido de que quando se estuda o ser em si mesmo, ou seja, o ser enquanto ser deve-se analisar de modo mais atento a substância. Esta é a causa material do objeto ontológico. A existência do ser coincide com o início da substância em sua estrutura. Temos que lembrar que a essência reside na matéria e não no mundo das ideias nem nos números. Ora, assim sendo, não é tão complicado compreender que o que permite que o ser peripatético exista é justamente a substância.

Em assim sendo, segue-se que, como pudemos perceber, dos significados do ser apenas a substância tem autonomia, não dependendo de nenhum outro elemento para existir. Ainda que se exclua algum acidente, ela continuará existindo e dando, pois, “vida” ao ser. A via contrária, entretanto, não é possível pois desaparecendo a cor predominante de um certo objeto, por exemplo, o ser e, assim, sua substância, continuarão existindo sem qualquer problema. Além da independência da substância em relação aos demais significados do ser, não podemos esquecer que ela é a primeira estrutura do ser, sendo, como já foi visto, a sua causa material. Daí a necessidade de se analisar os candidatos à substância, onde está a substância e quais os gêneros possíveis de substância. A Ontologia de Aristóteles é, pois, uma *ousia*.

Esse ser que nasce da e com a substância é instável, mutável, muito inconstante. Ora, se a vida, a existência do ser depende da existência da substância, sua instabilidade se deve aos significados de potência e ato. Daí a importância do estudo dessa figura. Sendo a potência a possibilidade de “isso” tornar-se “aquilo” e o ato a conclusão desse percurso e o atingimento dessa meta, frise-se que a potência está para a matéria, assim como o ato está para a forma. Além de o ato anteceder à potência, devemos recordar que aquele assume os mais diversos significados e que esta pode assumir várias formas e significados. Em assim sendo, vimos que podemos vislumbrar a potência e o ato de acordo com a linguagem utilizada (popular, técnica ou filosófica).

Porém, não se pode falar de potência com relação a alguns seres, como, por exemplo, Deus, que é sempre em ato.

Além de ter um atributo ou significado independente e que nasce junto consigo (substância) e um outro que lhe imprime o caráter de mutável (potência e ato), também vimos que o ser é dotado do significado da verdade. Afinal, a busca da verdade interessa a toda a Filosofia de um modo geral e não poderia deixar de ser diferente no caso da Ontologia. Como visto, para este ramo da Filosofia, o critério que melhor atende à natureza do ser é o da correspondência, destacando-se que a verdade está no pensamento ou na linguagem e que a

medida da verdade é o ser ou a coisa. Assim, em decorrência do critério acima adotado, temos a verdade como afecção da mente, isto é, parte do trabalho mental do ser humano. Ora, se o ser corresponde à verdade, não é tão difícil afirmar que o não ser corresponde ao falso. Por tal motivo é que o ser e refere à verdade, sendo este um dos quatro significados sob os quais pode-se vislumbrar o ser na Ontologia do estagirita. Além disso, temos que recordar que a verdade pode ser apenas relativa (pois uma suposta verdade pode residir somente na mente de quem percebe a situação), ao passo que a medida da verdade traça-se não mais pela linguagem nem pelo pensamento, mas sim pela situação concreta e objetiva mesma da coisa. É aqui onde reside o interesse pela verdade ontológica.

Mas a verdade ontológica não ode se limitar somente ao critério que pode levar a uma verdade minimamente satisfatória, mas de igual modo sob a perspectiva do ente compacto e não dividido (isto é, o ser analisado sob a perspectiva de uma totalidade unificada), de entes compostos e termos diversos (consistente na atividade mental de unir e/ou separar os elementos estruturais do ser) e entes compostos e incompostos (no primeiro caso quando o ente pode se comportar sob dois aspectos contrários e no segundo caso quando o ente se apresenta de modo imodificável, não admitindo se polo simétrico).

Enfim, o ser pode se apresentar, e assim ser analisado, sob a perspicácia do acidente, que o elemento responsável por qualificar o ser, podendo estar ou não presente, podendo, ainda, estar desta ou daquela maneira.

O acidente deve sua existência, lógico, quando estiver presente, às figuras das categorias, que são qualificações diversas do ser em um dado momento ou situação e que são narradas em uma tabela específica elaborada pelo próprio estagirita. Eis: *qualidade, quantidade, relação, agir ou ação, paixão ou padecer, onde ou lugar, quando ou tempo, ter*. Essa situação coloca o ser em flagrante diversidade em seu âmbito, podendo se apresentar desta ou daquela maneira.

Por todo o exposto, pois, não é difícil crer na complexa e múltipla existência estrutural do ser. Tendo visto a importância do estudo do verbo ser em grego (ainda que superficialmente) para a Ontologia de Aristóteles, é bastante compreensível que o ser é dotado de uma multiplicidade de significados ou atributos, coadunando-se, assim, com a teoria que afirma sua instabilidade, volatilidade, polivocidade, complexidade e dinamicidade, em que pese nosso profundo respeito às teses contrárias, em especial aos estudos de Platão e dos filósofos eleatas.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 6. Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. São Paulo: Raimundo Lúlio Editora, 2015.
- ALVES, Janio. *O conceito de significado no Peri hermeneias de Aristóteles*. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/61201>
- ANGIONI, Lucas. *As noções aristotélicas de substância e essência*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.
- ANGIONI, Lucas. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- AQUINO, Tomás de. *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. Volume 2. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2017.
- ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução, introdução e comentário de Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995.
- ARISTÓTELES. *Da geração e corrupção*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 1.ed. São Paulo: Edipro, 2016.
- ARISTÓTELES. *Da interpretação*. Tradução e comentários José Veríssimo Teixeira da Mata. 1.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Tradução e comentários de Lucas Angioni Campinas: Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Textos Filosóficos. Tradução, introdução e notas de Carlos Humberto Gomes. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 2021.
- AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles*. 1. Ed. São Paulo: Paulus, 2012.
- BARNES, Jonathan (Org.). *Aristóteles*. Tradução de Ricardo Hermann Ploch. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions).
- BERTI, Enrico. *Estrutura e significado da metafísica de Aristóteles*. Organizado por Ignazio Yarza. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.
- BLANC, Mafalda de Faria. *Introdução à ontologia*. 2. Ed. Lisboa: Edições Piaget, 2011.
- CASTRO, Susana de. *Ontologia*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2008.
- COSTA, José Pereira da. *Introdução ao Estudo da Filosofia*. 2. Ed. Curitiba: Juruá, 2011.
- GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. 1.ed. São Paulo: Editora Paulus, 2016. (Coleção Filosofia Medieval).
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Dos Pré-Socráticos a a Wittgenstein. 2.Ed. Rio de Janeiro: Zahar. 2007.



MOROCI, Igor Mota. “O problema das Categorias nas Categorias de Aristóteles: uma abordagem baseada nos relativos”, em *Revista de Ética e Filosofia Política*, Número XVIII, Volume II, dezembro de 2015.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. 1. Ed. São Paulo: Paulus, 2014.

PLATÃO. *Sofista*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980.

REALE, Giovanni (Com.). *Aristóteles: Metafísica*. Ensaio introdutório. Tradução de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. V. 1

RICOEUR, Paul. *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*. 1.Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

STORIG, Hans Joachim. *História Geral da Filosofia*. 2. Ed. Petrópolis. Editora Vozes. 2016.

ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a metafísica de Aristóteles*: 1. Ed. São Paulo: Odysseus, 2009.