



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JONAS DE PINHO MARTINS

**IDENTIDADE ENTRE AS CAUSAS E OS PRINCÍPIOS NA *METAFÍSICA* DE
ARISTÓTELES**

FORTALEZA

2025

JONAS DE PINHO MARTINS

IDENTIDADE ENTRE AS CAUSAS E OS PRINCÍPIOS NA *METAFÍSICA* DE
ARISTÓTELES

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da linguagem e do conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M343i Martins, Jonas de Pinho.

Identidade entre as causas e os princípios na Metafísica de Aristóteles / Jonas de Pinho
Martins. – 2025.
82 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2025.

Orientação: Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araujo.

Coorientação: Prof. Dr. Lucas Rocha Falstino.

1. Aristóteles. 2. Metafísica. 3. Teoria da Identidade. 4. Causa. 5. Princípio. I. Título.

CDD 100

JONAS DE PINHO MARTINS

IDENTIDADE ENTRE AS CAUSAS E OS PRINCÍPIOS NA *METAFÍSICA* DE
ARISTÓTELES

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da linguagem e do conhecimento.

Aprovado em: 28/11/ 2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo (orientador) - ICA
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Lucas Rocha Faustino (coorientador)
Universidade Estadual do Piauí (UESPI)

Prof. Dr. José Wilson da Silva
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

AGRADECIMENTOS

A minha vida, por ser condicionada por várias propulsões.

A Regina Celia, minha mãe, e a todos os meus familiares, que eu o amo.

Ao Professor Hugo, que se dispôs a me orientar nesta dissertação, e ao Professor Lucas, por aceitar me coorientador em um momento muito importante.

Aos professores que fizeram parte da minha formação no PPG de Filosofia da UFC e a todos os demais ao longo de toda a minha vida;

Aos professores José Wilson e Robert Brenner que integraram a banca de defesa, sou grato a eles pelo aceite em serem meus debatedores na defesa desta dissertação.

Aos amigos que sempre me trouxeram felicidade, que se conservam nos seguintes grupos de Whatsapp: os amigos do tempo de ensino médio no grupo *the gang gay* e Finado 3C; os amigos adjacentes desses últimos, do grupo Papo desbocado; os amigos do trabalho, no JAL2CHI1JAL1; e, por último, não menos importante, os bons amigos que fiz quando conheci o teatro em 2015, do grupo Resistência 2024 e do Carai de Asa.

Aos amigos que conheci no curso de filosofia da UECE, os que comecei a me reunir junto deles em 2019, na qual pretendo sorrir junto com eles eternamente: a Brena Meireles, o Cheryton Lucas, e o Robson Antônio.

A Millena Vitorino, pelos anos de companhia que sempre esteve me fazendo feliz.

A Danielle Rebouças, por ter me ensinado os valores da travessura.

A Maria Helayne, por ter me dado um profundo apoio para a finalização desta dissertação, mesmo que de modo involuntário.

A Andrea Geisiane, grande amiga e companheira de estudos, que em vários momentos me acompanhou nas bibliotecas da cidade.

Ao Elielson, por abrir as portas da sua linda residência na Prainha aos fins de semana, permitindo-me que concentrasse na escrita desta dissertação em um lugar diferente.

Por fim, mas não menos importante, ao psicólogo Bruno Pontual de Lemos Castro, por me acompanhar nesta jornada.

Porque, a vece, pienso tanto
Que me olvido de dar gracias cuando me
levanto
A veces, pienso tanto que me olvido de
pensar en mí
Que me olvido hasta de dormir, ey
Así que no se asusten si desaparezco
Un rato bien lejo', yo me lo merezco
No me hablen del trabajo, no me hablen
de escuela
Que ya subí el ancla y abrí las vela'.
(Bad Bunny - Me Fui d Vacaciones)

RESUMO

Este trabalho busca compreender, na *Metafísica* de Aristóteles, a relação entre os conceitos de princípio e causa. Podemos dizer que as causas e os princípios são termos equivalentes; especialmente quando tomamos algumas passagens na *Metafísica*, como em A2 (*Met.* 1. 982 a 28 - 30), A3 (*Met.* 1. 983 a 24 - 26), Γ2 (*Met.* 4. 1003 b 18), Γ2 (*Met.* 4. 1003 b 22 - 26), Δ1 (*Met.* 5. 1013 a 17) e Z17 (*Met.* 7. 1041 a 9 - 10), por exemplo. No que se refere às noções de causa e princípio, o presente estudo é relevante quando consideramos que os referidos conceitos não foram completamente elucidados, uma vez que na literatura por vezes são utilizados de forma intercambiável. Acerca de sua natureza identitária, se faz necessário explicitar quando têm a mesma e quando são distintas. Além de ser relevante avaliar as várias acepções destes termos, tais como os sentidos de princípio e de causa no Livro Δ e em demais passagens da *Metafísica*. Assim, a presente dissertação consiste em uma investigação teórica, uma análise acerca da identidade existente entre as noções de causa e princípio propostas por Aristóteles na *Metafísica*. Resulta-se, então, que “causa” e “princípio” são equivalentes, análogos a “Ser” e “Um”, e que ambos os termos apresentam a mesma extensão em um mesmo cenário, tal que são convertíveis, como “a causa de X ser assim” e “o princípio de X ser assim”, por exemplo.

Palavras-chave: Aristóteles; metafísica; teoria da identidade; causa; princípio.

ABSTRACT

This paper seeks to understand the relationship between the concepts of principle and cause in Aristotle's *Metaphysics*. We can argue that causes and principles are equivalent terms; especially when we consider certain passages in the *Metaphysics*, such as A2 (*Met.* 1. 982 a 28 - 30), A3 (*Met.* 1. 983 a 24 - 26), Γ 2 (*Met.* 4. 1003 b 18), Γ 2 (*Met.* 4. 1003 b 22 - 26), Δ 1 (*Met.* 5. 1013 a 17) and Z17 (*Met.* 7. 1041 a 9 - 10), for example. Regarding the notions of cause and principle, this study is relevant given that these concepts have not been fully clarified, as they are sometimes used interchangeably in the literature. Regarding their identity, it is necessary to explicitly state when they are the same and when they are different. It is also important to evaluate the several meanings of these terms, such as the definitions of principle and cause in Book Δ and in other texts of the *Metaphysics*. Thus, this dissertation consists of a theoretical investigation, an analysis of the identity between the concepts of cause and principle proposed by Aristotle in *Metaphysics*. It follows, then, that "cause" and "principle" are equivalent, analogous to "Being" and "One", and that both terms present the same extension in the same scenario, such that they are convertible, as in "the cause of X being thus" and "the principle of X being thus", for example.

Keywords: Aristotle; metaphysics; identity theory; cause; principle.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Cat.	Categorias
D.A.	De Anima
D.C.	De Caelo
D.I.	Da Interpretação
E.N.	Ética a Nicômaco
Fís.	Física
Met.	Metafísica
P.A.	Primeiros Analíticos
Par. An.	Parte dos Animais
S.A.	Segundos Analíticos
Tóp.	Tópicos

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	OS SIGNIFICADOS DE CAUSA E DE PRINCÍPIO E SUAS DENOTAÇÕES	15
2.1	O princípio	16
2.1.1	<i>Princípio como “Ponto de onde se pode começar a se mover”</i>	17
2.1.2	<i>Princípio como “Melhor ponto de vir a ser para cada coisa”</i>	18
2.1.3	<i>Princípio como “O item imanente que primeiramente vem a ser”</i>	19
2.1.4	<i>Princípio como “O item não-imanente que primeiramente vem a ser, como a mudança e o movimento”</i>	21
2.1.5	<i>Princípio como “Aquilo por cuja vontade se movem os móveis e se muda os mutáveis”</i>	22
2.1.6	<i>Princípio como “Ponto de partida para conhecimento de uma coisa”</i>	22
2.2	A causa	24
2.2.1	<i>Causa como “O item imanente a partir de que algo vem a ser”</i>	26
2.2.2	<i>Causa como “A forma e o modelo”</i>	27
2.2.3	<i>Causa como “O primeiro princípio da mudança ou do repouso”</i>	29
2.2.4	<i>Causa como “O fim e o ‘em vista de que’”</i>	31
3	TEORIAS DA IDENTIDADE EM ARISTÓTELES	34
3.1	Noções de identidade na <i>Met.</i>	35
3.1.1	<i>O idêntico (ταὐτός)</i>	35
3.1.2	<i>O semelhante (ὅμοιος)</i>	38
3.1.3	<i>O igual (ἴσος)</i>	40
3.2	Noções de identidade nas <i>Cat.</i>	42
3.2.1	<i>A Homonímia</i>	44
3.2.2	<i>A Sinonímia</i>	46
3.2.3	<i>A Paronímia</i>	46
3.3	Noções de identidade nos <i>Tóp.</i>	47
4	METAFÍSICA ENQUANTO AITIOLOGIA	52
4.1	Sobre as investigações presentes na <i>Met.</i>	55

4.1.1	<i>As causas e os princípios</i>	55
4.1.2	<i>O ser enquanto ser</i>	56
4.1.3	<i>A substância</i>	58
4.1.4	<i>A Inteligência divina</i>	59
4.2	<i>“O que”, “o porquê”, “o se é” e “o que é”</i>	61
4.3	<i>Embasamentos da identidade entre causa e princípio</i>	63
4.3.1	<i>A sabedoria das causas e dos princípios</i>	65
4.3.2	<i>As causas e os princípios do Ser</i>	65
4.3.3	<i>Toda causa é princípio</i>	67
4.3.4	<i>ουσία: causa e princípio</i>	68
4.3.5	<i>Identidade analógica entre causas e princípios</i>	69
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	72
6	REFERÊNCIAS	76

1 INTRODUÇÃO

A investigação filosófica presente no primeiro Livro da *Met.* de Aristóteles discorre acerca de uma ciência, a Filosofia Primeira, o conhecimento mais elevado dentre todas as filosofias. Portanto, sua exatidão está remetida à determinação acerca do que realmente “é e do que não é” e do que “pode ser e do que não pode ser”.

De igual modo, a Filosofia Primeira procura investigar e conhecer as causas e os princípios mais fundamentais daquilo que é. Desta forma, é possível que outras ciências se sirvam de conteúdos já estudados pela *Met.*, de modo a se utilizarem da investigação filosófica na formulação de princípios próprios que lhes são peculiares.

No primeiro Livro da *Met.*, Aristóteles critica os filósofos antecessores a ele — a fim de refutá-los conforme a sua doutrina das quatro causas estabelecidas logo em A3 — ao alegar que eles não propuseram um princípio que satisfaça as exigências de uma ciência exata e primeira, tampouco com todos os significados de causa. Apesar dessas críticas, Aristóteles reconhece o interesse de seus predecessores na investigação das causas e dos princípios.

A partir daí, pode-se notar uma relação de equivalência atribuída aos conceitos de causa e princípio quando denotam explicação de todas as coisas. No entanto, aqui propomos, antes de tudo, o resgate da noção de idêntico (ταὐτά) na *Met.* para enfatizar a relação de identidade empregada entre as causas e os princípios, de modo a saber adiante qual tipo de identidade está de acordo com essa interpretação.

Quando Aristóteles fala que causa e princípio são os mesmos, assim como Ser e Um (*Met.* 1003 b 22 - 25), quer dizer que há um tipo de identidade, a saber: aquela que é analógica. Por exemplo, quando determinada condição é o caso, o mesmo se aplica em uma condição análoga, em um outro contexto. Assim, pode-se dizer que são os mesmos “causa” e “princípio”, ambos os termos apresentam a mesma extensão em um mesmo cenário, tal que são convertíveis, como “a causa de X ser assim” e “o princípio de X ser assim”, por exemplo.

Além do mais, esse tipo de identidade, *a priori*, está estritamente ligada com a homonímia atenuada, assim chama Zingano (2013, p. 410), um tipo de identidade homônima que unifica os diversos significados, mas que cada qual tem uma

definição diferente, pois só o nome é comum (*Cat.* 1 a 1 - 6), no caso “causa” e “princípio”.

A respeito das causas e dos princípios, podemos pensá-los como os mesmos, em identidade coextensiva, de acordo com as interpretações apresentadas, pois ambas se destinam à explicação de todas as coisas, do ser. Não faz diferença dizer “a causa de X ser assim” ou “o princípio de X ser assim”. Aristóteles discute os princípios e as causas, mas a depender do sentido, ambos ora têm a mesma denotação, no caso da filosofia primeira, ora têm denotações distintas, quando tratados de forma isolada em seus distintos significados.

Assim, no que diz respeito às causas, estas podem ser tanto princípio quanto causa, pois se define princípio em seis sentidos. Tais sentidos se estendem às causas (*Met.* 1012 b 34 - 1013 a 17), porque todas as causas são princípios, afirma Aristóteles.

Aristóteles assume no primeiro Livro, em A1 (*Met.* 981 b 27 - 28), que as causas primeiras e os princípios primeiros são objetos da sabedoria como conhecimento mais elevado. No quarto Livro, em Γ1 (*Met.* 1003 b 22 - 26), afirma que a ciência do ser enquanto ser deve buscar causas e princípios de uma realidade que é por si mesma; trata-se de uma ciência que estuda o ser e seus múltiplos significados. Como consequência, Aristóteles mostra que Ser e Um são noções indissociáveis.

Ele revela isto afirmando o seguinte, como já adiantado anteriormente: “assim, dado que o ente e o um são o mesmo, isto é, uma única natureza, *porque se acompanham um ao outro – tal como princípio e causa*, mas não como se fossem elucidados por um mesmo enunciado definatório” (*Met.* 1003 b 22 - 25 – *itálico nosso*)

Ora, Aristóteles afirma que causa e princípio são o mesmo, como supracitado, no entanto ao falar sobre as causas e os princípios, dando os seus respectivos exemplos, tais noções são completamente distintas. Vejamos como o autor se refere às causas em A3:

- 1) “[...] a essência e o 'aquilo que o ser é' [...]” (*Met.* 983 a 27 - 28, 2008, trad. de Lucas Angioni);
- 2) “[...] a matéria e o subjacente [...]” (*Met.* 983 a 29 - 30, 2008, trad. de Lucas Angioni); [...];

3) “[...] de onde se dá o começo do movimento [...]” (*Met.* 983 a 30, 2008, trad. de Lucas Angioni);

4) “[...] o ‘em vista de que’ e o bom [...]” (*Met.* 983 a 32-33, 2008, trad. de Lucas Angioni).

No Livro quinto (*Met.* 1012 b 34 - 1013 a 17), Aristóteles define princípio da seguinte forma:

- a) ponto de onde se pode começar a se mover;
- b) melhor ponto de vir a ser para cada coisa;
- c) o item imanente que primeiramente vem a ser;
- d) o item não-imanente que primeiramente vem a ser, como a mudança e o movimento;
- e) aquilo por cuja vontade se movem os móveis e se mudam os mutáveis;
- f) ponto de partida para conhecimento de uma coisa.

Visto as significações de “causa” e “princípio”, como é possível uma identificação entre eles? Apesar de serem objetos da ciência primeira, ambos apontam para vários significados distintos. Prova disso, para além dos significados apresentados acima, as causas são listadas, comumente, como causa material, final, eficiente e formal. Já os princípios, em cada Livro da *Met.*, se apresentam, ao menos, nos modos dos princípios do silogismo, no modo da substância e no modo de inteligência divina.

As formulações teóricas acerca das causas e dos princípios não são tão óbvias. No estudo da filosofia de Aristóteles, este é um terreno bem áspero, difícil, acidentado. A partir disso, é negligente tratar tal questão como um tema já elucidado, como se não ali não houvesse uma relação controversa. Consequência disso, é necessário nos preocuparmos em produzir uma reflexão sobre o que eles são, quais seus objetos e a relação mútua entre um e o outro.

É valioso frisar que no Livro das aporias, Livro B, é ressaltada a grande importância do levantamento dos impasses para sabermos lidar com a investigação em jogo, a investigação sobre a Filosofia Primeira. No que se refere às aporias — que podem ser 14 ou 15 no total, dependendo da interpretação —, o que é discutido em todas elas são questões relativas aos princípios e causas. Ou seja, o próprio Aristóteles nos revela explicitamente que as questões relativas aos princípios e às causas são fundamentais para o estudo da Filosofia Primeira. Sanar essas

dificuldades aporéticas é essencial para podermos discorrer sobre essa ciência suprema.

Nesse sentido, esta dissertação busca compreender o que Aristóteles quer dizer com a identidade entre princípio e causa na *Met.* Mais especificamente, em primeiro lugar, busca-se entender os modos pelos quais os princípios e as causas se identificam na *Met.*, de modo a defini-los, distingui-los e organizá-los dentro da metafísica aristotélica.

Para isso, é indispensável relacionar os significados de princípio expressos no quinto Livro, em $\Delta 1$, com os sentidos de causa, em $\Delta 2$ — bem como em outras passagens. Além do mais, é necessário analisar quais acepções a ideia de Identidade é empregada na filosofia de Aristóteles, para que possamos relacionar os termos em questão.

De forma a trilhar um caminho metodológico com fim na temática desta dissertação, inicia-se esta investigação pelo estudo acerca do conceito de causa e princípio em Aristóteles, bem como acerca da aitiologia. Em seguida, faz-se necessário refletirmos acerca das teorias da identidade em Aristóteles.

O primeiro capítulo se intitula "Os significados de causa e princípio e suas denotações", que serve como uma análise dos capítulos 1 e 2 do Livro Δ da *Met.*. Já o segundo capítulo se chama "Teorias da Identidade em Aristóteles", que tem como objetivo introduzir os conceitos específicos relativos à identidade em diversas obras de Aristóteles. Ocupa-se introduzir não somente os tipos de identidades expressamente mencionadas como também argumentos e critérios utilizados, valendo-se indiretamente de determinadas acepções de identidade.

Para uma melhor orientação acerca dos conceitos aristotélicos, são utilizadas aqui tanto obras traduzidas do texto original, a partir do grego, como também o próprio texto em grego, estabelecido por Ross, na qual é disponibilizada no site Perseus Digital Library.

As principais obras que contribuíram para o primeiro capítulo são *Met.* (Aristóteles, 2007a; 2008), *Cat.* (Aristóteles, 2019) e *Tóp.* (Aristóteles, 2007b), sendo as demais obras citadas com finalidade de demonstrar a aplicabilidade de noções expressas ao longo do capítulo. Visto a proposta do título desta dissertação, faz-se necessário discorrer, inicialmente, sobre as diversas formas de identidade, para em seguida irmos em busca de uma compreensão acerca da identidade entre causa e princípio.

Finalmente, o terceiro capítulo busca demonstrar, junto de Mann (2009), García-Lorente (2016) e Porchat (2001), que as causas e os princípios são os mesmos em equivalência quando a metafísica, enquanto aitiologia, trata da explicação de todas as coisas. Em consonância com essa interpretação, formula-se algumas premissas baseadas em algumas citações da *Met.* Que ajudarão na nossa compreensão, alinhada uma teoria da homonímia, em especial a analogia. Também são analisadas outros trabalhos de Aristóteles; bem como textos de estudiosos tomados como referência para esta dissertação. Encerra-se o último capítulo transpondo a premissa inicial do capítulo em cinco pontos cabais para nossa pesquisa.

2 OS SIGNIFICADOS DE CAUSA E DE PRINCÍPIO E SUAS DENOTAÇÕES

Conforme Aristóteles expõe no primeiro Livro da *Met.*, a sabedoria representa o ápice do conhecimento científico¹ (ἐπιστήμη). Essa forma de conhecimento se ramifica em três tipos principais: as ciências poéticas, voltadas para a criação e a produção; as ciências práticas, direcionadas à ação e à conduta humana; e, por fim, as ciências teóricas, que buscam o conhecimento por si mesmo.

Dentre essas ciências mencionadas, as ciências teóricas são consideradas as mais nobres e abrangentes, subdividindo-se em física, matemática e a própria sabedoria, que investiga os primeiros princípios e causas da realidade. O sábio é quem tem a competência de filosofar, pensar sobre a realidade como um todo e o fundamento abarcante dela.

Em geral, entende-se que na *Met.* se conhece as coisas mais fundamentais e superiores a todas as outras e que são comuns a todos os tipos de conhecimentos. Porém, cada ciência desenvolve seus próprios princípios baseados nos fundamentos primeiros, no qual visam a dar conta de seus objetos de conhecimento.

Certamente, as ciências secundárias que estudam uma parte da realidade não se preocupam em explicar acerca de uma realidade abarcante em que está inserida, senão deixariam de ser secundárias. O que caracteriza a superioridade da ciência primeira é sua primazia pela qual possibilita todas as outras ciências.

As ciências secundárias, por sua vez, se dedicam a estudar aspectos particulares da realidade, mas dependem das causas e princípios mais fundamentais apreendidos pela sabedoria. Por exemplo, a física, ao investigar o movimento e a mudança, pressupõe a existência de uma substância subjacente e de leis universais que regem a natureza. Essas leis e princípios são, em última instância, explicados pelo sábio, e não pelo físico

A partir dos três primeiros Livros da *Met.* podemos concordar que a metafísica de Aristóteles é definida no âmbito da aitiologia, (*Met.* 981 b 27 - 28; *Met.* 982 a 28 - 30; *Met.* 983 a 24 - 26), um significado diferente comparado aos demais

¹ Aristóteles propôs uma divisão tripartite do conhecimento humano, e em geral, são considerados ciências. Assim, não há referência exclusiva ao conhecimento empírico ou filosófico, e sim a uma gama de saberes, de modo a nos oferecer uma visão abrangente sobre a natureza do conhecimento e a finalidade da investigação humana.

Livros, mas que se assemelham a todos os Livros quando colocado em evidência as causas e os princípios: relativos ao Ser; à substância; e ao divino.

De acordo com o Livro Δ , se entendidos de forma isolada, tanto causa quanto princípio ($\alpha\rho\chi\acute{\eta}$) apresentam muitos significados diferentes. Na *Met.* são seis os significados atribuídos a princípio; causa, por sua vez, é definida de quatro formas distintas. Sendo princípio considerado como um gênero mais amplo que engloba as causas (cf. *Met.* 1013 a 17), seria possível compreender os termos como copulados. Mas seria esta a única conexão entre eles? Não haveria então uma relação de convertibilidade entre causas e princípios?

Para compreender a identidade entre princípios e causas a ser investigada neste trabalho, se faz necessário, antes de tudo, conhecer a fundo cada um destes conceitos de forma isolada. Só então será possível respondermos as questões acima levantadas. Para tanto, a seguir analisaremos todos e cada um dos significados de princípios e causas na *Met.* de Aristóteles.

2.1 O Princípio

Em geral, a *Met.* trata do conceito de princípio ao longo de todos os Livros, de algum modo. É um termo que como outros denota muitos significados, bem como o Livro $\Delta 1$ da *Met.* mostra, do A ao N eles são evocados para definir a sabedoria, para criticar os filósofos predecessores, elencar as dificuldades, investigar o ser, a substância, o ato e a potência, a unidade, e deus. Porém, o que Aristóteles defende como princípio primeiro pode diferir dos quais são princípios em geral, porém ambos compartilham o seguinte, de acordo com os resultados da *Met.* $\Delta 1$:

Assim, é comum a todos os princípios o fato de ser o primeiro a partir de que algo é, ou vem a ser, ou vem a ser conhecido; entre eles, alguns são imanes, outros são externos. Por isso, a natureza é princípio, bem como o elemento, o pensamento, a decisão, a essência e aquilo em vista de que: pois, para muitas coisas, é princípio do conhecer e do movimento o bem e o adequado." (*Met.* 1013 a 17 - 24, trad. de Lucas Angioni, 2003).

Apesar da supracitada definição de princípios dada por Aristóteles, é possível afirmar que alguns princípios cumprem bem mais esses requisitos do que outros, de modo que são mais primeiros e mais anteriores, porque são excelentes por natureza, não derivam de nenhum outro princípio, e sim que comandam outros princípio. E esses são, na verdade, os princípios primeiros e as causas primeiras, os

quais são conhecidos pela sabedoria, uma vez que Aristóteles afirma em A1, na *Met.*, que “todos consideram que a denominada sabedoria é a respeito das primeiras causas e princípios.” (981 a 27 - 29, trad. de Lucas Angioni, 2008). Por outro lado, em $\Delta 1$ na *Met.*, Ross observa o seguinte:

Aristóteles oferece neste capítulo uma classificação bem diferente daquela em A. 3. Lá ele toma ἀρχή em um sentido ligeiramente técnico, para o qual ‘princípio’ é talvez o equivalente mais próximo, e declara os quatro princípios principais das coisas — o material, o formal, o eficiente e o final. Aqui ele toma a palavra como é usada na linguagem comum, na qual significa não apenas vários tipos de começo, mas também ‘regra’ e até mesmo ‘governante’. Apenas o quarto sentido aqui reconhecido coincide com um daqueles reconhecidos em A. 3. Os princípios material, formal e final, no entanto, encontram um lugar na lista aproximada que ele dá no final do capítulo (1013 a 20, 21). (Ross, 1934, p. 290, trad. nossa)

Nesse sentido, os significados de princípio em $\Delta 1$ são muito mais amplos de modo não só a englobar os princípios e as causas primeiras, como também todo e qualquer princípio em geral de acordo com as considerações finais de $\Delta 1$, que analisaremos mais à frente.

Não obstante, ainda se entrelaçam muito mais os significados de princípio com os significados de causa, do que com qualquer outra noção de princípio, até mesmo a noção de “governante” citada por Ross (1934, p. 290) é considerada por uma das noções de causa (Ver 2.2.3). Adiante, nas seguintes seções, analisaremos na mesma ordem de $\Delta 1$ todos os seis significados de princípio.

2.1.1 Princípio como “Ponto de onde se pode começar a se mover”

Aqui, entende-se movimento (κίνησις) simplesmente como movimento local², dado o exemplo de Aristóteles (*Met.* 1013 a 34 - 36), e não acerca do vir a ser geracional, por natureza ou pela força.

Entende-se aqui, por exemplo, que é princípio o porto de onde parte o navio relativo ao seu destino final ou a qualquer ponto de seu percurso; de onde começou a se mover a pessoa ou qualquer ser vivo relativo a sua localização diferente de onde saiu; e o mesmo aos céus, é princípio o oriente, onde amanhece, por exemplo. Sobre a “cinemática” em questão, Bostock comenta o seguinte:

² A passagem indica que a análise se concentra exclusivamente no movimento local, excluindo outros tipos de movimento como a geração, a corrupção e a alteração qualitativa. Por outro lado, no movimento geracional ou mutacional, o movimento não se exaure na física, mas sim que há um alcance muito mais amplo na investigação, tal que recai em todas as categorias do ser.

Observo *ad hominem* que a própria posição de Aristóteles, conforme exposta em Física VIII. 7, parece ser que a alteração não pode ocorrer sem um movimento de um lugar para outro (que é o que explica por que aconteceu, como e quando aconteceu, 260a 26–b 15, 260b 29–261a 13). (Bostock, 2006, p. 29, tradução nossa)

Dizer porquê, como e quando o movimento aconteceu é restringir o conceito de movimento ao movimento local, a interpretação enfatiza a dimensão espacial da mudança. O princípio, nesse caso, seria como uma coordenada espacial a partir da qual se inicia um deslocamento. Desse modo, este princípio se vale das categorias do tempo e do espaço, pois quando aquilo ou quem parte de determinado lugar X e repousa em um lugar Y, ocorre que houve mudança em um certo período e o princípio da mudança é a causa eficiente.

O princípio, nesse contexto, é o ponto de partida, a causa inicial que dá origem ao movimento. Ele não é o movimento em si, mas aquilo que o possibilita e o direciona. Para que o movimento ocorra, é necessário que a substância possua certas condições: a iminência (a potencialidade para mudar) e a capacidade (a disposição para realizar essa mudança).

2.1.2 Princípio como “Melhor ponto de vir a ser para cada coisa”

Enquanto que a seção anterior se tratava de um princípio um tanto empírico, a tradução aqui, neste segundo significado, não é tão simples, porém quer dizer “o melhor vir a ser de cada coisa” (ὁθεν ἂν κάλλιστα ἕκαστον γένοιτο) (*Met.* 1013 a 1 - 2, tradução nossa). Apresenta-se, então, um significado epistemológico, em que se tornar conhecedor de algo não é simplesmente conhecer de imediato a essência, de forma geral, e sim o que há de mais claro e simples, como no caso dos atributos sensíveis.

O exemplo de Aristóteles é bem simples, ele compara o princípio ao aprendizado de uma ciência, onde às vezes não se aprende pelo que é primeiro e fundamental, e sim pelo que é mais fácil de aprender. Esse exemplo remete ao inquérito dos primeiros princípios quando Porchat (2000, p. 350) explica que “sem a sensação nada poder-se-ia aprender nem compreender” (Porchat, 2000, p. 350); ou quando Irwin afirma que Aristóteles descreve dois métodos: o indutivo e o dialético (Porchat, 1988, p. 26).

Em comentário, Reale se reporta ao Asclépio de Tralle, cujo comentário observa que aquilo que é primeiro por natureza não é primeiro para nós, e vice e

versa (Reale, 2002, p. 202), ou seja, a ordem em que conhecemos as coisas não necessariamente corresponde à ordem em que elas existem na natureza. Nosso conhecimento sobre o mundo não segue necessariamente a ordem ontológica das coisas. Semelhantemente, Francine Maria Ribeiro (2014, p. 141) afirma que ao procurarmos a causa a partir daquilo de que é causa remonta simplesmente a investigação científica, tal como um silogismo invertido indo da conclusão para as premissas.

Assim, se olhamos um silogismo científico de cima para baixo, ou seja, da conclusão em direção as premissas, temos diante de nós o caminho percorrido pelo cientista, partindo daquilo que é anterior e mais cognoscível para nós em direção ao que é anterior e mais cognoscível por natureza, ou seja, partimos do causado em direção à causa. Por outro lado, quando olhamos para o silogismo científico de cima para baixo, das premissas para a conclusão, temos diante de nós a própria ordem da natureza, ou seja, partimos do que é anterior e mais cognoscível por natureza em direção ao que é anterior e mais cognoscível para nós, da causa em direção ao causado. (Ribeiro, 2014, p. 141)

Assim, dado o exemplo do silogismo, o mesmo ocorre na afirmação de Aristóteles sobre o "melhor vir a ser de cada coisa" ao sugerir que o aprendizado nem sempre segue a ordem estrita da natureza, mas sim o caminho mais acessível à nossa compreensão, o filósofo grego demonstra uma profunda compreensão das limitações e potencialidades da mente humana.

2.1.3 Princípio como "O item imanente que primeiramente vem a ser"

É o caso que a geração de algo (τὸ τί) em outro algo dependa das partes primeiras a partir da qual as outras partes se formam. Isso faz alusão ao conceito de elemento (στοιχείο) enquanto princípio, fundamental a partir dos filósofos da natureza, e possui esse termo uma amplitude semântica que transcende a sua compreensão intuitiva

Além do mais, também podemos considerar enquanto matéria última, ou matéria própria, pelo qual compõe as coisas. No caso das pessoas, por exemplo, os ossos e a carne (*Met.* 1035 a 17 - 21); ou ainda, as propriedades necessárias e suficientes que as partes vitais requerem, como um certo grau de calor que o sangue possui (Angioni, 2008, p. 367). Sobre isso, leiamos:

Comportamento terminológico semelhante ocorre logo depois, em 413^a 2-3, quando Aristóteles compara o olho ao animal em seu todo: o olho é um

composto de matéria e forma - pupila e vista -, assim como o animal se compõe de corpo e alma. Pouco antes, em 412b 20, Aristóteles afirmara que "o olho é matéria da vista", como se pudessem ser usados indiferentemente "olho" (que designa o composto) e "pupila" (que designa a matéria própria). Esse uso em que se substituem expressões que designam a matéria e expressões que designam o composto parece indicar que o corpo orgânico, que é a matéria própria da alma, poderia ser assumido como de certo modo idêntico ao animal em seu todo. "Idêntico", nesse caso, quer dizer apenas que ambas as descrições e/ou termos seriam coextensivos. (Angioni, 2008, p. 356 - 357).

Em síntese, a matéria ou subjacente material, embora seja um componente fundamental da substância composta, não é necessariamente um elemento estático e imutável. Assim como o olho, que é tanto matéria da vista quanto um composto de matéria e forma, a matéria de um ser vivo pode ser considerada, em certo sentido, coextensiva ao próprio ser vivo.

No entanto, a persistência da matéria ao longo do tempo não implica em uma imutabilidade absoluta da substância composta. A matéria pode sofrer alterações em suas propriedades accidentais, enquanto a forma, ou essência, permanece a mesma. Portanto, a geração e a corrupção, em Aristóteles, envolvem não apenas a mudança na forma, mas também transformações na matéria, que se mantém como substrato subjacente a essas mudanças.

Voltando à citação anterior, a alma é aquilo que anima o corpo porque o corpo é a matéria da alma, por exemplo, ambos se implicam porque é no corpo que a alma se realiza. Com base nisso, podemos entender a seguinte tese: "E um tipo de matéria é inteligível, outro, sensível; e, na definição, sempre um item é matéria, e outro é efetividade, por exemplo: 'o círculo é figura plana'." (*Met.* 1045 a 33-35). Em comentário, Reale observa o seguinte:

Evocação da distinção entre matéria sensível e matéria inteligível. - Cf. nota 7. Note-se que aqui, "matéria inteligível", além da matéria dos objetos matemáticos (cf. *Z* 1 0, 1 036 a 9), indica o gênero (o gênero é matéria [inteligível], a diferença é forma), mesmo se o exemplo é ainda de índole matemática (figura plana é matéria inteligível do círculo, forma é o ser aquela figura que é dada pela sequência dos pontos, etc.). (Reale, 2003, p. 447).

Para haver definição, os elementos do enunciado *definiendum* devem se relacionar em uma implicação de modo necessário e suficiente com o enunciado *definiens*, seja por uma condicional ou uma bicondicional (cf. Angioni, 2008, p. 351). Esse requisito é ambivalente e a necessidade implica em definição específica (espécie); enquanto que a suficiência implica em definição geral (gênero). Exemplo:

quadrilátero (necessário ter 4 lados [pode ser côncavo ou convexo]) $\subset$ retângulo (necessário ter 4 ângulos retos [só há convexos]) $\subset$ quadrado (necessário ter 4 lados iguais).

A partir do exemplo da geometria, operado por uma teoria dos conjuntos, entende-se que a transitividade do todo para as partes é suficiente, já a transitividade das partes para o todo é necessária. Com isso, tem-se em vista o silogismo de primeira figura para uma demonstração científica ou uma definição, característica das substâncias compostas.

2.1.4 Princípio como “O item não-imanente que primeiramente vem a ser, como a mudança e o movimento”

O item não-imanente que primeiramente vem a ser é o princípio do movimento, é a partir das condições suficientes da iminência, da capacidade, à efetividade, segundo a mudança³ (μεταβολή). Na *Met.*, mudança, segundo Reale (2002, p 362-363) é mais ampla e ela ocorre pela substância enquanto geração⁴ (γένεσις) ou pelas demais categorias enquanto movimento⁵ (κίνησις). Porém em outras passagens ocorre o uso de mudança como sinônimos de movimento.

Acerca desta seção, em *Met.* 1013 a 9 é apresentado um argumento geracional ao afirmar que “por exemplo: a criança provém do pai e da mãe [...]”. Em *Met.* Z7 é listada três tipos de geração: “Entre as coisas que vêm a ser, umas vêm a ser por natureza, outras, pela técnica, outras, pelo espontâneo.” (*Met.* 1032 a 12 - 15, 2005b, trad. de Lucas Angioni).

Já em $\Lambda 6$ é listado três tipos de movimentos, na qual o último é uma disjunção: “Ora, não há nada que se mova de qualquer maneira que calhar, mas, sempre, é preciso que algo esteja dado, como ocorre de fato: se for por natureza, de tal e tal modo; por violência, ou pela inteligência (ou outra coisa), de tal e tal modo.” (*Met.* 1071 b 35 - 37, 2005a, trad. de Lucas Angioni).

³ Tudo o que existe no mundo está em constante transformação, seja um crescimento, uma deterioração, um movimento de lugar ou uma alteração qualitativa. Essa perspectiva se contrapõe à ideia de um universo estático e imutável, defendida por alguns filósofos pré-socráticos. A mudança busca compreender a natureza da realidade e a relação entre o ser e o vir a ser, tal que implica um princípio do movimento e uma designação.

⁴ A geração está ligada à noção de potencialidade e atualidade: toda substância possui um potencial para se tornar algo mais, e a geração é o processo de realização desse potencial. A corrupção (φθορά), que é o processo oposto à geração, é a destruição ou o fim de algo.

⁵ O movimento também está ligado aos conceitos de potência e ato. Uma coisa possui a potência para mudar, e ao mudar, ela atualiza essa potência. Por exemplo, uma semente tem a potência de se tornar uma planta, e ao germinar, ela atualiza essa potência.

2.1.5 Princípio como “Aquilo por cuja vontade se movem os móveis e se muda os mutáveis”

Não muito diferente da seção anterior, aqui se especifica de que ordem é a mudança ou o movimento, neste caso é de ordem deliberativa, “tal como denominam-se princípios os cargos na cidade, as dinastias, os reinados e as tiranias, bem como as técnicas e, entre essas, sobretudo as arquitetônicas (*Met.* 1013 a 11 - 14, trad. Lucas Angioni, 2003).

Assim exemplifica Aristóteles, na qual o princípio é o agente prático que decide tornar algo efetivamente, seja legislar, seja projetar algo. Posto isso, de uma forma ou de outra, o resultado se torna de tal modo cuja vontade de alguém é o princípio da mudança.

2.1.6 Princípio como “Ponto de partida para conhecimento de uma coisa”

Nesta última acepção, entende-se princípio em seu significado técnico, assim como é assumido em quase toda parte nos Livros da *Met.* É técnico no sentido de que é operado nos modos de um quadro teórico epistemológico, na qual trata dos itens primeiros sem os quais não se possibilita o conhecimento. Assim, se trata como princípio neste significado, as causas primeiras, o elemento, os princípios do silogismo, o axioma, e a substância, por exemplo.

No entanto, o exemplo dado por Aristóteles é o princípio enquanto hipótese, no caso as hipóteses das demonstrações (τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις). Esses princípios são auto evidentes, bem como é alertado em Γ3 (cf. *Met.* 1005 b 5 - 19), e a partir deles que se pode começar a pensar em outras coisas e se chegar a um resultado. Vejamos o seguinte comentário de Michael Schramm:

Quando "princípio" designa "hipótese", Aristóteles geralmente descreve o ponto de partida de uma prova, cujo "a partir do qual a coisa é conhecida pela primeira vez" (ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον, *Met.* Δ 1, 1013 a. 14-16). A hipótese, como a definição (ὅρος), é uma "tese" (θέσις), mas difere dela porque não apenas determina algo de acordo com sua natureza ou significado, mas também afirma sua existência ou inexistência. Uma hipótese é apresentada em uma premissa e é uma sentença declarativa porque pelo menos a existência ou inexistência de um determinado sujeito é afirmada como um predicado (cf. *APo.* A 2, 72 a 18-24; A 10, 76 b 35-39). (Schramm, 2004, p. 92-93, tradução nossa).

Uma hipótese da demonstração é algo logicamente determinante pelo qual opera as coisas em pelo menos duas modalidades: existência ôntica ou verdade epistêmica. A hipótese na modalidade ôntica pressupõe a existência ou inexistência do que se investiga; já na modalidade epistêmica pressupõe a verdade ou falsidade do que se investiga. Essas modalidades são ambivalentes, não admitem contradição, para que então torne possível as ciências demonstrativas⁶.

Por exemplo, as hipóteses na modalidade ôntica estabelece um pressuposto ontológico, ou seja, uma afirmação sobre a realidade do que se investiga. Exemplificando: ao investigar as propriedades do triângulo, a hipótese ôntica pressupõe a existência de figuras geométricas com essas características, no caso, possuir a soma dos ângulos internos igual a 180° . Por outro lado, não podemos dar continuidade na pesquisa sobre se pessoas possuem guelras.

Já na modalidade epistêmica, a hipótese se refere à verdade ou falsidade de uma proposição. Ela estabelece um pressuposto epistemológico, ou seja, uma afirmação sobre o conhecimento que se busca adquirir. Ao formular uma hipótese científica, o pesquisador assume a verdade de determinada proposição como ponto de partida para suas investigações, como as frutas e verduras possuem propriedades nutritivas. Porém, não é o caso que todo homem é imortal. Assim,

Num sentido mais amplo, as hipóteses podem geralmente ser afirmações sobre quaisquer objetos que não tenham caráter de princípios, mas que, no entanto, sirvam como premissa em um argumento sem justificção adicional; No entanto, a justificção não está necessariamente excluída. (SCHRAMM, 2004, p. 93, tradução nossa).

Ambas as modalidades, ôntica e epistêmica, se encaixam na definição mais ampla de Schramm, que considera a hipótese como uma afirmação que serve de premissa em um argumento, tal que a justificção da hipótese não está necessariamente excluída. Isso indica que, embora a hipótese seja um ponto de partida não justificado, ela pode ser posteriormente corroborada ou refutada por evidências.

⁶ As ciências demonstrativas partem de premissas que são verdadeiras, evidentes por si mesmas e não precisam de demonstração, estas são os princípios lógicos ou axiomas. Já as demonstrações científicas em si podem ser validadas, porque elas nos fornecem a razão pelo qual dado subjacente recebe dada predicção. Sendo assim, quando conhecemos a causa, entendemos a disposição das premissas, a inferência no resultado e, muito mais, a indução aos fundamentos. Acerca desse tipo de ciência, o próprio Aristóteles contribuiu para a física, biologia, astronomia e geografia.

Concluímos, assim, as investigações acerca dos significados de Princípio enquanto hipótese, isto é, premissa. Na próxima seção será feita a investigação dos significados de causa de modo a ser estabelecido um panorama completo de ambos os conceitos — como já anteriormente proposto.

2.2 A causa

Aristóteles postula na *Fís.* e na *Met.* uma teoria abrangente das causas para explicar a natureza e a origem de todas as coisas. A teoria das quatro causas de Aristóteles é uma contribuição significativa para a filosofia, porque oferece uma meta teoria abrangente que viabiliza o estabelecimento das bases das ciências, para, então, explicar o mundo em seu tempo.

A partir da antiguidade, tem-se um significado bastante complexo no que diz respeito a palavra “ἡ αἰτία”, pois é importante nos desprendermos de qualquer concepção moderna para que não cometamos anacronia, como julgar que Aristóteles propõe uma causalidade humaniana ou reduzir os componentes em causador e causado, por exemplo. E ainda mais, o uso dessa palavra em questão, em Aristóteles, carrega toda uma lógica e semântica própria.

No pensamento metafísico de Aristóteles, a causa cumpre a função de explicação ao proporcionar o *porquê* de algo estar atrelado a outro (*Met.* 1041 a 9 - 32). Já no capítulo 13 do Livro 1 de *S.A.* (78 a 22 - 39) é observado a estrutura causal do conhecimento acerca do *por que*, pois conhecer o *por que* é obter a causa de dado ser possuir suas respectivas propriedades. No silogismo, a causa é o intermediário entre dois termos: a premissa maior e a menor. Essa estrutura triádica se reverbera tanto nas ciências demonstrativas como também na ciência primeira, de modo que se alcança a causa por natureza, pois ela está intrínseca nos conteúdos e no resultado⁷.

Se estiver correto o que dissemos até aqui, podemos afirmar que a causa é anterior e mais cognoscível por natureza enquanto que ‘aquilo de que é causa’ é anterior e mais cognoscível para nós. Ou seja, do de ponto vista da nossa aquisição de conhecimento, nós sempre partimos ‘daquilo que é causado’ em busca da causa, uma vez que, no mais das vezes, o efeito é mais cognoscível para nós do que a causa.” No entanto, uma vez encontrada a causa, podemos reconstruir, através do silogismo, a própria

⁷ Ainda no Livro 1 de *S.A.*, só que agora no capítulo 19, assevera-se que “Todo silogismo procede através de três termos. Um tipo de silogismo é capaz de provar que A se atribui a C porque se atribui a B e este se atribui a C, ao passo que o outro tipo é privativo” (*S.A.* 81 b 10 - 12, 2004, trad. de Lucas Angioni).

ordem da causalidade, partindo da causa para aquilo de que é causa. (Ribeiro, 2014, p. 141).

Agora na ciência primeira, o que é de ordem semântica é a obtenção da definição da substância, já nas ciências demonstrativas é a explicação de que é o caso em dadas predicções. Tanto na *Met.* quanto nos *Analíticos*, há uma complementação daquilo que estamos tentando introduzir: a causa. Em geral, a causa em Aristóteles explica ou diz o que é, porém não há somente uma causa, e sim quatro, na qual o Livro $\Delta 2$ da *Met.* apresenta as seguintes acepções:

- a) “De um modo, denomina-se causa o item imanente a partir de que algo vem a ser, por exemplo, o bronze denomina-se causa da estátua e a prata, da taça, bem como os gêneros dessas coisas” (*Met.* 1013 a 24 - 26, trad. de Lucas Angioni, 2008);
- b) “[...] denomina-se causa a forma e o modelo, e isso é a definição do “o que era ser e seus gêneros (por exemplo: do semi-tom, “dois para um” e, em geral, a relação numérica), bem como as partes contidas na definição.” (*Met.* 1013 a 26 - 29, trad. de Lucas Angioni, 2008)
- c) “E, ainda, aquilo de que parte o primeiro princípio da mudança ou do repouso. Assim, por exemplo, é causa quem delibera, o pai é causa do filho e, em geral, o que produz é causa do produzido e o agente da mudança é causa do que muda.” (*Met.* 1013 a 29 - 32, trad. de Viviane de Castilho, 2024)
- d) “Além disso, denomina-se causa tal como o fim, ou seja, aquilo em vista de que, por exemplo, do caminhar, a saúde. “Pois por que caminha?”, dizemos. “A fim de que tenha saúde” e, assim dizendo, julgamos ter explanado a causa.” (*Met.* 1013 a 32 - 35, trad. de Lucas Angioni, 2008)

Portanto, passemos agora à investigação de cada uma das quatro concepções possíveis de causa. A título de manter a coerência e organização do pensamento, seguiremos a ordem apresentada no Livro $\Delta 2$ — assim como fizemos anteriormente ao analisar os significados de princípio.

2.2.1 Causa como “O item imanente a partir de que algo vem a ser”

Neste primeiro momento, acerca dos significados de causa, o capítulo 2 do Livro Δ (*Met.* 1013 a 24 - 26) já inicia de imediato a exposição daquilo que

entendemos por causa material. No entanto, a palavra matéria, do grego *ύλη*, nem ao menos aparece, e sim o que Angioni (*Met.* 1013 a 24, 2003) traduz por item imanente (*τι ύπάρχω*) e Viviane de Castilho (*Met.* 1013 a 24, 2024) opta por componente. E esse item imanente está presente em tudo a partir do qual é criado (*έξ ού γίγνεται*).

Inicialmente, em A3 (*Met.* 983 a 29 - 30), considera-se causa a matéria (*ύλη*) e o subjacente (*ύποκείμενον*). Por um lado, a matéria é mais conhecida e não cumpre os requisitos de uma substância⁸, porém todo material constituinte é causa da composição, na medida em que constitui outros componentes materiais que estruturam a robustez, como também as outras matérias, como os corpos simples (*τά τε άπλā σώματα*), pelos quais se derivam. E essa estruturação material se diz de acordo com a informação essencial, isto é, a forma ou o subjacente.

Por outro lado, o subjacente é uma substância, e às vezes se qualifica enquanto subjacente material, formal ou como composto de ambos (*Met.* 1028 b - 1029 a 7). No entanto, Aristóteles assume dois modos presentes em um subjacente, como observa Angioni (1997, p. 221): relação ontológica entre matéria e forma e relação lógica entre gênero e diferença. Em consonância com essa interpretação, segue-se Z10:

Mas, de certo modo, tampouco é verdade que qualquer letra deverá estar contida na definição da sílaba, por exemplo, estas letras aqui de cera, ou estas no ar: pois também elas já são parte da sílaba enquanto matéria sensível. De fato, não é verdade que a linha, por se corromper nas metades (quando dividida), seja, por isso, constituída delas como se elas fossem partes de sua essência; antes, ela se constitui delas como matéria (o mesmo vale para o ser humano, que se corrompe em ossos, tendões e carnes). Tais partes são partes do composto, não mais, porém, partes da forma e daquilo de que é a definição; por isso, precisamente, tais partes tampouco estão presentes nas definições. (*Met.* 1035 a 14 - 1035 a 22, trad. Lucas Angioni, 2005).

Nessa última citação, segundo Angioni (1997, p. 223 - 224), é argumentado a favor de que o subjacente material é mencionado na definição, na qual, sem mais, a definição não poderia ser alcançada. Tal argumento apresenta as duas modalidades mencionadas anteriormente e se opõe quando Aristóteles defende que a matéria não é incluída na definição (*Met* 1035 a 7 - 10), e é completo quando Aristóteles defende, vagamente, que a matéria é incluída na definição (*Met* 1043 a

⁸ A matéria é um componente das substâncias sensíveis. A forma é o que define a substância e a torna única, já a matéria é um componente necessário, mas não suficiente para definir a substância.

14 - 26). Porém é no cap 3 do oitavo livro da *Met.* que o argumento se constitui ao assumir a matéria como elemento intrínseco da substância

E ainda em A3 (*Met.* 983 b 6–18) segue de acordo com a interpretação exposta e também com o significado apresentado em $\Delta 1$ da *Met.* exposto inicialmente. Assim, é o caso que a matéria ou o substrato material é imanente a todas coisas na medida em que é princípio do devir ao se preservar na geração e na corrupção. Em comentário ao Livro Z10 da *Met.*, conclui-se que: “[...] a matéria designa o conjunto de elementos (i) aos quais a forma advém e (ii) nos quais o composto dissolve-se no momento em que se corrompe.” (Angioni, 2007, p. 64).

2.2.2 Causa como “A forma e o modelo”

Chegar a uma determinada definição (*definiens*) é encontrar um tipo de causa, que equivale ao que se quer definir ou explicar, ou seja, o *definiendum*. Isso ocorre porque ambos são conversíveis: a definição e aquilo que ela define. Considerando essa perspectiva, Aristóteles, no Livro A3 da *Metafísica* (983 a 27 - 28), aponta a substância (οὐσία) e o “aquilo que o ser é” (τὸ τί ᾗν εἶναι) como causas. No entanto, no Livro $\Delta 2$, ele refina sua análise, propondo que “a forma e o modelo” são a definição do “aquilo que o ser é” e seus gêneros (*Met.* 1013 a 26 - 28, trad. de Lucas Angioni, 2003).

De toda forma, a causa em questão, nesta seção, diz respeito aos modos configurantes pelos quais faz com que determinado ser seja o que ele é. Assim, quando Aristóteles diz que a causa é a substância e *aquilo que o ser é*, está se referindo, diretamente, com a noção de substância e alguns de seus significados⁹. Por outro lado, em *Met.* $\Delta 2$, é mencionado a forma (εἶδος) e o modelo (παράδειγμα), e esses, assim como *aquilo que o ser é*, são significados de substância em geral¹⁰, assim como às vezes Aristóteles usa o termo configuração¹¹ (μορφή).

Adiante, em *Met.* 1013 a 27, Aristóteles diz que a forma e o modelo são, na verdade, o enunciado *daquilo que o ser é* (ὁ λόγος τοῦ τί ᾗν εἶναι), e esse argumento equivale ao enunciado da substância¹² (ὁ λόγος τῆς οὐσίας), fórmula comumente

⁹ De antemão, em Z3 (*Met.* 1028 b 34 - 36), considera-se a substância como *aquilo que o ser é*, o universal, o gênero e o subjacente. Porém, em Z13 (*Met.* 1038 b - 1039 a 23).

¹⁰ Pierre Aubenque observa o seguinte: “Portanto, restando dois sentidos para a palavra *ousía*: a forma (*eidos*) e a quiddidade (*tō tí en eínai*); embora os dois termos não sejam exatamente sinônimos, pois um é constantemente oposto à matéria, enquanto o outro não comporta nenhuma referência desse gênero, a análise ulterior permitirá identificá-los.” (Albenque, 2012, p. 425).

¹¹ Ver *Cat.* 10 a 11 - 12; *D.A.* (407 b 23 - 24; 412 a 7 - 9) e *Met.* (1015 a 4 - 7; 1045 a 23).

¹² Ver *Cat.* 1 a 1 - 12; *Met.* 1054 a 30.

usada, porque *aquilo que o ser é* é um significado de substância que está ligado com a causa e a explicação através do enunciado (λόγος) essencialmente lógico, e não simplesmente predical, ao mencionar as características acidentais. Assim diz Aristóteles, em Δ8 da *Met.*, acerca de um dos significados de substância:

Além disso, eis o que também se denomina essência de cada coisa: o "o que era ser", cujo enunciado é definição. Assim, resulta que a essência se denomina de dois modos: o subjacente último, que não mais se afirma de nenhum outro item, e aquilo que, sendo um certo isto, é também separado: e de tal tipo é a configuração a forma de cada coisa. (*Met.* 1017 a 21 - 26, trad. de Angioni, 2003 – colchetes nosso).

Com essas características elencadas nessa passagem, podemos discernir os atributos de uma substância. A partir de Z4 da *Met.* até o Z6, o Livro se dedica a investigar o “o que o ser é?”. De acordo com Aubenque (2012, p. 427), o termo τὸ τί ᾗν εἶναι é caso de filologia, no qual o latim tateia ao traduz por “quididade” e ao pé da letra significa “o ser do que era”.

Aparenta que essa expressão idiomática está ligada, no grego antigo e na filosofia de Aristóteles, com a causa e explicação, porém não é explícito por si só, e sim através do argumento no conjunto da obra. Indica-se, que o termo é uma resposta àquilo que se questiona essencialmente. Desse modo, continua Albenque:

Assim, à questão τί ἐστὶ ἀνθρώπος? responde-se: τὸ ἀνθρώποι εἶναι. Em uma tal construção, τὸ τί ἐν εἶναι seria, portanto, apenas um tipo de resposta particular à questão mais geral τί ἐστὶ. A questão "o que é?" responderíamos: "o ser do que a coisa era". Na realidade, a verossimilhança gramatical faz pensar que as duas expressões simétricas τὸ τί ἐστὶ e τὸ τί ἐν εἶναι não são uma delas uma questão e a outra uma resposta, mas que se trata em um e em outro caso de duas interrogações substantivadas. Essa conjectura se encontra reforçada pelo uso que Aristóteles faz de duas expressões que parecem ser o título de duas questões diferentes. A questão τί ἐστὶ parece ser a questão mais geral; assim, à questão Τί ἐστὶ Σόκράτης? responderemos: Σόκράτης ἐστὶ ἄνθρωπος. Ao contrário, a expressão τὸ τί ἐν εἶναι é especializada, como o mostra a definição que nos dá o livro Z, na designação do que é o ser por si; ela se opõe, portanto, ao acidente propriamente dito, mas inclui os atributos acidentais por si, para definir a essência individual concreta. Assim, o τί ἐν εἶναι de Σόκράτης não é o ser baixo, velho etc. nem de ser simplesmente um homem, mas de ser um homem dotado de tais e tais qualidades inerentes à sua natureza. (Aubenque, 2012, p. 427 - 428).

Em suma, é “causa” a explicação racional (relativa ao λόγος) de todas as coisas pelo qual as define (relativa ao οὐσιμότης). E o enunciado (λόγος) da substância ou *daquilo que o ser é*, o enunciado *definiens*, assim como Aristóteles nos adianta

em *Met.* Z4: “Por conseguinte, há “aquilo que o ser é” de todas as coisas cujo enunciado [λόγος] é definição [ὁρισμός]” (*Met.* 1030 a 6 - 7, trad. de Angioni, 2005 – colchetes nosso). De acordo com *Top.* 102 a 5 - 8, encontrado a causa, é possível converter *definiens* e *definiendum*, uma vez que a causa é coextensiva com aquilo que explica.

2.2.3 Causa como “O primeiro princípio da mudança ou do repouso”

Agora, aqui, remeterá bastante do subitem anterior que tratou acerca dos significados de princípio, porém, agora, com a magnitude de que são uma causa. Ao menos quatro¹³ dos seis significados de princípio são somente um dos quatro significados de causa, a saber a causa eficiente.

Pela grande amplitude deste significado de causa, considera-se que a explicação se volta a responder ao menos fenômenos em gerais, nos modos de eventos psicológicos ou físicos, assim como: o item imanente dado pelo subjacente; a mudança ou o movimento, atrelados à potencialidade e efetividade; e a vontade e a deliberação, pelo qual o conhecedor da técnica (τέχνη) toma ao realizar algo (*Met.* 1070 b 28 - 30) ou quando um animado (*D. A.* 415 b 8 - 12) se move ou move algo. Em consonância com esses pontos elencados, Moravcsik comenta o seguinte:

Outra *aitia* é o fator iniciador de movimento ou processo. Isso foi identificado às vezes com a noção moderna de causa eficiente. Argumentei em outro lugar que essa identificação é enganosa na melhor das hipóteses e falsa na pior. Dentro da concepção teleológica não mecanicista da realidade de Aristóteles, há muitos fatores que iniciam mudanças e processos que não podem ser descritos pelo termo moderno “causa”. Vemos vínculos causais principalmente como vínculos entre eventos. Mas os fatores iniciadores de processos aristotélicos podem incluir a habilidade de um artesão, uma substância, bem como a realização de uma potencialidade. (Moravcsik, 1991, p. 35 – tradução nossa).

Na *Fís.* 193 a 28 - 193 b 12, faz-se uma analogia entre a relação de matéria e forma e a de técnica e natureza (φύσις), na qual toca em vários pontos mencionados aqui. Assume-se que a matéria é capacidade e a forma é efetividade, a passagem da potência ao ato é causado pelo movente, tanto pela natureza quanto pela técnica. Em comentário, Angioni afirma que “Aristóteles pretende mostrar que o

¹³ São estes: o ponto de onde se pode começar a se mover; o item imanente que primeiramente vem a ser; o item não-imanente que primeiramente vem a ser, como a mudança e o movimento; e aquilo por cuja vontade se movem os móveis e se muda os mutáveis.

objeto resultante da técnica possui constituição semelhante ao ente natural: é constituído por uma matéria e por uma forma” (Angioni, 2009, p. 215)

Se o sêmem tem a potencialidade de se tornar uma pessoa e a madeira a de se tornar uma cama, a causa eficiente desses processos é o agente que transforma essa potencialidade em ato: os pais no caso da pessoa, o marceneiro no caso da cama. É necessário um agente externo, uma causa eficiente, para que essa transformação ocorra.

Porém, enquanto capacidade, a matéria não é auto suficiente por si só, de modo a apontarmos para a matéria e julgarmos ser uma pessoa ou uma cama, de antemão; já a forma é efetividade, pois ela subsiste por si só como o modelo de pessoa ou de cama, a forma, por sua vez, é o princípio que organiza a matéria, dando-lhe uma estrutura e um propósito. A forma de uma pessoa, por exemplo, inclui sua capacidade de pensar, sentir e agir; a forma de uma cama, sua função de servir como suporte para o descanso. A matéria, por sua vez, é a matéria-prima que recebe a forma. Ou seja:

Isto implica que a matéria, no caso das entidades naturais, não pode se desenvolver senão de uma determinada maneira: aquela estabelecida pela sua *ousia*, razão pela qual, embora seja a causa material das coisas, só será natureza num sentido derivado. Como é dito em *Física* II 2, 193a 35-193b1, “o que é potencialmente carne ou osso ainda não possui <natureza> antes de assumir a forma específica segundo a definição” (trad. Echandiá). Como consequência disso, para Aristóteles, em sentido estrito, a natureza só se identifica com a forma e esta, por sua vez, com a causa pela qual as coisas são o que são. Isto se deve à estreita ligação entre *eîdos ou morphé*, *phýsis* e *arché*. Ora, a forma não só nos permite estabelecer o que é a coisa, mas também determina a sua finalidade, o seu “em vista de que” (fragmento 12-13). A forma é *phýsis* no sentido de *arché*, isto é, como princípio constitutivo da coisa, mas por isso mesmo é a sua natureza e, portanto, o fim das coisas. (Seggiaro, 2017, p. 170, tradução nossa).

Visto isso, causa eficiente e causa final se conectam, uma é a continuação da outra. A causa eficiente é aquilo que inicia e mantém o movimento em direção ao fim; a causa final, por sua vez, é o fim em si mesmo, o objetivo a ser alcançado desde a mudança. Desse modo, essas causas principiam o *vir a ser* e o *ser*, iniciando e direcionando o processo de mudança.

E para ampliarmos ainda mais nossas observações, em especial com o ponto acerca da vontade e a deliberação, em *D.A.* (433 a 10 - 17) é afirmado que desejo (*öpexis*) e intelecto (*voûs*) são fatores de movimento, em especial dos seres

humanos. O desejo nos impulsiona, enquanto o intelecto nos orienta. A vontade¹⁴ (βούλησις), por sua vez, é a faculdade que sintetiza ambos, permitindo-nos escolher os meios para alcançar nossos fins.

Além do mais, a alma é a causa e o princípio do movimento dos corpos animados (*D.A* 405 b 10 - 12), que anima e dá forma a cada ser vivo, e dentre esses, as pessoas se movem por desejo ou por raciocínio na medida em que buscam o desejado e o inteligível. O desejo é a força que impulsiona os seres humanos para as ações imediatas. Já através do raciocínio é que avaliamos as diferentes opções e escolhemos a melhor forma de agir.

2.2.4 Causa como “O fim e o ‘em vista de que’”

Aparenta que o significado em questão, nesta seção, seja mais simples por exemplificar somente de maneira bilateral (cf. *Met.* 1013 a 32 - 1013 b 3), como caminhar para ser saudável, emagrecer para ser saudável, e os exemplos se exaurem no que diz respeito à saúde. No entanto, A3 complementa essas exemplificações ao passo que menciona como causa o *em vista do que* e o bem, pois para além de cada explicação teleológica, há um terceiro ítem determinante, que é o bem.

Podemos entender que todo fim, em específico, de cada caso é o bem, pois é determinante que tudo tende para seu fim (*E.N.* 1094 a 1 - 22) e é determinante que todas as finalidades, em geral, sejam em vista do bem. Conhecer o fim, é conhecer a causa do propósito que cada ser visa, e nisso é também chegar *àquilo que o ser é*, pois é possível definir (hilemorfismo) através do propósito de cada ser (teleologia). Além do mais, é possível aliar tudo isso à doutrina do ato e potência:

Assim, no caso dos processos naturais de desenvolvimento, a finalidade não deve ser entendida como algo externo à sequência de transformações, mas algo interno, que já existe em potência desde o início (na semente ou no início do embrião de um animal) e que vai se realizar ou completar. Há dois conceitos importantes utilizados por Aristóteles para descrever esse tipo de processo, e que merecem um melhor esclarecimento. *Dynamis* (δύναμις) representa uma capacidade, um poder, uma potencialidade, uma possibilidade, um estado que ainda não se manifestou. Na literatura

¹⁴ Em comentário a *D.A* 433 a 17 - 29, Reis observa que a vontade é, portanto, um desejo racional, que leva em consideração as consequências de nossas ações: “Aristóteles agora dá prosseguimento a sua análise, subordinando o intelecto ao desejo e reduzindo-os a algo comum: o objeto desejável, que, ao ser pensado ou imaginado, origina movimento. Ele mostra que o intelecto, sozinho e diretamente, não comanda o comportamento e as ações de um indivíduo, mas pode fazê-lo por meio da vontade [boulêsis], a forma racional do desejo.” (Reis, 2012, p. 325)

filosófica, utiliza-se muito a tradução “potência”, a partir do latim *potentia*, que foi a tradução utilizada tradicionalmente para *δύναμις*. Um conceito complementar é o de *energeia* (*ἐνέργεια*), que significa atividade, funcionamento – uma palavra derivada de *ergon* (*ἔργον*), que significa função. Quando uma potencialidade é colocada em uso, ela se transforma de *dynamis* em *energeia*. E quando todas as potencialidades se realizam, temos a realização plena, o completamento, que é *entelecheia* (*ἐντελέχεια*) (Johnson, 2005, p. 83). (Martins, 2013, p. 183).

Visto isso, se inicia a finalidade ainda na potência, pois a capacidade tem em vista a sua realização, onde necessariamente se encontra o fim. Quando se alcança o fim, torna-se um todo perfeito e acabado pela realização plena das potencialidades de cada ser, de acordo com sua natureza específica. De acordo com alguns dos significados de perfeito (*τέλειος*) em $\Delta 16$ da *Met.* (1021 b 15 - 29), se é completo quando algo ou alguém, em efetividade, está de acordo com sua forma ao alcançar o fim último. E isso é o bem, mencionado inicialmente.

Desse modo, além de anunciarmos aquilo que o ser é, incluímos também alguns itens no enunciado definatório. Dentre estes, a matéria, porque é nela que a forma se realiza, pois tudo tenciona para o bem, como afirma Aristóteles no início de *Ética a Nicômaco* (*E.N.* 1094 a 1-4). Logo, o bem da forma é estar junto da matéria, uma vez que ambas são coextensivas pela implicação do hilemorfismo.

“A excelência é certo perfeccionamento: cada coisa é completa, cada substância é completa, quando, de acordo com a forma de excelência que lhe é própria, não lhe falta nenhuma parte da estatura que lhe é natural)” (1021 b 20 - 24, trad. de Lucas Angioni, 2017), assim argumenta Aristóteles ainda em $\Delta 16$. E nesse sentido, a filosofia da natureza encontra muito mais explicações a partir dessa causa, pois a natureza não faz nada em vão (cf. *D. A.* 434 a 30 - 32; *Par. An.* 661 b 21 - 26) e cada parte essencial ou ação natural tem um propósito.

Por outro lado, as coisas que são artificiais (*τεχνικόν*), por obra da técnica, tem sua causa fora de si, ou seja, o artista é o causador. Os objetos e as construções se realizam efetivamente quando usufruídos por nós. A forma propõe um modelo em que alcança seu fim somente em sua materialização, como no exemplo de um serrote: o serrote é um todo perfeito e acabado na medida em que o usamos para serrar¹⁵.

¹⁵ Em nota, Angioni explica o seguinte: “Outro ponto a ser notado é que a expressão *x* é matéria” é incompleta, pois um item qualquer pode receber verdadeiramente a designação de “matéria” apenas se for especificado corretamente o correlato do qual é matéria (e o mesmo parece ser válido para a forma). No entanto, o correlato que usualmente se especifica nessa expressão é o composto, de preferência à forma (ou, quando se trata de dizer que “*x* é forma”, o correlato é o composto, de

Em síntese, podemos representar no seguinte esquema: há a causa (B) do fim de A na medida em que A é perfeita (C) quando respondida a causa (B) do “em vista de que?”. A causa (B) explica A a partir do último lapso em contraponto à capacidade inicial, onde desde lá se tenciona à efetividade, onde se repousa o bem pelo qual completa A em sua máxima performance.

Concluimos assim a investigação acerca dos significados de causa na *Met.* de Aristóteles. Na seção seguinte, com o objetivo de fundamentar a compreensão da identidade entre causas e princípios, será feito um estudo sobre as Teorias da Identidade em Aristóteles, de forma a nos possibilitar compreender por meio de quais critérios e procedimentos dois conceitos podem ser concebidos como equivalentes, intercambiáveis ou os mesmos, bem como as limitações da identidade em questão.

preferência à matéria): "o bronze é matéria" é uma sentença verdadeira porque abrevia uma sentença como "o bronze é matéria da estátua, assim como "a função de serrar é uma forma" abrevia "a função de serrar é a forma do serrote". (Angioni, 2008, p. 361).

3 TEORIAS DA IDENTIDADE EM ARISTÓTELES

As teorias aristotélicas da identidade se concentram em analisar o que faz uma coisa ser o que é, e como estamos buscando entender a relação entre as causas e os princípios serem os mesmo, então devemos, de antemão, analisar quais tipos de identidade há e quais teorias corroboram para nossa investigação. Para reconhecermos dois ou mais termos como sinônimos, equivalentes ou intercambiáveis, é importante reconhecê-los com base em algum critério, para que no mínimo se possa dizer que são idênticos em algum sentido.

Posto isso, quando no que se refere a identidade, a própria palavra “identidade” designa várias acepções. É possível tomá-la genericamente para se referir a diversas modalidades; não só como identidade absoluta, como $A=A$, mas também relacionada à semelhança, à homonímia e demais tipos — como igualdade, relatividade, coextensividade, analogia —; mas também como critério, como a simetria, a indistinguibilidade, a continuidade, a congruência, entre outros.

Uma vez que há várias modalidades possíveis de identidade, cada qual configura uma forma de referenciar e significar, seja pela identidade absoluta ou parcial. Desse modo, a linguagem identitária é empregada verdadeiramente para exprimir o mesmo referencial para dois ou mais termos.

Aqui, a palavra “identidade” geralmente é a tradução do termo em grego ταυτότης, mas, para discriminar o emprego metafísico ou lógico, geralmente Aristóteles emprega o pronome ταύτα na forma neutra. Assim, ταυτον é uma expressão idiomática, comumente traduzida na *Met.* por “idêntico” por Giovanni Reale; ou por “os mesmos” e suas variações por Lucas Angioni.

Neste capítulo, será posto em evidência as maneiras em que Aristóteles concebe a identidade, em especial na *Met.*, nas *Cat.* e nos *Tóp.*. Uma vez que, no item anterior, foi investigado a natureza das causas e dos princípio — na qual a estreita relação muito mais se convergiu a uma unidade entre ambos do que uma multiplicidade — passemos, antes, a tratar da identidade, para que no próximo item busquemos um esclarecimento acerca de uma possível identidade entre causa e princípio.

3.1 Noções de identidade na *Met.*

É possível identificar em alguns Livros da *Met.* o tratamento acerca da identidade, como no Livro das definições, especificamente em $\Delta 9$, em que é falado acerca do "idêntico" ($\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$) e do "semelhante" ($\acute{o}\mu\iota\omicron\iota\omicron\varsigma$). Já em passagens não tão direcionadas, temos a menção ao "igual" ($\acute{\iota}\sigma\omicron\varsigma$), que é um terceiro tipo de identidade que podemos elencar na *Met.*. No entanto, para além do Livro Δ , há recorrentes empregos em outros Livros, bem como em diferentes obras, nas quais podemos analisar tais termos com mais precisão.

Ao analisar a noção de 'idêntico', notamos que Aristóteles apresenta uma distinção mais elaborada em *Met.* 1054 a 30 do que em *Met.* 1017 b 27 - 1018 a 9. Enquanto neste último são discriminados apenas dois sentidos, no primeiro são três. Embora as informações se complementam, cada livro oferece uma perspectiva única sobre o tema. Já o "semelhante", podemos encontrá-lo empregado em argumentos de Aristóteles contra o seus predecessores, no Livro B, como também em outras obras com o mesmo teor argumentativo, como em *D.A.*.

3.1.1 O idêntico ($\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$)

- a) Pode-se entender "idêntico" em um sentido amplo em que engloba tanto o "semelhante" quanto o "igual". Primeiramente, no quinto Livro da *Met.*, em *Met.* 1017 b 27 - 1018 a 9, define-se idêntico ($\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$) em dois sentidos: por acidente ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ συμβεβηκός), quando um ou mais termos são acidentes da mesma coisa;
- b) por si ($\kappa\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}$):
 - Quando a matéria das coisas é única pela forma ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$), segundo a definição;
 - Ou quando a matéria das coisas é única pelo número ($\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$), segundo a predicação.

No segundo sentido mencionado, pode-se subdividi-lo conforme a disjunção empregada "denominam-se *as mesmas* as coisas cuja matéria é uma só (em forma, ou em número)" (*Met.* 1018 a 5-6, 2017, trad. de Lucas Angioni), bem como enumerada acima. Primeiramente, vejamos por completo a seguinte passagem acerca da alínea a):

Certas coisas se dizem as mesmas por concomitância [κατὰ συμβεβηκός], por exemplo: “claro” e “musical” são o mesmo porque sucedem como concomitantes a uma mesma coisa; “homem” e “musical” são o mesmo, porque um deles sucede como concomitante ao outro; e “musical” se reporta a homem porque sucede como concomitante a homem; e isso [sc. “homem musical”] se diz o mesmo que cada um de seus elementos, e cada um destes se diz o mesmo que ele, isto é, tanto “homem” como “musical” se dizem o mesmo que “homem musical”, e este se diz o mesmo que aqueles (por isso, não se diz tais coisas universalmente: não é verdadeiro afirmar que todo homem é o mesmo que o musical; de fato, o que é universal se atribui a algo tomado em si mesmo, mas os concomitantes não se atribuem a algo tomado em si mesmo, mas, sem restrições, afirmam-se de coisas particulares; de fato, parece que são o mesmo Sócrates e Sócrates musical, mas “Sócrates” não se atribui a vários, por isso, não se diz “todo Sócrates”, como se diz “todo homem”). (*Met.* 1017 b 27 - 1018 a 4, 2017, trad. de Lucas Angioni).

Os acidentes atribuídos a uma substância são intrinsecamente ligados a ela, a ponto de serem considerados idênticos à própria substância. Além disso, dois acidentes que pertencem à mesma substância podem ser considerados idênticos enquanto acidentes, uma vez que ambos são atributos dessa mesma substância. No exemplo de Aristóteles, 'o homem é claro e musical', tanto 'claro' quanto 'musical' são idênticos ao 'homem' e entre si como acidentes, pois ambos são características que pertencem ao mesmo sujeito.

Quanto à alínea b, a identidade em si se divide em duas condições, mas, em sentido geral, é entendida como uma identidade absoluta. Essa denominação tradicional decorre do fato de ela satisfazer o princípio de identidade¹⁶: algo é idêntico a si mesmo. Vejamos como se segue no texto:

já as coisas que se dizem as mesmas tomadas em si mesmas se dizem de tantos modos como se diz “um”: de fato, denominam-se as mesmas as coisas cuja matéria é uma só (em forma, ou em número), assim como as coisas cuja essência é uma só, de modo que é claro que a identidade é certa unidade do ser – ou de várias coisas, ou quando são utilizadas como se fossem várias, por exemplo, quando se afirma que algo é idêntico a si mesmo (pois, neste caso, se utiliza a mesma coisa como se fosse duas). (*Met.* 1018 a 4 - 9, 2017, trad. de Lucas Angioni).

Desse modo, o segundo significado de idêntico é tratado na citação anterior sob um único argumento, acerca da identidade por si, uma vez que se subdivide em dois, como já mencionado: de ser única pela forma, segundo a definição, e ser única pelo número, segundo a predicação. Pode-se interpretar essas subdivisões de

¹⁶ A exemplo do princípio da identidade, a substância é o que uma coisa é em si mesma, seu ser mais fundamental. Quando afirmamos que "A é A", estamos dizendo que uma substância é idêntica a si mesma ao longo do tempo, apesar das mudanças que possa sofrer em seus acidentes (qualidades, quantidades, relações, etc.)

identidade, respectivamente, como substância segunda e substância primeira, como em *Cat.* 2 a 11 - 2 b 7.

No entanto, é interessante notar o emprego do argumento utilizado, em que esse tipo de identidade se diz nos mesmos sentidos que se diz “um”, ou “único”, em que se serve do argumento de “ser um”. Assim, remete-se à unidade os vários termos que compõem a identidade por si quando a matéria é uma só em forma, isto é, hilemórfica, ou quando a matéria é uma só em número, por igualdade numérica.

Considere duas estátuas criadas a partir do mesmo molde e do mesmo material: em termos de sua forma, elas são indistinguíveis. Analogamente, objetos produzidos em massa, como folhas de papel ofício, são idênticos numericamente, ou seja, são múltiplas instâncias de um mesmo modelo. O número 'um', por sua vez, é um exemplo de identidade numérica singular, pois não há outro número igual a ele. O papel ofício, embora seja produzido em série, também pode ser considerado individualmente, cada folha sendo uma instância única de um modelo geral.

Ainda sobre o argumento de “ser um”, podemos notar no livro acerca da doutrina da unidade (Livro Iota) o emprego dos sentidos de identidade, mais especificamente acerca do idêntico por si. Posto isso, no décimo Livro, em *Met.* 1054 a 30, define-se “idêntico” em três sentidos:

- a) único pelo número (κατ' ἀριθμὸν);
- b) único pela forma e pelo número (καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ ἐν ᾧ); e
- c) único pela definição da substância primeira (ὁ λόγος ὁ τῆς πρώτης οὐσίας εἷ ᾧ).

Em consonância entre “ser” e “um”, que por sua vez entre “um” e “idêntico”, vejamos a seguintes citações do Livro 4 e 10 da *Met.*:

as formas do ente [τοῦ ὄντος] são tantas quantas são precisamente as formas do um, a respeito das quais compete a uma ciência genericamente idêntica estudar o “o que é”, quero dizer, a respeito do *mesmo*, do *semelhante* e outros deste tipo. (*Met.* 1003 b 34-36, 2007a, trad. de Lucas Angioni).

Pertence ao um [ἐνός], conforme escrevemos na distinção dos contrários, o mesmo [ταυτό], o semelhante [ὁμοίος] e o igual [ἴσος], ao passo que, ao múltiplo [πληθος], pertence o outro [ἕτερος], o dessemelhante [ἀνόμοιος] e o desigual [ἄνισος]. Na medida em que o “mesmo” se diz de vários modos, num dos modos às vezes queremos dizer o mesmo em número; de outro modo, dizemos que é “o mesmo” se for um só pela definição e em número (por exemplo: tu és um só em relação a ti mesmo, tanto pela forma como pela matéria); além disso, se for um só o enunciado da essência primeira, por exemplo: as linhas retas iguais são as mesmas, assim como os

quadrados iguais e de ângulos iguais, embora sejam vários; nestes casos, a igualdade [ἰσότης] é unidade. (*Met.* 1054 a 29 - 1054 b 3, 2004, trad. de Lucas Angioni, grifo nosso).

Os critérios de uno é ser contínuo¹⁷ (συνεχής) e numericamente um, argumenta-se no Livro décimo da *Met.*, tal que também corrobora para poder haver identidade, como já citado anteriormente acerca do idêntico em si mesmo, em que esse idêntico se diz de vários modos como se diz um (*Met.* 1018 a 4-5), bem como mostra a citação anterior.

3.1.2 O semelhante (ὅμοιος)

Por outro lado, um outro sentido de idêntico, mais específico, é o de “semelhante”, na qual está relacionado muito mais com as categorias da qualidade e do relativo do que com a essência, mas ainda sim é objeto de uma ciência tão superior quanto a ciência que compete a categoria da essência. O semelhante determina a identidade comparada entre coisas de mesma qualidade ou de atributo derivado.

É possível se servir do semelhante em investigações físico científicas e em conhecimentos técnicos, uma vez que o rigor está no elenco do correlato segundo seu relativo; no atributo segundo seu subjacente; no condicionado segundo seu condicionante; tal que não há uma relação mútua, necessariamente. Por exemplo, a classificação de seres vivos em grupos se baseia em semelhanças morfológicas, genéticas e funcionais.

Outro exemplo é o semelhante psicológico, ou epistemológico, que consiste em “conhecer o semelhante pelo semelhante” (*Met.* 1000 b 5-6)¹⁸, afirma Aristóteles ao analisar Empédocles no Livro das aporias. Assim também é expresso no primeiro Livro da *Met.*, que explica que a experiência acarreta a memória, que por sua vez acarreta a técnica – “uma única noção universal a respeito de semelhantes” (*Met.* 981 a 6, 2008, trad. de Lucas Angioni).

¹⁷ Acerca de uma perspectiva científica da unidade e da identidade, vejamos: “Continuidade e descontinuidade também se aplicam aos órgãos e suas partes. Uma verdadeira continuidade nós temos, por exemplo, no aparelho circulatório onde todos os vasos estão realmente interconectados. Mas a ‘continuidade’ a que Aristóteles se refere pode ser uma questão puramente funcional e esse é o caso do esqueleto. Na realidade não apenas os aparelhos formam um todo único, todo o corpo é uma unidade, porque todos os sistemas estão interconectados. Os quais, hoje sabemos, serem regulados pelos sistemas endócrino e nervoso. Quando Aristóteles diz que os ossos dos animais estão todos conectados como as veias do corpo o estão, ele não quer dizer com isso que eles são um único osso. Ele quer dizer que eles formam um todo funcional, e não que eles tenham uma mera relação de posição, ou de contiguidade (Pars Animalium II, 9).” (Firegolo, 2012, p. 210).

¹⁸ ἡ δὲ γνώσις τοῦ ὁμοίου τοῦ ὁμοίου

O argumento em B4 (*Met.* 1000 b 5), acerca de conhecer o semelhante pelo semelhante, é consonante com uma perspectiva psicológica segundo o Livro 2 de *De Anima*, em argumentos acerca dos platônicos ao afirmar que “no *Timeu*, compõe a alma a partir dos elementos, pois sustenta que o semelhante é conhecido pelo semelhante” (*D.A.* 404 b 15-22 b, 2012, trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis), e também em argumentos acerca dos físicos ao afirmar que “pois dizem que o semelhante é conhecido pelo semelhante e, uma vez que a alma conhece tudo, constituem-na a partir de todos os princípios.” (405 b 15, 2012, trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis).

Em *De Anima*, em 409 b 26-27, Aristóteles critica o conhecimento do semelhante pelo semelhante porque não é idêntico aquilo que a alma conhece, apesar de que a alma conhece e percebe que cada uma das coisas é composta, segundo certa razão. Isto é, o resultado do hilemorfismo¹⁹, por exemplo, “não resulta em vantagem alguma os elementos na alma, se não estiverem as razões e as composições; pois cada elemento conhecerá o semelhante [...]” (*D.A.* 910 a 8 - 10, 2012, trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis), diz Aristóteles, “[...] mas nada conhecerá o osso ou o homem, a menos que estes também estejam na alma.” (*D.A.* 910 a 10, 2012, trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis).

O conhecer não subsiste na alma por ela ser composta de elementos, de modo que seja necessário a alma ser homeômera (ομοιομερή) ou não subsistir em qualquer parte do todo, diz Aristóteles no Livro 1 (*D.A.* 411a 23 - 24). A seguir, no Livro 2 e 3 de *De Anima*, mostra-se como ocorre esse tipo de assimilação em questão:

A voz é um certo som de algo animado, pois nenhum dos inanimados têm voz, embora por semelhança se diga que eles têm voz — por exemplo, a flauta e a lira e todas as outras coisas inanimadas, que tiverem extensão, melodia e som articulado. Pois parece que também a voz dispõe destas qualidades. (*D.A.* 420 b 5-10, 2012, trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis).

Essa passagem nos mostra como a semelhança desempenha um papel fundamental no processo de conhecimento. Quando ouvimos uma flauta, por exemplo, não estamos apenas recebendo uma série de vibrações sonoras. Estamos interpretando essas vibrações como sendo a expressão de uma melodia, ou seja, estamos atribuindo um significado a essas sensações. Essa capacidade de atribuir

¹⁹ A razão pela qual a matéria de “homem” corresponde a sua definição formal “ser dotado de sapiência” é expressa pela implicação identitária entre a matéria e a forma.

significado se baseia em uma relação de semelhança. A flauta, embora seja um objeto inanimado, produz um som que se assemelha ao som produzido pela voz humana. Essa semelhança permite que a alma reconheça o som da flauta como sendo uma espécie de "voz", mesmo que não seja a voz de um ser vivo.

3.1.3 O igual (ἴσος)

Por último, um dos sentidos de idêntico é o igual, que também pode ser entendido como equivalente, mas que em certos casos pode se distinguir segundo a quantidade ou a essência. Em *Met.* 1054 a 35 - 1054 b 3, vincula-se o "igual" a uma identidade quantitativa, ou seja, à igualdade em número ou quantidade. Essa igualdade é mensurável e permite estabelecer relações numéricas entre os seres. Ao serem iguais em determinado aspecto, os seres se tornam únicos em relação a esse critério específico, o que conecta essa noção à identidade individual.

Já a matemática e a geometria se servem da igualdade quantitativa para mensurar quantidade, distância, altura, perímetro e demais determinações deste tipo. Por outro lado, emprega-se o igual, em especial conforme os enunciados de definição, que podemos considerar iguais as coisas que têm a mesma essência. Uma árvore e uma flor, por exemplo, são iguais por possuírem alma vegetativa como causa de sua vivência.

Aristóteles considera a linha um conjunto de pontos, ao observar duas linhas de mesmo tamanho, ambas são iguais, e isso se sucederia para várias linhas que fossem produzidas em série com o mesmo tamanho, pois todas seriam iguais tanto consigo mesmas quanto com as demais. Caso houvesse uma diferença no tamanho entre todas as linhas, ainda seriam consideradas iguais pelo enunciado de sua essência, tal que sua diferença de tamanho não lhes implicaria uma desigualdade essencial, mas somente quantitativa.

Dado o exemplo, o mesmo se aplica para outros entes matemáticos e figuras geométricas como o quadrado, o triângulo e a circunferência. Além do mais, Aristóteles observa nas Categorias que os entes geométricos não podem ser qualificados em graus comparativos sob diferentes enunciados: “O triângulo e o quadrado não parecem admitir o mais, nem nenhuma das figuras. As que admitem o enunciado do triângulo e o enunciado de círculo são, absolutamente igual, triângulo

ou círculo” (*Cat.* 11 a 5 - 7, 2019, trad. de José Teixeira da Mata.), ou seja, não existe um triângulo mais triangular que outro triângulo, por exemplo.

A categoria da quantidade se classifica em discreta e contínua, respectivamente, por não haver limite comum e por haver limite comum²⁰ — neste último se enquadram a linha, a superfície, o corpo, o espaço e demais entidades geométricas. Vejamos abaixo as seguintes citações em *Cat.* e *Met.*:

Com efeito, nenhuma das partes do número é limite comum, para o qual as partes dele convergissem. Por exemplo, o cinco, se é parte de dez, cinco e cinco não convergem para nenhum limite comum, mas estão separados, e também o três e o sete não convergem para nenhum limite comum, nem, de modo geral, no caso do número, poderias ter o limite comum das partes, uma vez que sempre separadas. Por conseguinte, os números pertencem às quantidades discretas. (*Cat.* 4 b 25-31, 2019, trad. de José Teixeira da Mata)

Assim se destaca a natureza discreta dos números. O autor propõe que cada número possui uma identidade completa por si mesma, uma vez que não se comporta como uma simples fração de um total mais amplo. A demonstração de que o número dez não consiste em uma fusão completa de dois números cinco corrobora com a compreensão dos números como indicadores de quantidade fundamentados em si mesmos, isto é, o número é igual a si mesmo em sua essência e não em sua divisão. Isso, então, é o que torna algo único, uma vez que não há outro número igual; complementarmente, leiamos:

Além disso, se algum é um, seria em relação a algo único, ou em relação a um número determinado; e, se o mesmo item é metade e igual, não obstante, o igual não é em relação ao dobro. (*Met.* 1011 b 8-10, 2003, trad. de Lucas Angioni).

Com este subitem, concluímos uma proposta de elenco das identidades em *Met.*. Aprofundamos os significados de “idêntico” em “idêntico por si” e “idêntico por

²⁰ Sobre essa distinção da quantidade, o limite comum está vinculado à categoria do *onde*, em que se pode delimitar no espaço uma parte igual entre a distância de dois ou mais pontos. Nas *Categorias*, Aristóteles ainda reforça: “Quanto ao número, não se poderia ver que suas partes têm posição, umas tendendo para as outras, ou que estão situadas em algum lugar, ou quais de suas partes convergem umas para as outras. Isso também é correto para as partes do tempo, pois nenhuma delas permanece, e como aquilo que não permanece poderia ter uma posição? Seria preferível que alguém dissesse haver uma ordem, pelo fato de isto ser anterior, aquilo posterior, em relação ao tempo. E, em relação ao número, sucede o mesmo, pelo fato de o um ser enumerado antes do dois, e o dois, antes do três; e, assim, haveria uma ordem e não se conceberia, absolutamente, uma posição. [...] De um lado, as quantidades, portanto, são compostas por aquelas que têm posição das partes [umas tendendo para as outras]; de outro, por aquelas que não têm posição das partes [umas tendendo para as outras]”. (*Cat.* 5 a 23-37, 2019, trad. de José Teixeira da Mata).

acidente", de modo a apresentar a suas configurações que implicam, até mesmo, em outros significados. Em seguida, versamos sobre o "semelhante" e como este tipo de identidade é concebido na *Met.*, assim como em outras obras, e notamos a sua importância nas ciências demonstrativas. E por último, nesta seção, entendemos o que é o "igual" e como se relaciona com a categoria da quantidade.

Visto que a ciência do "o que é" (*Met.* 1003 b 34-36) compete saber do idêntico, do semelhante, do igual e dos opostos de cada um desses, é importante notar que essa ciência se ocupa de conhecimentos universais, de modo que procede do nível mais complexo ao menos complexo, que se encarregam primeiramente da própria identidade, e por consequência, de seus significados. Agora, passemos a investigar no próximo subitem a noção de identidade presente nas *Cat.* e suas múltiplas modalidades.

3.2 Noções de identidade nas *Cat.*

O próprio substantivo "categoria" (κατηγορία) e o verbo "categorizar" (κατηγορέω) denotam o sentido de predicação, posto que atribuímos propriedades a uma coisa, sempre com base em uma essência prévia, isto é, acerca de uma essência anterior aos predicados. Dessa forma, as categorias são muitas, mas são todas relativas ao Ser, assim como o Ser é polívoco, porém relativo a uma realidade única e uma natureza única (*Met.* 1003 b 33 - 34).

Assim, predicado, acidente ou atributo, nas *Cat.*, tem pretensão de se referir tanto às coisas em si mesmas, como também ao modo de ser das coisas, embora tomar tanto as expressões do modo de ser das coisas para se referir às coisas em si mesmas, quanto o contrário têm implicações a se observar²¹.

²¹ "Em suma, a ideia de categoria é uma ideia equívoca, está aí a sua fraqueza. É a ideia segundo a qual, para saber o que são as coisas, é necessário saber o que se diz delas. A maneira por que o ser (ou o mundo, ou a realidade) é organizado não é outra coisa senão nossa maneira de falar dele. Vê-se imediatamente a soma das críticas de que se pode cobrir a posição categorial. E se a realidade fosse, no fundo, inacessível à linguagem? E se aquilo que as coisas são nelas mesmas não tivesse alguma relação com a maneira de elas nos aparecerem através da linguagem? A melhor prova de que esse fio condutor é engano só seria que, como o deseja um artigo famoso do linguista E. Benveniste, a categorialidade que parece mais 'natural' a Aristóteles é aquela que lhe impõe em realidade a língua grega: a ontologia de Aristóteles seria, de fato, apenas o reflexo de uma gramática particular. É necessário não tomar essas críticas de modo leviano. Com efeito, elas limitam consideravelmente o alcance das categorias de Aristóteles. Mas fracassam talvez em face da própria categorialidade, se, todavia, é possível limitá-la aos universais independentes das línguas particulares. (E bem parece que a distinção sujeito/predicado, ou, ao menos, a assimetria entre 'aquilo de que se fala' e 'o que se diz dele', seja um desses universais.)" (Wolf, 2019, p. 24-26)

No entanto, primeiramente, observemos sobre a palavra “κατηγορία” e cinco formas suas de serem empregadas na filosofia aristotélica, na qual a última diz respeito da implicação mútua pela convertibilidade, vejamos a seguinte observação:

Em Aristóteles, torna-se um termo permanente e designa predicação em juízos e proposições. Sobre esse termo, comparar, especialmente, com *A.P.* (livro I, cap. 22, 82 b 37). Desse modo, τὸ κατηγορούμενον significa o que é declarado [1], já τὸ κοινῇ κατηγορούμενον, por exemplo, em *Refutações Sofistas* (179 a 3), significa o predicado comum [2]. Por fim, composições como προσκατηγορεῖσθαι, por exemplo, em *Metafísica* (1054 a 16), denota-se a relação do atributo εἷς com ἄνθρωπος [3], e ἀντικατηγορεῖσθαι τοῦ πράγματος, denota uma implicação mútua [4] (*Top.* 102 a; 191 8; 103 b 8), já ἀντικατηγορούμενον (*Top.* livro V, cap. 3, 132 a; cap. 4; cap. 5 135 a 15; *A.P.* livro I, cap. 22. 83 a 37-38), descreve a marca peculiar [ἴδιον], a ponto dela ser afirmada em si mesma por ser convertível com a coisa de que é afirmada [5]. (Trendelenburg, 1846, p. 3-4, tradução nossa).

Conforme as categorias e o argumento da significação focal²², Zingano compreende o seguinte: “Eu não posso identificar algo a título de particular se não o tenho preliminarmente determinado segundo um tipo determinado, quer dizer, segundo uma forma.” (Zingano, 1997, p. 338). Dessa maneira, a unidade focal é empregada por uma forma, algo determinado, que implique em seus respectivos concomitantes, e não contrário, pois o critério seria indeterminado. Além do mais, reforça-se o seguinte:

Pode-se formulá-la desta maneira (cf. Γ 2, 1005a9): o ser é universal e idêntico sobre todas as coisas? Aristóteles dá sua resposta pela doutrina das categorias do ser. Ele não observa apenas que o predicado comum dito de uma maneira igual de vários particulares não é (não existe) separado deles a título de qualquer coisa outra que esses particulares, ele observa também - e talvez sobretudo - que o ser é dito de várias maneiras, por consequência não se pode mais colocar um ser igualmente comum a toda coisa, seja ela separada ou não: a primeira observação destrói o platonismo, a segunda funda a metafísica aristotélica. A doutrina da multiplicidade de acepções do ser - τὸ ὄν λέγεται πολλακῶς - inaugura esse projeto. Essa tese atinge duramente a abordagem platônica, pois ela desmantela a unicidade do ser.²³ (Zingano, 1997, p. 334 - 335)

Por outro lado, as *Cat.* estão muito mais relacionadas à linguagem quando tratam do nome (ὄνομα), onde se empregam, na prática, as figuras da predicação.

²² Segundo Zingano, “Inicialmente, a noção de significação focal estabelece uma hierarquia entre a substância, de um lado, que é o ser primeiro, e as outras categorias, que fazem referência a ela em suas definições. Trata-se, assim, de uma necessária referência na definição de todas as outras categorias à da substância, mas não desta à daquelas. (Zingano, 2013, p. 402). A categoria de substância, por exemplo, funciona como uma unidade focal em relação às outras categorias. As demais categorias (quantidade, qualidade, etc.) são entendidas como acidentes ou modos de ser da substância.

²³ Tradução de Aulus Mandagará Martins, Delamar Dutra e João Hobuss com modificações autorais no texto grego.

Quanto à identidade, é possível observar logo no início do tratado que os nomes se classificam em três tipos: homônima (ὁμώνυμος), sinônima (συνώνυμος) e parônima (παρώνυμος).

Esses tipos de identidade empregados no nome são recursos semânticos que se baseiam nos tipos de identidades elencados na *Met.*; como também no argumento da unidade focal, mas que discutem com especificidade acerca do processo de formação das palavras. Posto isso, passemos a ver cada qual desses tipos de identidade nas *Cat.*.

3.2.1 A Homonímia

A teoria da homonímia em Aristóteles designa vários tipos de homonímia para além do emprego nas *Cat.*, mas que não a contradiz. Segundo Rapp (1992), Zingano (1997), Vigo (1999), entre outros comentadores, observa-se algumas modalidades de homonímia. Em geral, Zingano (1997, p. 22) organiza a homonímia em um sentido forte, que o nome é comum e as definições nada é comum; e há uma homonímia no sentido moderado, em que o nome é comum e as definições distintas podem ser intercambiáveis pelo argumento da unidade *πρὸς ἓν*.

A partir disso, Zingano (2013, p. 429) investiga esse sentido moderado de homonímia, em que ele chama de classe geral da homonímia atenuada, na qual se dá pelo argumento da unidade *πρὸς ἓν* nas seguintes modalidades: significação focal; consecução; semelhança; e analogia.

Nas *Cat.*, a homonímia diz respeito ao nome em comum, sendo que suas definições não têm nada em comum, como no exemplo que Aristóteles (*Cat.* 1 a 1 - 6) dá, que entre homem e o animal é comum o nome, tal que suas definições não têm nenhuma relação. Conforme a interpretação de Zingano (1997, p. 22), esse tipo de homonímia se enquadra em um sentido forte:

Homônimas são ditas as coisas das quais só o nome é comum, enquanto, para o nome, o enunciado da essência é outro. Por exemplo, animal é tanto o homem quanto o [seu] retrato, pois somente o nome deles é comum, enquanto, para o [mesmo] nome, o enunciado da essência é outro. Com efeito, se alguém quiser dar conta do que é o ser para o animal, em relação a cada um deles, dará um enunciado próprio a cada um.²⁴ (*Cat.* 1 a 1 - 6, 2019, trad. de José Teixeira da Mata).

²⁴ Colchetes do tradutor

A este respeito, o nome é comum, mas não mantém relação entre suas distintas definições, como na definição de homem que invocaria a definição de animal, tal que é uma homonímia *por semelhança*, típica da “relação a um”²⁵ (πρὸς ἓν). Por outro lado, nota-se que há a homonímia *acidental* (ἀπὸ τυκῆς), expressa no Livro 1 de *E.N.* (1096 b 26-27), admitindo aqui relação entre as definições²⁶, que identifica o maior grau de disparidade – como no exemplo observado por Zingano (1997, p. 23) que “κλείς” é homônimo entre a “chave” e a “clavícula” – ou menor grau de disparidade, como no exemplo da homonímia entre “justiça” e “injustiça” no Livro de *E.N.* (1129 a 27).

Em *Fís.*, confirma-se a relação entre as definições através de uma admissão da *homonímia por analogia da proximidade*, que identifica o grau máximo ou mínimo de disparidade entre nomes. Por exemplo, a ideia que em *Fís.*, diferentes conceitos podem ser denominados pelo mesmo termo, mesmo tendo nuances diferentes, devido à proximidade de suas propriedades ou funções. Por exemplo, o termo “movimento” pode ser aplicado a diferentes tipos de mudança, tal todos eles envolvem uma passagem de um estado para outro.

Gênero” não é uma unidade específica, mas uma multiplicidade oculta/alheia a ela, alguns estão bem distantes das meras semelhanças de palavras, outros têm uma certa relação, e outros ainda são baseados no gênero ou correspondência muito próxima, de modo que não parecem ser semelhanças de palavras, embora sejam. (*Fís.* 429 a 22-25, tradução nossa).

E ainda, na mesma passagem de *Fís.*, observa-se a homonímia por semelhança, que é um argumento empregado para relacionar algo em potencial e esse mesmo algo em ato, por exemplo: o cadáver é uma pessoa por semelhança, assim como uma pessoa e sua sombra. Desse modo, a homonímia em questão

²⁵ Zingano (2013, p. 411) observa que há modos diferentes de se ler acerca do “πρὸς ἓν”. De forma inclusive contrária à leitura tradicional, chamando-a de homonímia acidental em vez de não acidental. Atenuada, se tomarmos o emprego desse termo segundo o Livro K3 da Metafísica, que admite o “πρὸς ἓν” “de modo homônimo sem nada em comum”. Vejamos: “Pode ser que esta homonímia atenuada seja a significação focal, mas isto não está dado pelo mero uso da expressão πρὸς ἓν; mais provavelmente, porém, trata-se da relação por acréscimo, em que um é a forma; o outro, esta forma mais uma matéria determinada. Esta oscilação no uso da expressão πρὸς ἓν, ora referida à classe geral da homonímia atenuada, ora ao tipo mais famoso desta classe, a significação focal, não causa dano, se for corretamente detectada.” (Zingano, 2013, p. 411-412). Visto isso, mantém-se aqui o emprego da homonímia não acidental referente à *relação a um* (πρὸς ἓν), em conformidade com outras fontes que utilizam no mesmo sentido, como Rapp (1992), Zingano (1997) e Vigo (1999).

²⁶ Zingano (1997) nota que em outras passagens além das Categorias, como na Física e na Ética a Nicômaco, admite-se homonímia em graus relacionado entre as definições dos termos.

indica uma relação de semelhança entre termos que, embora não sejam idênticos, compartilham características ou funções semelhantes.

3.2.2 A Sinonímia

Há ainda a sinonímia, na qual além do nome designar seus respectivos conteúdos, a definição desse nome é a mesma para todos os conteúdos do enunciado definatório. Os conteúdos são os mesmos em gênero máximo, por mais distintos que sejam em particular. Vejamos como Aristóteles explica a sinonímia:

Dizem-se sinônimas as coisas cujo nome é comum e, segundo o nome, o enunciado da essência é o mesmo, por exemplo, animal é o homem e o boi, pois cada um deles é chamado pelo nome comum animal, enquanto o enunciado da essência é o mesmo. Com efeito, se alguém quiser dar conta do que é, para cada um deles, o ser do animal, dará um mesmo enunciado. (*Cat.* 1 a 6 - 12, 2019, trad. de José Teixeira da Mata)

O significado das palavras pode variar de acordo com o contexto, o que dificulta a identificação de sinônimos perfeitos. Por exemplo, palavras podem ser sinônimas em um determinado nível de abstração, mas não em outro, como "animal" e "ser vivo" são sinônimos em um sentido amplo, mas não quando consideramos suas diferenças específicas. Aristóteles não dedica uma passagem específica à sinonímia em suas *Cat.*. Em vez disso, ele aborda o tema de forma dispersa. Essa ausência de um tratamento sistemático da sinonímia torna nossa investigação nesta seção a mais enigmática.

3.2.3 A Paronímia

Por fim, Aristóteles elenca a paronímia, que consiste em nomes que derivam de um outro nome de mesmo radical, mas empregados de modo diferente quanto a sua morfossintaxe e a sua semântica. Aristóteles diz: "Parônimas são ditas todas as coisas que, diferindo-se de uma outra coisa pela desinência, obtêm a denominação pelo nome; assim, da gramática, o gramático; e da coragem, o corajoso." (*Cat.* 1 a 1-6, 2019, trad. de José Teixeira da Mata.)

A "coragem" (ἀνδρεία), pelo exemplo dado por Aristóteles, designa não só o sujeito corajoso (ἀνδρεῖος), como também o adjetivo valente (ἀνδρής), o advérbio corajosamente (ἀνδρεῖως) e entre outras desinências de classes de palavras e suas respectivas declinações.

Nesse sentido, nomes derivados de um mesmo nome são idênticos acidentalmente entre si, mas cada qual tem sua definição distinta entre si sem nenhuma relação. Assim também, com relação ao nome do qual são derivados, não são sinônimos tampouco homônimos. Por outro lado, a paronímia se dá entre os nomes derivados e o nome do qual derivam, e não entre os nomes derivados.

(D1) *a* é um parônimo se (i) *a* obtém sua denominação ("*a*") (e.g. "culto") a partir de algo *A*, de cujo nome ("*A*") (e.g. "cultura") difere na forma gramatical (na desinência) já que "*a*" é uma forma adjetivada que se deriva semanticamente (não morfologicamente) do substantivo "*A*"; (ii) porém o conceito de um parônimo é o mesmo que o do nome correspondente a sua entidade de origem. (Mié, 2006, p. 162 - 163, tradução nossa).

Mié (2006) relaciona a paronímia a entidades compostas de um sujeito substancial e seu acidente. Para Aristóteles a identidade accidental não é considerada, porque não se pode justificar o sujeito pelo seu composto accidental, ou seja, não são os mesmos.

Por exemplo, o composto "Sócrates culto" denominado pela propriedade "cultura", propriedade accidental, não tem relação assim como tem "Sócrates homem", propriedade peculiar, porque "cultura" não tem a mesma definição da substância que "Sócrates". No entanto, os atributos se classificam em peculiares ou comuns. Este último não se encontra no conceito do sujeito e muito menos pode incluir o conceito do sujeito pelo qual são atributos.

3.3 Noções de identidade nos Tóp

Agora passemos aos *Tóp.* de Aristóteles, para uma aplicação acerca das proposições dialéticas, em que são discriminadas três tipos de identidades, as quais já foram mencionadas no subitem sobre as noções de identidade na *Met.*; mas de modo a saber somente de identidade entre os compostos particulares da relação entre subjacente e atributo. Como no exemplo da referência de um dado atributo para com seu sujeito, em que se poderia se referir ao sujeito individual pelo seu atributo, pois ambos, em seu contexto, são o mesmo. Tal como "Corisco" é "quem se aproxima", por mais que não exista identidade estritamente, e sim parcialmente, estamos identificando Corisco por uma de suas ações, mas não por sua essência.

A identidade nos *Tópicos* está intrinsecamente ligada à ideia de predicado e à construção de argumentos. Aristóteles busca identificar os "lugares comuns"

(τόποι) a partir dos quais se podem construir argumentos válidos. Esses lugares comuns são, em essência, predicados gerais que podem ser atribuídos a diversos sujeitos. Os sentidos de identidade segundo os acidentes põem em evidência a relação entre sujeito composto e atributo a partir dos seguintes predicáveis: gênero, definição, próprio e acidente.

É sabido que os argumentos da dialética são de opinião (κατ' ὁξάν) válida, e não em vista da verdade como pretende as ciência teóricas. O método de argumento da dialética consiste na consistência de crenças, tanto para testar a coerência do interlocutor quanto para discorrer sobre os princípios das ciências demonstrativas.

Segundo Mendonça (2014, p. 304 - 310), a discussão dos princípios das ciências é facilitada pelo uso das ferramentas linguísticas e argumentativas descritas no Livro I dos Tópicos, em que não só a dialética se serve desse aparato. Nesse nível de discurso, é possível admitir identidade parcial entre coisas compostas e atributos. Ou seja, essas duas coisas podem ser consideradas parcialmente idênticas quando compartilham algumas características em comum, mesmo que sejam distintas em outros aspectos. Nos Tópicos, Livro 1, são elencadas três modalidades de identidade segundo os acidentes.

Em termos gerais diríamos que «idêntico» pode entender-se em três acepções, já que habitualmente falamos de «identidade» relativamente ao número, à espécie, ou ao gênero. Relativamente ao número: quando existem várias palavras para designar um único objecto, por exemplo λῶπιον e ἵμῳπιον. Relativamente à espécie: quando existem muitas coisas diferentes mas que não se distinguem pela espécie *a que pertencem*, por exemplo, «este homem» e «aquele homem», «este cavalo» e «aquele cavalo»: neste caso diz-se que todos estes entes são «idênticos relativamente à espécie», uma vez que pertencem à mesma espécie. Do mesmo modo pode dizer-se que são «idênticas relativamente ao gênero» todas as coisas que se incluem dentro de um mesmo gênero, tais como «cavalo» e «homem». (Tóp. 103 a 7-18, 2007b, trad. de José António Segurado e Campos).

A primeira acepção de idêntico segundo os acidentes é a identidade numérica no sentido de haver mais de uma forma de se referir a um objeto, de modo que poderia tomá-lo como duplo ou como triplo ou como múltiplo. Um e mesmo objeto se apresenta de diferentes maneiras segundo a definição (Tóp. 103 a 23-27), se somente se tem a mesma definição de um outro objeto, como “homem” e “animal terrestre bípede”.

Conforme Aristóteles, a identidade numérica segundo a definição é onde parece se encontrar maior consenso. Ainda mais, há a identidade numérica segundo o que lhe é próprio (*Tóp.* 103 a 27-29), onde um e mesmo objeto é numericamente idêntico a outro objeto segundo a peculiaridade se, e somente se o também recebe o mesmo “próprio”, como “homem” e “o que tem capacidade para o conhecimento”.

Podemos entender que o próprio expressa uma propriedade peculiar que, sem mais, não há outra referência a não ser ao sujeito que a recebe. Por exemplo, a capacidade de ler e escrever é uma capacidade peculiar a propriedade de “ser gramático” (S), de modo que é o mesmo que “homem” (P). Com isso, podemos concluir que ambos são o mesmo por convertibilidade, ao demonstrar tais propriedades em uma figura silogística, em especial do tipo BARBARA²⁷.

Por último, nota-se que um e mesmo objeto é numericamente idêntico segundo o acidente (*Tóp.* 103 a 29-31) a outro objeto se, e somente se ambos são acidentes de uma mesma coisa, como “sentado” e “culto” referentes a um mesmo sujeito, por exemplo, a Sócrates.

Uma outra acepção de idêntico segundo os acidentes é o de idêntico relativo à espécie, em que se introduzem indivíduos no domínio dos predicados que eles se incluem; como Sócrates e Corisco, em que ambos são predicados do gênero humano, assim como qualquer outra pessoa. Nesse sentido, os entes que pertencem ao mesmo gênero são os mesmos, por mais que sejam muitos em espécie.

Considera-se ainda um terceiro sentido de 'idêntico' quando se referem a coisas que pertencem ao mesmo gênero. Por exemplo, boi, rato e homem são considerados idênticos no sentido de que todos são animais. No entanto, a identidade aqui é mais ampla e abstrata do que a identidade numérica ou específica, pois se baseia em uma classificação genérica, ou seja, em um atributo comum a todos os membros de um grupo.

Por outro lado, é possível haver equivalência na relação entre termos gerais ou específicos relativos aos seus predicados. Isso acontece especialmente quando há uma definição da substância (ὁ λόγος τῆς οὐσίας) ou um atributo naturalmente peculiar (τὸ φύσει ὑπάρχον ἴδιον). Por exemplo, afirmar “animal racional” implica em “homem” se, e somente se, “homem” implica em “animal racional”; afirmar que a

²⁷ X é P; X é S; S se, e somente se P.

alma é própria ao animal se, e somente se, é próprio o “animal” ter alma. Sobre isso, vejamos a seguinte citação:

É que, necessariamente, tudo quanto seja predicado de uma coisa, ou pode, ou não pode ser objecto de conversão. Se pode ser predicado por conversão é porque se trata de uma definição ou de uma propriedade (se indica qual é a essência da coisa é uma definição, se não indica, é uma propriedade; isto é, trata-se de uma propriedade sempre que a predicação resultante de conversão não indica a essência da coisa). Se o predicado atribuído à coisa não é convertível, das duas uma, ou algum dos termos predicados do sujeito está contido na definição, ou não está. Se um desses termos faz parte da definição, deverá tratar-se ou do gênero ou da diferença específica, já que toda a definição comporta a indicação de um gênero e de diferenças específicas. Se, porém, não fizer parte da definição, é evidente que se tratará de um acidente, porquanto dissemos acima que é «acidente» tudo quanto pertence à coisa, mas não é nem definição, nem propriedade, nem gênero. (*Tóp.* 103 b 7-19, 2007b, trad. de José António Segurado e Campos, grifo nosso).

Segundo Mié (2006, p. 168), ambas essas relações identitárias, conforme o gênero e conforme a espécie, introduzem predicados sortais²⁸, distinguindo-se somente na extensão. Nesses sentidos de idêntico segundo os predicados é possível combinar a identidade específica com a identidade genérica, uma vez que ambas são semelhantes (*Tóp.* 103 a 13) — mas quando isso ocorre é impossível haver também o numericamente idêntico.

Algo idêntico tanto pela espécie quanto pelo gênero, por exemplo, é Sócrates e Corisco, ambos são o mesmo por serem predicados tanto de homem quanto de animal, por outro lado, ambos não podem ser numericamente o mesmo. Assim, Aristóteles observa o seguinte:

Deve também averiguar-se, dado que «idêntico» se pode empregar em variados sentidos, se também se pode dizer que duas coisas são idênticas em outro sentido: duas coisas podem ser idênticas quanto à espécie e quanto ao gênero sem precisarem de ser numericamente idênticas, ou até sem poderem sê-lo; deve então investigar-se se elas são idênticas neste último sentido, mas já não o são em outro. Há que ver ainda se é possível uma delas existir sem que exista a outra, pois neste caso não poderá tratar-se de coisas idênticas. (*Tóp.* 152 b 31- 152 b 4, 2007b, trad. de José António Segurado e Campos).

²⁸ Os predicados substanciais secundários, ou sortais, são um tipo específico de predicado substancial. Eles se referem a gêneros ou espécies de coisas, ou seja, a classes naturais de seres que compartilham uma mesma essência. Por exemplo, "humano", "animal" e "mamífero" são predicados sortais, pois se referem a categorias mais amplas que englobam diversos indivíduos. Para ilustrar: se dissermos que "Sócrates é um homem", estamos atribuindo a Sócrates o predicado sortai "humano". Esse predicado nos informa que Sócrates pertence à espécie humana, que por sua vez pertence ao gênero animal.

Em análise à definição de próprio nos Tópicos, Almeida (2023, p. 93-94) o subdivide em dois modos. Utiliza “próprio simpliciter” para se referir a tradicional necessidade de um atributo; e “próprio qualificado” que se dão da seguinte maneira:

- a) predicáveis próprios em certo momento (πότε), como X está ao lado de Y;
- b) e predicáveis próprios em relação a algo (πρὸς τί), como bípede próprio ao homem comparado aos quadrúpedes.

Independentemente da modalidade, a necessidade “S se, e somente se P” caracteriza esse tipo de predicação acerca do próprio.

Os dois grupos principais, 1 e 2, ganham unidade na medida em que satisfazem a condição de (C2) se atribuir a apenas uma coisa e, assim, dela se contrapredicar (antikatégoresisthai), condição de acordo com a qual, conforme exemplifica Aristóteles, [...] se algo é homem, é capaz de aprender a ler, assim como se algo é capaz de aprender a ler, é homem” (Tópicos | 5, 102a20-22). Está longe de ser incorreto dizer que (C2) a condição da contrapredicação encontra correspondência, em terminologia moderna, na noção de coextensão: homem é capaz de aprender a ler são expressões coextensivas, denotam a mesma multiplicidade de coisas. (Almeida, 2023, p. 94).

Por outro lado, o próprio não constitui a essência das coisas (X) como no modo “essência de X”, ou seja, não podemos definir algo (X) baseado na sua peculiaridade. Do ponto de vista ontológico (explanatório) o predicado próprio é causado por um predicado ulterior que é muito mais essencial, como no caso de “ser gramático”. “Ser gramático” é peculiar a todas as pessoas, porém depende da propriedade “ser animal racional”. Por mais que ao predicado *próprio* ocorram as propriedades lógicas mencionadas no início da seção, assim como a definição, o *próprio* se classifica pelas propriedades de dependência ontológicas.

Por fim, este item e seus respectivos subitens nos proporcionaram um panorama abrangente das diversas facetas da ideia de identidade na *Met.*, nas *Cat.* e nos *Tóp.* Agora, iremos convergir esse itinerário para investigar a questão central de nossa pesquisa: a identidade entre esses conceitos. Passemos, então, ao último item deste trabalho, que reforça uma interpretação acerca de uma metafísica aristotélica sob o escopo de uma aitiologia, tal que causa e princípio são convertíveis.

4 METAFÍSICA ENQUANTO AITIOLOGIA

Agora, o foco desta investigação se concentrará na junção dos últimos capítulos, no que podemos abstrair deles, pois o que queremos entender é a maneira em que as causas e os princípios são os mesmos. Como sabemos, esses termos são vastos, até mesmo a *identidade* não se dá somente de um único modo. Para uma análise do que buscamos entender, leiamos a seguinte citação que motiva esta investigação:

De todo gênero único, há uma ciência única (bem como uma percepção única); por exemplo: a "ciência da escrita", sendo uma só, estuda todas as vozes. Por isso, também compete a uma ciência única em gênero estudar todas as formas do ente enquanto ente, bem como as espécies dessas formas. Assim, dado que o ente e o um são o mesmo, isto é, uma única natureza, porque se acompanham um ao outro – tal como princípio e causa, mas não como se fossem elucidados por um mesmo enunciado definitório - (mesmo se os concebêssemos semelhantemente deste modo, não faria nenhuma diferença, pelo contrário, seria ainda mais propício) - pois são o mesmo "homem um" e "homem", assim como "homem que é" e "homem", e não denunciam respectivamente algo distinto "um homem" e "um homem que é" duplicados na maneira de enunciar. (*Met.* 1003 b 19 - 29, 2007, tradução de Lucas Angioni).

A passagem acima está inserida na defesa da polivocidade do *ser*, em que a ciência primeira é responsável por estudar o *ser* em si mesmo e seus múltiplos significados. Porém, ocorre que há um tipo de homonímia empregada no *ser*, no caso a significação focal. Sobre o argumento da unidade focal, podemos observar que o *relativo a um*²⁹ (πρὸς ἓν), seguido sempre de palavra no acusativo, tem como objeto o correlato (ἐπὶ τῶν ἄλλων), termo usado em *D.A.* 1 (402 b 14).

O Ser é relativo aos seus muitos significados, no caso os seus correlatos que são estes, conforme a *Met.* (1017 a 7 - 1017 b 9): o acidente, as categorias, a verdade, o ato e a potência. E todos esses correlatos são relativos ao ser. Cada um desses correlatos estão relacionados ao Ser de uma maneira específica, estabelecendo diferentes sentidos para o termo. No entanto, todos eles convergem

²⁹ Zingano (2013, p. 429) sistematiza os “modos de significação que fogem à estrita univocidade da relação genérica, mas que tampouco caem em uma homonímia por acidente, incapaz de garantir uma unidade conceitual genuína.” O autor também intitula esses modos de homonímia atenuada compostos pelos seguintes tipos: a significação focal; a relação de consecução; a semelhança por um argumento suplementar; e a relação de analogia. Os dois primeiros “introduzem uma hierarquia pelo modo mesmo de garantir unidade de significação, embora não se trate do mesmo tipo de hierarquia, ao passo que os dois últimos são em si mesmos desprovidos de toda hierarquia, sendo, contudo, compatíveis com ela, desde que haja um argumento suplementar a seu respeito.” (Zingano, 2013, p. 429).

para um único princípio unificador: a própria noção de Ser. Em outras palavras, o ser é o termo mais geral e abrangente, ao qual todos os outros se referem.

Aristóteles afirma que “Ente se diz de muitas maneiras, mas em relação a algo único e a uma natureza única”³⁰ (*Met.* 1003 a 33 - 34, 2007, tradução de Lucas Angioni). Apesar da multiplicidade de sentidos que implica nesses quatro tipos diferentes de Ser, há unidade. Contudo, essa unidade é garantida pela Ciência Primeira, que busca investigar o ser enquanto ser, ou seja, a natureza fundamental de todas as coisas.

Ainda nesse contexto, agora em *Met.* 1003 b 22 - 25, é afirmado que Ser e Um são os mesmos equivalentemente porque se implicam mutuamente um ao outro, eis os exemplos de Aristóteles nas seguintes variações de *homem*, de acordo com a tradução de Lucas Angioni:

1. homem um;
2. homem que é;
3. um homem que é

De acordo com a hipótese que 'ser' e 'um' são convertíveis, ou seja, podem ser substituídos um pelo outro sem alterar o significado da proposição, é o caso que 1 e 2 são o mesmo que *homem*, uma vez que 1 e 2 tem a mesma extensão, isto é, *homem*. Além do mais, do mesmo modo, 3 é uma redundância da combinação entre 1 e 2, e ainda assim se afirma mutuamente a palavra “homem”. Sendo assim, 1, 2 e 3 são os mesmos equivalentemente, pois todos significam “homem”, na qual são enunciados por Ser ou por Um.

A partir disso, de que Ser e Um se afirmam mutuamente, compara-se essa identidade equivalentemente com a de causa e princípio, de forma análoga. Assim, temos outro tipo de unidade em questão: a analogia. Se tais condições se dão no quadro teórico entre Ser e Um, Aristóteles faz uma equiparação entre causa e princípio, de modo a ampliarmos o conhecimento de dada coextensividade transferida a outro domínio distinto, no caso, entre causa e princípio.

Por exemplo, outra passagem que podemos citar é acerca da identidade analógica na semelhança, onde podemos observar exclusivamente a equiparação, sem a equivalência: “Pois o olfato parece análogo à gustação e, similarmente, as espécies dos sabores são análogas às dos odores”. (*D.A.* 421 a 18-19, 2012, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis). Desse modo, é o caso que a percepção

³⁰ Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλακῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν”.

pelo faro se equipara a percepção pelo paladar, e dessas percepções se equiparam os odores e os sabores por transitividade e implicação.

Acerca da analogia na semelhança, podemos observar esse tipo de identidade na biologia de Aristóteles, e entre outras investigações físicas, mas nem sempre de modo a encontramos uma afirmação mútua, como na identidade coextensiva, mas também uma implicação simples, em questões de subconjuntos, e relações reflexivas em questões tautológicas:

Por exemplo, que todos os animais que têm pulmões têm também traquéia e que todos os cetáceos têm pulmões e são vivíparos. Assim, segundo ele, tipicamente buscando identificar os grupos (grupos naturais) por meio da descoberta das "diferenças coextensivas" (atributos correlacionados) com a ajuda do método da divisão. A descoberta de que todos os animais que têm pulmões têm também traquéia, bem como a de que todos os cetáceos têm pulmões e são vivíparos, não são atributos determinados por meio do método da divisão, mas sim são atributos correlacionados, devidos ao que chamamos antes de princípio da correlação das partes, um princípio intimamente relacionado ao plano geral de construção ("arquétipo", Bauplan). (Ferigolo, 2012, p. 319).

Transpondo o cenário entre Ser e Um, que são os mesmos equivalentemente, para a relação entre causa e princípio, podemos pegar os seguintes exemplos propostos por Aristóteles e também aplicarmos de mesmo modo: “pois são o mesmo "homem um" e "homem", assim como "homem que é" e "homem"” (*Met.* 1003 b 26 - 27, 2007, tradução de Lucas Angioni).

Tomemos como base a correção acerca da pergunta da causa: “Qual é a causa (B) da estátua (C) ser assim (A)?” (Angioni, 2011, p. 3). Sendo assim, afirmar “a causa de X ser assim” quer dizer a explicação de X; já afirmar “o princípio de X ser assim” também quer dizer a explicação de X. Não faz diferença explicar X ou pela sua causa ou pelo seu princípio, uma vez que são dois modos de afirmar a mesma coisa. Esse é, então, o modo predicativo pelo qual explica (A) estar presente em (C).

Diante de tudo isso que foi exposto, podemos entender os seguintes subitens, de modo, inicialmente, ao colocarmos em evidência as causas e os princípios em todos os significados de metafísica em Aristóteles. Aparenta que para identificarmos a identidade entre esses termos, como supracitado neste capítulo, é bem demonstrado quando reduzimos, arbitrariamente, a metafísica de Aristóteles à

aitiologia. Até mesmo nos tipos de conhecimentos elencados pelos *P.A.* conseguimos afirmar a identidade entre causas e princípios.

4.1 Sobre as investigações presentes na *Metafísica*

As ciências são três: poéticas; práticas; e teóricas. Essa última, por sua vez, se subdivide em três ao terem como paradigma a substância, que são estas: física; matemática; e teologia. A teologia é a ciência superior a todas porque tem como objeto as substâncias separadas e imóveis, porém, ela é somente uma perspectiva da metafísica de Aristóteles. Vejamos como explica Zingano:

A *Metafísica* de Aristóteles apresenta o projeto de uma ciência sob quatro ângulos diferentes: ela é uma investigação sobre os primeiros princípios e causas (aitiologia), uma doutrina do ser enquanto ser (ontologia), uma teoria da substância (ousiologia), e uma disciplina, enfim, que estuda o ser mais eminente (teologia ou filosofia primeira). Alguns livros são preferentemente consagrados a cada uma dessas tendências, para utilizar sempre uma palavra neutra: os dois primeiros livros destacam a pesquisa dos primeiros princípios e causas; o livro G concerne notadamente à ontologia; a doutrina da substância é desenvolvida em particular nos livros centrais - Z, H e Q - e o livro L já foi visto como o ponto culminante de toda pesquisa a título de teologia ou doutrina do ser supremo. (Zingano, 1997, p. 6).

Dentre os vários sentidos que a *Metafísica* se desdobra, cada qual se especializa em um objeto da ciência primeira, mas cada um desses objetos se complementa uns com os outros porque todos fazem parte de uma mesma ciência, são “faces do mesmo tetraedro”.

Por exemplo, os princípios e as causas (aitiologia) são acerca da substância (ousiologia); conhecer o ser mais eminente (teologia) é conhecer a substância suprasensível; o ser enquanto o ser (ontologia) implica em princípios autoevidentes; o ser mais eminente é causa e princípio de todo movimento; e a causa e o princípio do ser é a substância.

Pode ser que o exemplo anterior nos cause um imbróglio conceitual, mas isso nada mais é do que uma síntese de cada investigação da *Metafísica*. Adiante, será analisada cada sentido dessa ciência e as citações cabais pelas quais que lhes delatam.

4.1.1 As causas e os princípios

A sabedoria (σοφία) é uma busca reflexiva pelo conhecimento por si mesmo, uma atividade contemplativa que atrai o filósofo por seu próprio valor. Visa-se o

saber pelo saber, é assim que se inicia o livro A da *Met.* ao afirmar que todas as pessoas visam a naturalmente, porém é o filósofo que é capaz de conhecer e ensinar sobre as causas e os princípios sem ter conhecimento de cada coisa particular. Com base nisso, o Livro A da *Metafísica* discorre sobre as principais características da sabedoria e do sábio (σοφός).

Concebemos, primeiramente, que um sábio conhece tudo, na medida do possível, sem ter conhecimento de cada coisa particular. Em seguida, consideramos sábio aquele que é capaz de conhecer coisas difíceis, isto é, que não são fáceis de conhecer para o homem comum (o sentir é comum a todos e, por isso, é fácil e não é "sábio"). Além disso, no que respeita a qualquer conhecimento, consideramos ser mais sábio aquele que é mais exato e que tem maior capacidade de ensinar as causas. E, entre as ciências, consideramos ser sabedoria antes aquela que é escolhida em vista de si mesma e graças ao saber, de preferência àquela que é escolhida em vista dos resultados; e consideramos ser sabedoria antes a que comanda, mais do que a subordinada [...] (*Met.* 982 a 3 - 982 a 17, 2007b, trad de Lucas Angioni).

Fica claro, então, que a sabedoria não é subordinada, e sim comandante, pois antes de tudo a sabedoria é conhecimento das causas e dos princípios, tal que os recaem anterioridade, prioridade e universalidade. Além do mais, é o conhecimento mais elevado a título de ciência, e o mais superior dentre todas as ciências.

Dentre as ciências, as consideradas teóricas são chamadas algumas vezes de filosofia, pelo qual a sabedoria é considerada a Filosofia Primeira (ἡ πρώτη φιλοσοφία), como em *Met.* 1026 a 24. Mas por enquanto, no primeiro Livro da *Met.*, o foco está no sábio e na sabedoria, em que é interessante notarmos o emprego dos termos. Aqui, é distinguido o sábio das demais pessoas pela sua capacidade intelectual de conhecer “o que é” e o “porquê”, além de ser capaz de nos ensinar acerca desses itens. Vejamos, ainda, a continuação:

[...] o mais difícil para os homens comuns é conhecer estes itens, quais sejam, os mais universais (pois são os mais afastados das sensações), e, entre as ciências, são mais exatas as que sobretudo são de itens primeiros (pois as ciências que procedem de menos princípios são mais exatas que as que procedem por acréscimo; por exemplo, a aritmética é mais exata que a geometria); além do mais, também comporta maior poder de ensinar o conhecimento que considera as causas (pois são estes que ensinam: os que dizem as causas a respeito de cada coisa); [...] Por tudo que foi dito, a denominação que procuramos recair sobre a mesma ciência: ela deve ser uma ciência que estuda os primeiros princípios e causas (pois também o bom, isto é, o em vista de que, é uma das causas). (*Met.* 982 a 23 - 982 b 10, 2008, trad. de Lucas Angioni).

4.1.2 O ser enquanto ser

Quando se fala de filosofia primeira, remete-se aos primeiros livros da *Metafísica*, e ao inquérito das causas e dos princípios. Já quando se fala de ciência primeira, remete-se muito mais a um outro lado da metafísica de Aristóteles: a ontologia. Não tão diferente, a ontologia se caracteriza por princípio primeiro, porém bem mais determinante porque diz respeito aos princípios do silogismo (τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν), em especial ao mais importante e primeiro deles: o princípio da não contradição.

A metafísica, em termos de ontologia, fundamenta a realidade pela sua totalidade, e a fundamentação da realidade última é a substância (οὐσία). Porém, acerca desses princípios do silogismo, eles estão em todas as ciências para que torne possível a demonstração (dependem de princípios primeiros, de modo a abstrai-los antes da conclusão), que por sua vez a demonstração científica tem por base a dedução (silogismo), em que a dedução é composta por premissas (presentes no quadrado lógico). Vejamos a seguinte definição:

Há uma ciência que estuda o ente enquanto ente e aquilo que se lhe atribui em si mesmo. Ela não é idêntica a nenhuma das assim chamadas ciências particulares: de fato, nenhuma outra examina universalmente a respeito do ente enquanto é ente, mas, tendo recortado uma parte do mesmo, estudam o que decorre a respeito dela, por exemplo, as ciências matemáticas. Dado que procuramos as causas e os princípios mais elevados, evidentemente é necessário que eles pertençam a uma natureza tomada em si mesma. Assim, se também os que procuravam os elementos dos entes procuravam esses princípios, é necessário que também tais elementos pertençam ao ente não por concomitância, mas sim enquanto ele é ente. (*Met.* 1003 a 21 - 33, 2007a, trad. de Lucas Angioni).

Em síntese, podemos entender que compete a ciência do Ser enquanto Ser os princípios mais fundamentais e superiores, porque é uma ciência universal (καθόλου ἐπιστήμην). Os princípios dessa ciência são mais exata (ἀκριβής) do que de qualquer outra, porque são comuns (κοινός), e não “dita por acréscimo” (ἐκ προσθέσεως λεγομένων), assim como os princípios da geometria.

Pelo contrário, os princípios peculiares (ἴδιον ἀρχον) estão circunscritas a um gênero do Ser (τυγχάνει οὗσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος), como diz em E1 (*Met.* 1025b 19). Os princípios da ciência primeira são anteriores (ύστεροι) justamente porque são itens primeiros (πρώτων εἰσίν), além de que são evidentes (γνώριμοι), isto é,

muito mais conhecidos por serem auto explicativos como os axiomas. Como é sabido, todo e qualquer princípio é indemonstrável (ἀδύνατον ἀπόδειξις) sob pena do trilema de Agripa.

4.1.3 A substância

Nos Livros Z e H, o pensamento metafísico de Aristóteles desenvolve mais uma acepção, quando assume os itens que expressam *um certo isto* (τόδε τι), por serem itens que não são afirmados de nenhum outro item anterior e tampouco dependem de estarem em relação. Aqui, é entendido que a substância é esse item primeiro, mas que ela tem ao menos três acepções:

- a) subjacente, como o substrato material;
- b) *aquilo que o ser é*, aquilo que informa a matéria;
- c) e o composto de ambas as últimas acepções, como o resultado

hilemórfico entre matéria e forma.

É essência o subjacente, de um modo, a matéria (falo da matéria que, não sendo um certo isto efetivamente, é em potência um certo isto), de outro modo, a definição e a forma (a qual, sendo um certo isto, é logicamente separável); em terceiro lugar, o composto de ambas, do qual unicamente há geração e corrupção, e que é separado sem mais (pois, entre as essências que o são como definição, umas são separadas sem mais, ao passo que outras não). (*Met.* 1042a 26 - 32).

Em relação à sabedoria (4.1.1) e à ciência do ser enquanto ser (4.1.2), a substância também expressa causas e princípios, uma vez que se busca causa, princípios e até mesmo elementos das substâncias. Em virtude da anterioridade epistemológica, quando Aristóteles classifica os saberes em poético, prático e teórico, é que sua metafísica se encontra no topo, por isso cada qual de suas acepções evocam leis.

E das leis, as ciências teóricas são as mais universais, onde aqui se encontra no topo todas as acepções de metafísica. Assim, podemos falar também acerca dos tipos de prioridades presentes em uma substância — além da epistemológica citada acima — prioridades pelas quais lhe competem serem anteriores a toda e qualquer condição, tal que lhe ocorre impor as próprias condições gerais da realidade.

Como já citado no parágrafo anterior, epistemologicamente a metafísica de Aristóteles se encontra no topo de seu sistema, especificamente no topo da filosofia

teórica e por causa disso que seus objetos compreende toda a realidade, e não somente uma parte determinada assim como a filosofia da natureza ou a matemática. Desse modo, na ciência da substância, se conhece o fundamento dos saberes subjacentes e se busca aquilo que subjaz todo o existente, isto é, a própria substância.

Já no que diz respeito à prioridade temporal, um outro tipo satisfeito pelas substâncias, pode-se pensar junto da prioridade lógica ou causal, pois ambas discorrem sobre a ordem condicionante que se dá à disposição das substâncias primeiras, segundas, e a definição dos sujeitos compostos³¹, mas não vice e versa, pois é falsa a ordem ao contrário. Por exemplo, saber que “embora uma casa completa não possa existir sem os tijolos que a constituem, no entanto, o que os tijolos são – isto é, uma casa completa – depende do que é ser (o formato ou função de) uma casa completa, mas não vice versa.” exemplifica Peramatzis (2010, p. 16).

Com isso, tanto pelo tempo (primazia dos tijolos enquanto substrato material), quanto pela razão ou pela causa (uma casa é o que é pelas suas configurações formais), se dispõem através de uma ordem unilateral. Quanto à prioridade ontológica das substâncias, também se incide a unilateralidade, mas nas seguintes modalidades: explanação; separação; existência; e dependência. Pelo exemplo de Peramatzis, os tijolos da casa e a formatação da casa são anteriores a casa, ontologicamente, pois a casa não existe sem seu substrato material e sem sua forma, ela é explanada pelos seus condicionantes, pelo contrário, os tijolos e a forma da casa são separadas, não dependem da casa.

A substância, em sua investigação inicial, revela-se sob uma tríplice perspectiva: a matéria como substrato, a forma como essência e a combinação de ambas no hilemorfismo. Desse modo, podemos referenciar, a grosso modo, como matéria, forma e composto. Dito isso, podemos compreender a substância como causa e princípio unificador da realidade. Em outras palavras, as acepções da substância correspondem aos itens da definição hilemórfica e ao próprio composto hilemórfico.

³¹ Em nota, Peramatzis (2010) afirma o seguinte: “Aristóteles claramente argumenta que as formas são definicionalmente e ontologicamente anteriores tanto aos compostos universais quanto aos particulares: a frase “synolou zôou” em 1035b19 parece referir-se a compostos universais (cf. b27-30), ao passo que “kath’ hekaston dê homoiôs” (cf. b19-20) a particulares (cf. b30-31).” (Peramatzis, 2010, p. 34).

4.1.4 A Inteligência divina

Na *Met.* (1069 a 30), no primeiro capítulo do Livro Λ , explica que há três gêneros de substância: sensível eterna, sensível perecível, que ambas correspondem ao campo da física (filosofia da natureza, biologia, astronomia, psicologia e etc), e a outra é a imóvel ($\acute{\alpha}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\varsigma$) que corresponde ao campo da metafísica, que Aristóteles chama aqui de “outra ciência”. Porém, este Livro Λ , se divide em uma primeira parte ao tratar das causas e dos princípios, até o Livro 5, e uma segunda parte ao tratar da divindade, do Livro 6 ao 10.

Essas duas partes se complementam, tratam acerca da substância, porém de maneira especial se comparado a substância nos Livros centrais da *Metafísica* e nas *Cat.* É exclusivamente colocado em evidência a substância sem mais, livre de hilemorfismo e livre de figuras das predicções, e sim somente enquanto causa e princípio de todas as coisas suscetíveis ao movimento.

A questão aqui é tratada acerca do movimento, uma vez que o princípio e a causa de todo o devir é imóvel, não há nada que o subjaz, pois “o primeiro motor é, em si mesmo, não-suscetível de movimento” (*Met.* 1073 a 26 - 27). É assim que é referenciado a substância imóvel, como primeiro motor ($\tau\acute{o}\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu$), e sua primazia se dá pelo fato de ser excelente pelo ser.

É pelo argumento “todo perfeito e acabado ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$)”, proposto por Angioni (2010, p. 90) que expressa a prioridade da substância imóvel no Livro Λ , em vez do argumento “separado”, conveniente nos livros Z, H e E, para falar de prioridade ontológica ou existencial. Sobre isso, é no Livro M que se confirma esse tipo de prioridade: “são anteriores em substância as coisas que, separadas [chorizomena], são excelentes pelo ser [tôi einai hyperballei]” (*Met.* 1077 b 2 - 3, 2010, tradução de Lucas Angioni)”

Ser “excelente pelo ser” expressa uma substância livre de relações materiais, é indivisível por não haver partes, concebida por si só e que expressa princípios e causas que lhe são reflexivos. Dadas essas circunstâncias, abre-se margem para a teologia ao provar a existência da “substância suprassensível”, assim traduz Reale, pois “toda afirmação de um ser primeiro implica a afirmação de Deus”, escreve Sonderegger (p. 85, 2008). Leiamos a seguir:

De fato, é pensamento aquilo que recebe o inteligível e a essência, e ele está em atividade retendo o que é pensável. Por conseguinte, é isto, mais que aquilo, o item divino que (reputa-se) o pensamento

possui, e sua ciência é o que há de mais prazeroso e melhor. Ora, se deus sempre está bem como nós estamos às vezes, eis algo admirável. Se ele se dispõe de maneira ainda melhor, é ainda mais admirável. Ele se dispõe deste modo. E uma vida lhe pertence, pois a atividade do pensamento é vida, e ele é essa atividade. A atividade que, em si mesma, lhe pertence é uma vida excelente e eterna. **Com efeito, dizemos que deus é um animal [ser vivo] eterno excelente [τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἄϊδιον ἄριστον], de modo que pertence a deus uma vida e uma duração contínuas e eternas. Pois é isso que deus é.** (*Met.* 1072 b 22 - 30, 2005a, trad. de Lucas Angioni, grifo nosso).

Deus, sendo um ser eterno e perfeito, passa sua existência pensando. Essa atividade não é um trabalho árduo, mas sim um prazer supremo. E com isso, entende-se que o pensamento é uma força motriz (*Met.* 1072 a 34 - 36) e a inteligência divina é a causa e princípio do movimento, pois é uma substância imóvel, eterna e separada da sensibilidade que não só contempla o que há de mais perfeito (a si mesmo), como também deseja.

Ademais, além de encontrarmos uma teologia no Livro *Λ da Met.*, como visto acima, há uma cosmologia, quando se especula acerca do movimento eterno do primeiro céu (*Met.* 1072 b 7 - 15); e há uma noologia, quando defende que a substância imóvel, o princípio e a causa do devir, como puro pensamento de si próprio (*Met.* 1074 b 33 - 35) e que nele, inteligência e inteligível se atraem indistinguívelmente (*Met.* 1075 a 3 - 5).

Sobre o primeiro, entende-se que o primeiro céu, a esfera mais externa do universo aristotélico, é composto pelas estrelas fixas e realiza um movimento circular eterno e uniforme. Esse movimento é impulsionado pelo motor imóvel (τὸ κινουῦν ἄκίνητον), que, ao pensar em si mesmo, move o primeiro céu e, conseqüentemente, todos os outros corpos celestes. O movimento eterno do primeiro céu, incitado pelo motor imóvel, garante a harmonia da ordem³² (κόσμος).

Já sobre a noologia, ao pensar, o ser humano se conecta com os princípios mais profundos da realidade e se aproxima da perfeição divina. O pensamento divino, por sua vez, é a causa primeira e o princípio primeiro que dá ordem e inteligibilidade a todo o universo. Além da relação entre causa e princípio na *Met.*, vejamos a seguir a aitiologia em evidência nos *Analticos*, mais especificamente acerca dos tipos de conhecimentos e acerca da natureza do mediador na raciocínio.

³² Aristóteles acreditava em uma hierarquia celestial, onde cada esfera celeste possuía seu próprio movimento circular perfeito. Essa ordem cósmica era vista como uma manifestação da divindade (*D. C.* 287 a 2 - 26).

4.2 “O que”, “o porquê”, “o se é” e “o que é”

No Livro 1 dos *P.A.* (78 a 22 - 78 a 39) é reconhecido que tanto “o que” (τὸ ὅτι) quanto “o porquê” (τὸ διότι) são tipos de conhecimento. Já no Livro 2 (89 b 23 - 89 b 35), é enumerada uma variedade de coisas que se pode conhecer além do *que* e do “porquê” — como o “se é” (εἰ ἔστι) e “o que é” (τί ἐστίν). No entanto, o silogismo da ciência demonstrativa é somente acerca do *porquê*, conseqüentemente acerca do *que é* — enquanto que silogismos gerais podem ser expressados acerca do *o que* ou do *se é*.

Aristóteles diz que “quando conhecemos “o que”, investigamos “o por quê” (*P.A.* 89 b 29-30, 2002, trad. de Lucas Angioni). Segundo Philoponus (2009), a relação entre *o que* e *o porquê* envolve investigação acerca de termos compostos pelo composicionalismo. Envolve que antes se indaga (o que?) o problema e com isso a sua causa (o por que?), se o problema vem ao caso; se não, a investigação não prossegue.

Temos *o que* para falar, ao perguntarmos “do que se fala?”. Assim, nos é possível investigar seus atributos e modalidades, como em “a casa é de madeira”. Neste exemplo, “casa” é do que se fala, porém simplesmente falar “constituída de madeira” ou “é da cor marrom” não nos proporciona investigação alguma. Já ao questionarmos “por que a casa é de madeira?”, investigamos a causa da formatação de uma casa construída de madeira.

Analisemos a conclusão “os planetas estão próximo porque não cintilam” (*P.A.* 78 a 30). Temos:

- a) A para “estar próximo”;
- b) B para “não cintilar”;
- c) e C “os planetas”.

Temos C que é o que podemos indagar (*o que*), o receptáculo da predicação. Uma vez determinado *o que*, é cabível investigar a causa de B se predicar de C — já isso é acerca do *por quê* quando relacionamos o composto BC silogisticamente. Por outro lado, também o composto BA é correto pela indução (ἐπαγωγῆς) e pela sensação (αἰσθήσεως); ao discorrer somente sobre *o que é* possível concluir que “o que não cintila está próximo”

Se tanto o *quê* como o *porquê* são conhecidos em uma mesma ciência, a diferença entre conhecer o *quê* e conhecer o *porquê* pode se dar de dois modos: se o silogismo não procede de premissas

imediatas ou se ele não procede através da causa primeira, conhecemos o quê mas não o porquê. Isso se dá pois, como reafirma Aristóteles, o silogismo do porquê se dá pela causa primeira e, nos dois casos anteriormente mencionados, a saber, quando o silogismo não procede de itens imediatos ou quando ele não procede através da causa primeira, ele não seria um silogismo do porquê. (Ribeiro, 2014, p. 153).

De outro jeito, investiga-se o que é e o que não é a partir da condicionalidade, ou seja, saber acerca do se é. O se é é saber se é o caso ou se não é o caso segundo a existência ou segundo a verdade. Tendo uma conclusão positiva acerca do se é, investiga-se o *que é*, porque aquilo que o ser é (τὸ τί ἦν εἶναι) consiste no enunciado da essência (ὁ λόγος της οὐσίας) dele.

O *que* e o *porquê* estão relacionados assim como o *que é* e o *se é*. Além disso, conhecer o “o que é” é o mesmo que conhecer o “por que é” (D.A. 90 a 31-34) no sentido amplo do método³³. Assim, tanto o *que é*, quanto o *porque* são causa e princípio, uma vez que visam a explicação de todas as coisas. Contudo, Aristóteles conclui que não é possível possuir conhecimento demonstrativo e definicional sobre o mesmo item (90 a 38 - 90 b 27; 91 a 7-11), porque definição e demonstração não são os mesmos, no sentido estrito do método³⁴.

Para fazer um paralelo com este subitem, em P.A. (89 b 37 - 89 b 40), Aristóteles diz que quando se formula a questão do fato (o *que*), ou simplesmente sobre a condicionalidade ontológica (se é), investiga-se se o objeto tem ou não um terceiro termo intermediário (μέσος). Por outro lado, a formulação acerca da *demonstração* (por *que*) e da *definição* (*que é*), após a aquisição do fato ou do sujeito, torna possível investigar o intermediário (τότε ζητοῦμεν τί τὸ μέσον).

O fato fenomênico de algo está relacionado com o *que*. É um acontecimento acabado que se liga a pergunta “que fato?” ou “que fenômeno?”. Quanto ao *porquê*, relaciona-se com a causa de um atributo presente em um sujeito, ao fazer ele ser do jeito que é. Já acerca do se é, demanda-se averiguação ontológica para julgar (ser o caso/não ser o caso), conforme as modalidades de existência/inexistência ou

³³ Ambos têm a função de explicar, um por meio da *csa* (o porquê) e o outro por meio da essência (o que é).

³⁴ Na demonstração é sabido algo de algo em que os três termos em um silogismo se predicam entre si (A se afirma de B, B se afirma de C e A é dito de C). Porque “[...] é preciso que o intermediador [B] e aquilo de que é causa [A] se contraprediquem.” (A.P. 98b 35-36) É regra que o termo médio esteja presente nas duas premissas e não esteja justaposto na conclusão, de forma que os três termos sejam coextensivos: “todo mediador B que conta como causa apropriada em uma demonstração é coextensivo com o atributo A cuja presença em C é por ele demonstrada [...]” (ANGIONI, 2014, p. 70). Na definição, os itens são próprios uns dos outros, enquanto que na demonstração são predicados uns dos outros.

verdade/falsidade. Por fim, *o que é* diz respeito à essência da coisa enquanto um tipo de “ousia”.

4.3 Embasamentos da identidade entre causa e princípio

Tendo em vista os argumentos iniciais deste capítulo, podemos entender de que modo as causas e os princípios são o mesmo. E quando a metafísica de Aristóteles assume essa identidade, ela coloca em evidência a aitiologia. Nesse caso, todos os livros da *Metafísica* seriam baseados em um quadro teórico estruturado na lógica das causas e princípios, assim como visto anteriormente ao longo do subitem 4.1 e suas seções. Para uma interpretação acerca da identidade em questão, leiamos a citação a seguir:

Os predecessores de Aristóteles concordam, portanto, que a sabedoria será um conhecimento das *ἀρχαί*, mesmo que tenham visões muito diferentes sobre o que essas *ἀρχαί* são, de que modo são causas e qual disciplina nos leva a conhecê-las. **Quando Aristóteles diz que a sabedoria é a ciência das *ἀρχαί*, ele não quer dizer ‘*ἀρχαί*’ simplesmente no sentido amplo em que é coextensivo com ‘causa’ (nesse sentido, todas as ciências são ciências das *ἀρχαί*), mas no mesmo sentido estrito em que os físicos e acadêmicos o queriam dizer, o primeiro de todas as coisas.** E em *A* e *B* ele está investigando às questões do que são essas *ἀρχαί*, como eles são causas (e de quê), e se alguma das disciplinas que até agora foram praticadas como meios para as *ἀρχαί* — física, dialética e a matemática pitagórica — conseguiram alcançar as *ἀρχαί*, ou se alguma nova disciplina deve ser encontrada. (Mann, 2009, p. 212 - 213, grifo nosso).

Segundo Stephen Mann, o princípio para os predecessores de Aristóteles tem muitos significados e cada qual teoriza de que modo eles são causas, conforme Aristóteles. Diante disso, assume-se dois sentidos de princípio, vejamos, primeiramente, que princípio no sentido amplo é o mesmo que causa. E é esse recorte que buscamos nos referir, bem como no exemplo de que os predecessores não encontraram um princípio que satisfaça todos os sentidos de causa (cf. *Met.* 993 a 11 - 993 a 17).

Por outro lado, princípio no sentido estrito quer dizer “o primeiro de todas as coisas”, o fundamento de tudo, em que não só Aristóteles, mas também os pré socráticos e acadêmicos ensinaram propor um princípio sob essa premissa, seja a sabedoria ou qualquer outra ciência. Em nota, acerca da premissa em questão, Stephen Mann (2002, p. 213 - 214) observa que em *N1* (*Met.* 1037 a 31-6), o fundamento de todas as coisas não pode ter nada anterior a ele, é primeiro, pois seria impossível para o princípio ser outra coisa, a não ser *ἀρχή*.

Em síntese, toda causa é princípio e vice e versa dadas essas interpretações junto de Stephen Mann e junto de nossa interpretação segundo a analogia de Aristóteles. Com isso, nos apoiaremos para fundamentar as seguintes seções.

4.3.1 A sabedoria das causas e dos princípios

É assumido muitas vezes, No Livro A da *Met.*, a equivalência entre causas e princípios, no capítulo 1 é concluído que “a sabedoria é uma ciência a respeito de certos princípios e causas” (*Met.* 982 a 1 - 3, 2008, tradução de Lucas Angioni). Logo no capítulo 2, trata-se da sabedoria como “conhecimento que considera as causas” (*Met.* 982 a 28 - 30, 2008, tradução de Lucas Angioni). E se inicia o capítulo 3 com a afirmação “das causas que se dão como princípio” (*Met.* 983 a 24 - 26, 2008, tradução de Lucas Angioni). Acerca deste último, José Antonio García-Lorente observa o seguinte:

Ou seja, Aristóteles inicia o discurso sobre as causas primeiras, pois, como ele disse, conhecer algo é conhecer sua causa primeira. Aristóteles reconhece que todas as causas são princípios, por isso a expressão “primeiros princípios e causas” refere-se às causas primeiras. Nesse sentido, a sabedoria é o conhecimento das primeiras causas ou princípios, uma vez que são termos equivalentes. (Lorente, 2016, p. 23, trad. nossa).

Em conformidade com a analogia de Aristóteles no início deste capítulo e em conformidade com a interpretação de Stephen Mann neste subitem, o Livro A da *Met.* diz muito sobre como podemos conceber a metafísica de Aristóteles: sob o escopo da aitiologia. Além do mais, é neste Livro que mais se assume a equidade entre causa e princípio.

4.3.2 As causas e os princípios do Ser

Retomemos, agora, as considerações iniciais deste capítulo no qual formulamos duas premissas que exprimem o modo em que as causas e os princípios devem ser empregados, tal que ambas se identificam. É sob esse modo que $\Gamma 2$ obedece quando afirma o “princípio e as causas das essências” (*Met.* 1003b 18, 2007, trad. de Lucas Angioni), ou seja, no modo predicativo pelo qual o sujeito (C) é o que é (A) em virtude de algo (B): causa ou princípio.

Porém, antes de tudo, observemos que em muitas das teorias de Aristóteles podemos identificar um caráter dualista de antemão. No entanto, em muitos casos, pensar em dualismo é um equívoco quando exclui o terceiro termo mediador de ambas as partes que se apresentam na suposta dualidade. Por exemplo, reduzir o hilemorfismo em uma parte material e outra formal, ou reduzir o silogismo em pressuposições de um lado e conclusão de outro. Nesses casos, desconsidera-se o princípio mantenedor entre os itens da relação: o intermediador (μέσος).

O intermediador, ou intermediário, é a causa da união entre coisas distintas. A noção de causa é essencialmente triádica porque ela é um terceiro termo à parte que medeia o *definiendum* e o enunciado *definiens*; ou aquilo que deseja explicar (*explanandum*) e o evento daquilo que deseja explicar (*explanada/explans*); ou o sujeito e o predicado.

Em todos esses modos de investigação, os termos se estruturam predicativamente³⁵, sendo concatenados nas figuras dos silogismos. Explica-se qualquer sujeito, dizer *o que o ser é*, segundo a razão de seus atributos. E ter conhecimento de que dada atribuição é recebida por dado sujeito, é conhecer a causa ou o princípio, por exemplo:

A alma é causa e princípio do corpo que vive. Mas estas coisas se dizem de muitos modos, e a alma é similarmente causa conforme três dos modos definidos, pois a alma é de onde e em vista de que parte este movimento, sendo ainda causa como substância dos corpos animados. Ora, que é causa como substância, é claro. Pois, para todas as coisas, a causa de ser é a substância, e o ser para os que vivem é o viver, e disto a alma é causa e princípio. (D.A. 415 b 8-14, 2012, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis).

A partir disso, podemos complementar que a afirmação em Γ2, de que “princípio e causa são o mesmo” (*Met.* 1003b 22 - 26, 2007, trad. Lucas Angioni), se enquadra nessas razões. De forma análoga, Ser e Um se dispõem identicamente conforme analisado anteriormente, no sentido de que são empregados de jeito a enunciar as mesmas coisas de duas maneiras, assim como se explica que a alma é causa do viver e que a alma é princípio do viver.

No Livro Γ é focado na investigação acerca do Ser, e até mesmo o Ser é posto em posição de receptáculo quando consideramos as causas e os princípios do Ser. É evidente que o Ser possui prioridade lógica, ontológica e epistemológica, e

³⁵ Um se atribui ao outro por causa de algo à parte. O valor a ser julgado nesse caso é o de apropriado/inapropriado.

conhecer o Ser, é conhecer o todo, e disso o fundamento de tudo. Contudo, as causas e os princípios do Ser devem possuir os mesmos pressupostos, e assim é considerado “os princípios mais firmes de todas as coisas” (*Met.* 1005 b 9 - 10, 2007, trad. Lucas Angioni).

4.3.3 Toda causa é princípio

No Livro $\Delta 1$ da *Met.*, encontramos a seguinte quantificação universal: “pois toda causa é princípio. Assim, é comum a todos os princípios o fato de ser o primeiro a partir de que algo é, ou vem a ser, ou vem a ser conhecido ” (*Met.* 1013 a 17, 2003, trad. de Lucas Angioni). De antemão, pode-se julgar que as causas são uma classe de princípios, e que o contrário é falso, uma vez que a transitividade em questão não permita conversão.

Por outro lado, não há um cenário consistente para considerarmos as causas um tipo exclusivo de princípio, a não ser a interpretação dessa citação mencionada. Em consideração ao argumento de Stephen Mann (2009, p. 212 - 213), não há nenhum enquadro para essa pretensão de implicação simples da causa sobre o princípio, pois há um sentido amplo em que as causas e os princípio são convertíveis e um sentido estrito em que exclusivamente se considera princípio como “o primeiro de todas as coisas”, isto é o fundamento último.

No entanto, isso tudo que Stephen Mann propõe, recai-se também analogicamente às causas, em serem o primeiro de todas as coisas, pois é comum a todos os princípios ser o primeiro a partir de que algo é, ou vem a ser, ou vem a ser conhecido. E o mesmo se aplica às causas. Nesse sentido, Porchat (2001, p. 126) observa, em nota, que se todo princípio primeiro exprime causa primeira no modo “causa próxima”, desses também expressam “causa última fundamental”:

Já que as causas se dizem em tantas acepções quantas as de “princípio” e visto que se manifestou a anterioridade segundo a essência das premissas científicas como uma anterioridade causal, o caráter imediato dessas proposições absolutamente anteriores que são os princípios não exprime, então, senão o caráter imediato da causalidade que engendra os efeitos que a ciência demonstra: os princípios concernem às causas primeiras do demonstrado. (Porchat, 2001, p. 126)

Além do mais, afirmar que “todo princípio é causa” não anula o fato contrário quando não se afirma mais nada, isto é, que toda causa é princípio. Essa primeira afirmação sugere uma relação de inclusão, ou seja, todo princípio seria, por

definição, uma causa de algo, porém não é uma verdade absoluta e inquestionável. Em contextos específicos, com mais informações ou nuances, a relação entre princípio e causa pode ser mais complexa, para além desse “todo”, e não se limitar a essa inclusão simples. Sendo que o primeiro capítulo traz muitas semelhanças nos significados de ambos, de forma que um único significado de causa engloba muitos significados de princípio.

4.3.4 οὐσία: causa e princípio

A ciência da substância, como visto anteriormente, expressa aitiologia, de certa forma. Em Z17 é posto o argumento a seguir: “Ora, dado que a essência é certo princípio e causa, é a partir do seguinte que se deve examinar. Procura-se o “por que” sempre do seguinte modo: por que uma coisa se atribui a outra?” (*Met.* 1041 a 9 - 11, 2005, tradução de Lucas Angioni). À vista disso, afirma-se a estrutura triádica para explicar a causa ou o princípio de algo ser o que é, e isso é a sua essência. Sobre esse argumento, Lambertus Marie de Rijk complementa:

No capítulo final do Livro Z, Aristóteles se compromete a corroborar a conclusão já alcançada nos capítulos anteriores, de que a *ousia* de uma coisa é sua forma. A nova abordagem para a questão geral do que precisamente *οὐσία* é desta vez começa com o fato de ser um ‘princípio e causa de algum tipo’ de uma coisa (ἀρχὴ καὶ αἰτία τις). Isso leva a uma reformulação da questão geral em termos de pedir uma explicação do ser de uma coisa em termos de ‘Por que-[x]-é?’ e ‘Como-[x]-é-constituído?’. Como frequentemente Aristóteles afirma que você deve ter certeza de antemão de que existe um [x] de fato, ou ‘que-[x]-ser’ (ou ‘[x]’s-ser’) é um fato (1041a15; a24-25; b4-5). Primeiramente, a ‘questão-por-que’ é articulada para evitar uma pergunta sem sentido por que [x] é [x]. Fica claro que a questão deve pode ser colocado em termos de ‘Por que F pertence a [x] (ou ‘a [x]-ser-[x])?’’. Assim, a questão por que *troveja* deve ser reformulada em por que há-um-barulho que recai sobre as nuvens (Rijk, 2002, p. 244, tradução nossa).

Para entendermos essa questão, é necessário nos atentarmos para a observação de Angioni (2008, p. 23) acerca da substância (*οὐσία*), pois um de seus modos é adequado à definibilidade. Aristóteles aplica a palavra “substância” de modos diferentes. Angioni chama de *ousia* 1 para o modo “x é *ousia*” e *ousia* 2 para o modo “*ousia* de X”. Podemos até traduzir por substância a *ousia* 1 e por essência a *ousia* 2, desde que diferenciemos os dois modos de *ousia*, segundo alerta Angioni.

Afirmar que algo é a substância é concordar com vários atributos que lhe são coextensivos. Por exemplo, não ser afirmada de um sujeito (ἄλλο κατ’ ὑποκείμενο

οὐκ λέγεται), separada (χωριστός), por si (καθ' αὐτὸ) e um certo isto (τόδε τι). Já afirmar que algo é a essência de algo, implica dizer aquilo que algo é sem mais — ou seja, defini-lo. A *ousia* 2 é causa e explicação do ser na medida em que o anuncia. Assim, lhe ocorre uma identidade com aquilo que lhe é extensional, com um estado de coisas ou um sujeito.

É por meio desse argumento e do argumento de que as formas universais são propriedades das coisas particulares, e não entidades independentes, que Aristóteles combate às formas universais platônicas que Platão diz ser *ousia*. Porém, segundo Aristóteles, esses universais platônicos falham ao ser feita uma análise pelo método da *synanairesis*³⁶ (συναναιρέειν) proposto por Platão. Toda a crítica operada por Angioni (2008, p. 93) é a partir da interpretação de Aristóteles sobre Platão³⁷.

Tendo visto os atributos coextensivos com a *ousia* 1 — que podemos também considerar requisitos formais —, vejamos agora acerca da *ousia* 2:

Os resultados dessa análise [análise *logikós* da *ousia* 2 em Met. Z4-6] dizem que a definição, isto é, o enunciado do aquilo que o ser é para X e, portanto, o enunciado da "ousia2" de X, deve satisfazer uma série de requisitos que podemos chamar de formais: (i) o enunciado definiens de X deve-se dar em termos de predicados *kath' hautò* do primeiro tipo considerado nos Segundos Analíticos (cf. 73a 34-7); (ii) o enunciado definiens em seu todo deve ser coextensivo com X, que é assumido como definiendum; (iii) o enunciado definiens não pode mencionar o próprio termo definiendum, pois incorreria em círculo vicioso. (ANGIONI, 2008, p. 40 - 41).

Assim, a essência explica cada ente, diz *o que o ser é* e isso é equivalente aos conteúdos que se referem. Por isso se investiga o *porquê*, pois uma vez adquirido o *porquê*, explica-se a razão pelo qual algo é de tal e tal modo e recebe tais e tais atributos, isto é, domina-se a essência de algo. Por essas razões, a *ousia* no modo "*ousia* de X" é causa e princípio.

Do mesmo modo, recai-se sobre a *ousia* causas e princípios, isto é, os atributos coextensivos elencados acima. Por isso que em Λ1 se afirma que "Este

³⁶ Em nota, Angioni (2008, p. 32) afirma: "Entendemos por *synanairesis* o teste que Platão e seus seguidores imediatos teriam usado para discernir as condições sob as quais é legítimo afirmar que 'x é anterior a y'; se x sobrevive à destruição de y, ao passo que y é co-destruído pela destruição de x, então 'x é anterior a y' (cf. Met. V 11, 1019 1-4)."

³⁷ Em nota, Angioni (2008, p.37) afirma: "Não há dúvida de que os platônicos conceberam as Formas como causas dos entes: cf. 987 18-20, 988 4-5, 988 4-5, 992 24-28, 990 5-6, 991 9-10 ss., 10028-12. Em 991 13 (= 1079 16-17), a objeção de Aristóteles pressupõe que os platônicos teriam proposto as Formas como essências das coisas sensíveis e corruptíveis."

estudo é sobre a essência: procuram-se os princípios e as causas das essências” (*Met.* 1069 a 18, 2005, tradução de Lucas Angioni).

4.3.5 Identidade analógica entre causas e princípios

Em $\Lambda 4$, na *Met.*, é introduzido que causas e princípios são muitos, mas analogamente idênticos. E disso, em 1070 b a 11 - 22, propõe-se o seguinte exemplo onde a substância é composta pela forma, a privação e a matéria: “dos corpos sensíveis, a título de forma, é o quente, e, de outro modo, é o frio, a privação, e, como matéria, o primeiro item que, em si mesmo, é em potência ambas as coisas [...]” (*Met.* 1070 b 11 - 13, 2005, tradução de Lucas Angioni). E na mesma linha segue ao afirmar que esses componentes são substâncias, assim como do que delas derivam, pois esses são princípios. Em alusão a essa passagem, Reale explica da seguinte maneira:

Outros exemplos para ilustrar a tese da identidade analógica dos princípios.
- Branco seria a forma, preto a privação, a superfície a matéria: desses princípios derivariam as cores; luz seria a forma, preto seria a privação, ar seria a matéria: desses princípios derivariam o dia e a noite. A analogia implica, portanto, identidade e diversidade; precisamente: identidade de relação, e diversidade dos termos individuais. O quente comporta-se, relativamente às coisas sensíveis, assim como o branco relativamente às cores, e assim como a luz relativamente ao dia e à noite (todos esses termos servem de forma); o frio está para os corpos sensíveis como o preto está para as cores e como as trevas para o dia e para a noite (esses três termos servem de privação); aquilo em que inerem o quente e o frio, a superfície e o ar servem, da mesma maneira, de substrato relativamente à forma e à privação que lhes são relativas e constituem o princípio material. (Reale, 2003, 599 - 600).

Por outro lado, há o princípio do movimento, que não faz parte da substância, e é aqui que se distingue princípio e elemento³⁸, nesse sentido, na qual se considera elemento os que compõem a substância, ou seja, a forma, a privação e a matéria. O princípio, além disso, também considera o movimento. “Dado que são causas não apenas os itens imanentes, mas também alguns itens externos (por exemplo, aquilo que propicia movimento), é evidente que são distintos “princípio” e “elemento”, embora ambos sejam causas” (*Met.* 1070 b 22 -24, 2005, tradução de Lucas Angioni), assim assume Aristóteles, que as causas podem ser internas em três tipos de elemento ou em geral em quatro tipos, incluindo o princípio do movimento:

³⁸ Assume-se, aqui, elemento em um sentido amplo, e não exclusivamente a respeito dos corpos simples (τά τε ἀπλά σώματα), como geralmente é empregado.

Além disso, Themistius *inter alia* observa em 1070b23–24 que o que é um princípio sem dúvida não é um elemento; esta observação entra em conflito com a leitura καὶ ... ἀρχή, uma vez que, de acordo com esta passagem, a noção de ἀρχή mais estritamente entendida e a de στοιχείον são coextensivas. (Horn, 2019, p. 128, tradução nossa).

Assim, de acordo com a citação, observa-se uma contradição, mas isso só acontece porque não se classificam os princípios em internos e externos. Os princípios e os elementos são coextensivos internamente ao ser, já externamente não há equivalência, uma vez que não há elementos externos à substância. No entanto, externamente existe a causa do movimento. Em suma, os elementos da substância e o princípio do movimento são causas do ser e também são princípios.

Por fim, nesta seção, apresentamos um quinto e último embasamento da aitiologia posta evidência na metafísica aristotélica, na qual denunciam a identidade entre causa e princípio, assim como afirma Aristóteles (*Met.* 1003 b 22 - 25). Interessantes salientar que destas cinco seções, quatro delas tratam as causas e os princípios em cada um das investigações presentes na *Met.*, tal que a outra se concentra no Livro das Definições na *Met.*

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A identidade entre causas e princípios é equivalente quando Aristóteles fala em explicação de todas as coisas, porém quando se refere, exclusivamente, ao ponto de partida absoluto condicionante de todo e qualquer conhecimento, então não há uma equivalência porque ocorreria petição de princípio contra aos princípios lógicos, por exemplo, ao reduzi-los como causa.

A partir de uma pequena passagem na *Met.*, esta pesquisa se motivou em varrer ao longo de toda *Met.*, como também em demais obras, argumentos análogos ou equivalentes com o intuito de fundamentar ainda mais a afirmação de que princípio e causa são os mesmos.

A passagem, então, é quando afirma que “o ente e o um são o mesmo, isto é, uma única natureza, *porque se acompanham um ao outro – tal como princípio e causa*, mas não como se fossem elucidados por um mesmo enunciado definitório” (1003 b 22 - 25). O autor não aprofunda, no entanto, a discussão a respeito desta equivalência existente entre causas e princípios no âmbito de sua teoria.

O que ocorre, na verdade, é que após a analogia entre os pares Ser e Um e os pares análogos, causa e princípio, os exemplos de Aristóteles se exaurem somente no primeiro par. O que propusemos, além tudo, foi transpor os exemplos da relação entre Ser e Um — “um X” e “X que é” — para construir expressões como “a causa de X ser assim” e “o princípio de X ser assim”, alinhando-nos com a perspectiva triádica do silogismo.

E assim, conseguimos encontrar uma equivalência entre esses termos, quando considerados em um sentido amplo enquanto explicação de todas as coisas. Por outro lado, não se considera o mesmo que “causa” quando “princípio” significa o primeiro de todas as coisas, observado por Mann (2009, p. 212 - 213), porque os princípios lógicos estão para além de tudo e não se pode reduzi-los, tampouco nada se equipara-os. Dado o papel essencial de tais conceitos para o estudo da aitiologia, a presente dissertação objetivou compreender a identidade entre princípios e causas na *Met.* de Aristóteles, especialmente forma a defini-los, distingui-los e organizá-los.

A investigação teórica aqui proposta se inicia a partir de uma análise dos significados de causa e princípio e suas denotações. Subsequentemente, buscamos compreender como o conceito de identidade se apresenta na filosofia de Aristóteles. Finalmente, enfatizamos o papel de destaque que os conceitos de causa e princípio têm em cada um dos possíveis significados da *Met.* de Aristóteles.

Ao fim do percurso metodológico aplicado na presente dissertação foi possível demonstrar a existência de uma identidade equivalente entre as causas e os princípios na metafísica de Aristóteles a partir da analogia da identidade entre Ser e Um. Tal identidade pode ser observada à medida em que consideramos a metafísica enquanto Aitiologia, pois causas e princípios são os mesmos ao mesmo tempo em que Ser e Um mantêm semelhante relação de equivalência.

O primeiro argumento que fundamenta a conclusão acima mencionada é o de que, partindo da colocação do próprio Aristóteles, a relação entre Ser e Um se assemelha de alguma forma à relação existente entre causas e princípios. Ora, tendo sido demonstrada a relação de identidade coextensiva entre Ser e Um, partindo da analogia proposta por Aristóteles, a investigação acerca da convertibilidade entre causas e princípios se torna mais do que justificável, essencial para a compreensão dos mesmos.

Para sustentar a hipótese proposta, também se fez necessário compreender a identidade em si. De que forma as noções de identidade se apresentam na teoria de Aristóteles? O que nas *Cat.* relacionadas à identidade podem nos dizer acerca da investigação proposta sobre causas e princípios? Fazendo um apanhado geral acerca das teorias da identidade na *Met.*, nas *Cat.* e nos *Tóp.*, foi possível sustentar a proposição da relação de equivalência entre causas e princípios enquanto explicação de todas as coisas.

Para responder aos referidos questionamentos se fez necessário analisar cada significado da metafísica aristotélica, bem como suas respectivas investigações. Foi possível observar que em cada uma das investigações da Metafísica, ainda que distintas entre si, é evidente o papel fundamental das causas e princípios.

Para sustentar a hipótese proposta, também se fez necessário compreender a identidade em si. De que forma as noções de identidade se apresentam na teoria de Aristóteles? O que nas *Cat.*, quando relacionadas à identidade, podem nos dizer acerca da investigação proposta sobre causas e princípios? Fazendo um apanhado geral acerca das teorias da identidade na *Met.*, nas *Cat.* e nos *Tóp.*, foi possível sustentar a proposição da relação de equivalência entre causas e princípios enquanto explicação de todas as coisas.

Outro aspecto essencial para este trabalho foi a compreensão acerca das limitações da identidade entre causas e princípios na metafísica de Aristóteles.

Sendo tal identidade observável em um contexto específico da *Met.*, foi fundamental que o presente estudo respondesse a alguns questionamentos. Em que contexto da filosofia aristotélica é observável uma convertibilidade entre tais conceitos? A partir de que momento da investigação metafísica a distinção entre causas e princípios pode ser observada? Quais são as implicações de tal distinção para a hipótese central desta dissertação?

Para responder aos referidos questionamentos se fez necessário analisar os significados de metafísica, bem como suas respectivas investigações. Foi possível observar que em cada uma das investigações da Metafísica, ainda que distintas entre si, é evidente o papel fundamental das causas e princípios.

No que se refere às dificuldades encontradas ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, é possível destacar alguns aspectos principais que merecem uma atenção especial. Em primeiro lugar, a fundamentação teórica baseada no texto de Aristóteles revelou-se bastante laboriosa e complexa. Isso se deve ao fato de que a identidade entre causas e princípios não é um tema que o autor aborda de maneira direta ou explícita em sua obra, o que tornou a tarefa de seleção e interpretação de trechos um tanto desafiadora.

Assim, foi necessário realizar uma análise minuciosa da *Met.*, além de consultar outros escritos do filósofo, com o objetivo de encontrar passagens que, embora não tratassem do assunto de forma imediata, abordassem de alguma maneira esses dois conceitos fundamentais em questão. Tal busca exigiu um esforço considerável para identificar conexões sutis e implicações que pudessem esclarecer o entendimento acerca da identidade entre causas e princípios.

Outro aspecto desafiador foi a delimitação da investigação proposta nesta pesquisa. Sendo causas e princípios, como anteriormente demonstrado, o cerne da *Met.* em todas as suas acepções — aitiologia (ciência das causas e princípios), ousiologia (ciência da substância), teologia (ciência da inteligência divina) e ontologia (ciência do ser enquanto ser) —, definir os contornos da pesquisa demandou bastante leitura.

A tarefa de determinar os limites de abrangência da presente pesquisa exigiu uma análise criteriosa, permeada por cautela e, em alguns momentos, necessárias concessões metodológicas. Afinal, foi preciso estabelecer um caminho claro e coerente para o estudo, evitando desvios que viessem a comprometer a solidez da argumentação apresentada.

A contribuição desta dissertação para o estudo da filosofia aristotélica se exaure majoritariamente ao âmbito acadêmico, de modo a aprofundar a compreensão acerca da concepção de causas e princípios na *Met.* Acreditamos que compreender um novo aspecto da relação existente entre conceitos tão fundamentais pode ser essencial para um entendimento mais amplo da própria Ciência Primeira, além de suas investigações e possibilidades práticas.

Este estudo também se apresenta como uma forma de demonstrar a relevância das causas e princípios na Metafísica; fomentar a pesquisa e o debate acadêmico acerca dos possíveis desdobramentos da identidade entre causas e princípios; e oferecer uma nova perspectiva acerca da investigação metafísica proposta por Aristóteles.

Finalmente, destacamos a necessidade de aprofundamento da investigação teórica acerca da identidade entre causas e princípios na Metafísica de Aristóteles. Um possível desdobramento do presente estudo seria a ampliação da própria ideia de identidade proposta por Aristóteles às lógicas adjacentes, pois muitas dessas modalidades identitárias se estruturam no raciocínio de Aristóteles, como no caso da identidade coextensiva.

Com isso, pondo em evidência os indicadores “extencional” e “intencional” seria não só possível dialogar com as lógicas de primeira ordem (Frege, por exemplo) e demais sistemas ortodoxos, como também com a fenomenologia e a filosofia da mente (Brentano, por exemplo). Assim, poderíamos ser guiados a uma compreensão mais refinada da relação entre a linguagem, o pensamento e a realidade.

Em suma, o aprofundamento da investigação sobre a identidade entre causas e princípios em Aristóteles não apenas contribui para uma melhor compreensão do pensamento aristotélico em si, mas também abre novas perspectivas para a filosofia contemporânea, oferecendo ferramentas conceituais para abordar questões complexas em diversas áreas do conhecimento.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Segundos Analíticos I**. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

ARISTÓTELES. **Segundos Analíticos II**. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

ARISTÓTELES. **Aristotle's Metaphysics**. Tradução de William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.

ARISTÓTELES. **Aristotle's Prior and Posterior Analytics**: a revised text with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 2000.

ARISTÓTELES. BEKKER, Immanuel. **Aristotelis Opera**. Volumen Alterum. Berlim: Academia Regia Borussica, 1831.

ARISTÓTELES. **Categorias**. Trad. de José Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ARISTÓTELES. **Da Interpretação**. Trad. de José Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

ARISTÓTELES. **De Anima (Über die Seele)**. Trad. de Klaus Corcilius. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Maria Araujo e Julian Marias. Madri: Instituto de Estudios Politicos, 1970

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2024.

ARISTÓTELES. **Física, I-II**. Trad. de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. **Física**. Trad. de Carlos Humberto Gomes. Coimbra: Edições 70, 2023. p. 1011.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. de Valentín García Yebra. Madri: Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. Metafísica de Aristóteles. Trad. de Lucas Angioni. **Phaos**. Campinas, n. 3, p. 05-21, 2003. p. 5-21. ISSN: 1676-3076

ARISTÓTELES. Metafísica de Aristóteles, Livro XII. Trad. de Lucas Angioni. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Série 3, v. 15, nº 1, p. 201-221, jan.-jun. 2005a.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. de Lucas Angioni. ANGIONI, Lucas. **Clássicos da Filosofia**: Cadernos de Tradução nº 9 - Aristóteles Metafísica Livros IX e X. Editora IFCH/Unicamp: Campinas, 2004. p. 17-30. ISSN: 1676-7047

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. de Lucas Angioni. ANGIONI, Lucas. **Clássicos da Filosofia**: Cadernos de Tradução nº 11 - Aristóteles Metafísica Livros VII e VIII. Editora IFCH/Unicamp: Campinas, 2005b. p. 17-30. ISSN: 1676-7047

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. de Lucas Angioni. ANGIONI, Lucas. **Clássicos da Filosofia**: Cadernos de Tradução nº 14 - Aristóteles Metafísica Livros IV e VI. Editora IFCH/Unicamp: Campinas, 2007a. p. 13-44.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. de Lucas Angioni. ANGIONI, Lucas. **Clássicos da Filosofia**: Cadernos de Tradução nº 15 - Aristóteles Metafísica Livros I, II e III. Editora IFCH/Unicamp: Campinas, 2008. p. 9-55.

ARISTÓTELES. **Metafísica de Aristóteles**. Livro V (Delta), 9-18. Trad. de Lucas Angioni. **Dissertatio**, Pelotas, vol. 46, p. 173-183, nov. 2017. DOI: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v46i0>. Acesso em: 8 ago. 2022.

ARISTÓTELES. **Metafísica de Aristóteles**. Livro V (Delta), 19-30. Trad. de Lucas Angioni. **Dissertatio**, Pelotas, vol. 48, p. 286-294, abr. 2019. DOI: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v48i0>. Acesso em: 8 ago. 2022.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. de Viviane de Castilho. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2024. p. 318.

ARISTÓTELES. **Órganon**. Trad. de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2010.

ARISTÓTELES. **Physik**. Teilband 1: Bücher I bis IV. Trad de Gottfried Heinemann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2021. p. 737.

ARISTÓTELES. **Tópicos**. Trad. de José António Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007b. p. 520.

ARISTÓTELES. **Topik**. Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse. Trad. de Hans Günter Zekl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997.

ARISTÓTELES. **Über die Seele**. Trad. de Klaus Corcilius. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2017.

ALMEIDA, Wellington Damasceno de. **Aristóteles e o predicável próprio da substância**. In.: LEVY, Lia; ARAÚJO, Carolina; ROCHA, Ethel Menezes; GUERRERO, Markos Klemz; ALMEIDA, Fábio Ferreira de (Organizadores). **Substância na História da Filosofia**. Pelotas: Editora UFPel, 2023.. Cap 3, p. 84-109.

AUBENQUE, Pierre. **O problema do ser em Aristóteles**. Trad. de Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus: 2012.

ANGIONI, Lucas. **As noções aristotélicas de substância e essência**. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

ANGIONI, Lucas. A noção aristotélicas de matéria. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, vol. 17, p. 47-90, jan.-jun. 2017.

ANGIONI, Lucas. Comentários. In: ARISTÓTELES, **Física, I-II**. Trad. de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. Comentários ao Livro II.

ANGIONI, Lucas. Prioridade e substância na metafísica de Aristóteles. Aristóteles: a noção de prioridade. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 3, p. 75-106, abr. 2010. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v7i3>. Acesso em: 30 de mar. 2022.

ANGIONI, Lucas. As Quatro Causas na Filosofia da Natureza de Aristóteles. **Platão e o Teatro**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 1-19, 2011. DOI: <https://doi.org/10.47661/afcl.v5i10>. Acesso em: 2 jul. 2022.

ANGIONI, Lucas. Demonstração, silogismo e causalidade. In.: ANGIONI, Lucas (Org.). **Lógica e Ciência em Aristóteles**. Editora PHI: Campinas, 2014. Cap. 2, p. 61-120.

ANGIONI, Lucas. O léxico filosófico de Aristóteles (II): comentários à Metafísica V. 9-17. **Dissertatio**, Pelotas, vol. 46, 2017, p. 184-215, 2017. DOI: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v46i0>. Acesso em: 8 de ago. 2022.

ANGIONI, Lucas. Causality and coextensiveness in Aristotle's Posterior Analytics. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. Oxford, vol. 54, p. 159-185, jun. 2018. DOI: 10.1093/oso/9780198825128.003.0005. Acesso em: 30 de mar. 2022.

BAHAMONDE, Francisco. La noción metafísica de ἀρχή en los libros A y Δ de la Metafísica de Aristóteles. **Academia.edu**, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/22236252/La_noci%C3%B3n_metaf%C3%ADsica_de_%E1%BC%80%CF%81%CF%87%CE%AE_en_los_libros_%CE%91_y_%CE%94_de_la_Met%C3%ADsica_de_Arist%C3%B3teles. Acesso em: 01 de set. 2021.

BERTI, Enrico. **Novos estudos aristotélicos I: Epistemologia, lógica e dialética**. São Paulo: Loyola, 2010. ISBN: 978-85-15-02084-3

BRANQUINHO, João; MUCHO, Desidério; GOMES, Nelson Golçalves. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CARROLL, John; MARKOSIAN, Ned. **An introduction to metaphysics**. England: Cambridge, 2010.

CASTON, Victor. Aristotele's problem of intentionality. **Philosophy and Phenomenological Research**, Rhode Island, vol. 58, n. 2, p. 249-298, 1998.

CECÍLIO, Guilherme da Costa Assunção. A função dos capítulos 3-10 do livro A da Metafísica de Aristóteles. **Coleção XVII Encontro ANPOF**: ANPOF, São Paulo, 2017, p. 293-306, jan. 2017.

CECÍLIO, Guilherme da Costa Assunção. O proêmio da Metafísica de Aristóteles: uma interpretação de Metaph. A1. **As Origens do Pensamento Ocidental**, Brasília, 2018, n. 23, p. 15-44, mai./ago. 2018. DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_23_1. Acesso em: 12 de mai. 2023.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos Pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

HECK, Ralph Leal. Os métodos de prova nos Primeiros Analíticos de Aristóteles e sua natureza normativa. **Epistemologia e Filosofia da Linguagem**, Porto Alegre, v. 65, n. 3, 2021, p. 1-13, jan. 2021. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2020.3.35620>. Acesso em: 30 de mar. 2022.

FELGNER, Ulrich. Die Begriffe der Äquivalenz, der Gleichheit und der Identität. **Jahresber. Dtsch. Math-Ver**, Tübingen, 2020, n. 123, p. 109–129, abr. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1365/s13291-021-00231-7>. Acesso em: 18 de jan. 2023.

FIREGOLO, Jorge. **Conhecimento, dialética, analogia e identidade na biologia de Aristóteles**. 2012. Tese de doutorado (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2012. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/4136?show=full>

FREGE, Johann Gottlob; ANGELELLI, Ignacio. **Begriffsschrift und andere Aufsätze**. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1993.

GÓMEZ, Pedro Posada. **Lógica, dialéctica & retórica**: Aristóteles y las teorías de la argumentación. Colômbia: Programa e Editorial, 2015.

HALPER, C. Edward. **One and Many in Aristotle's Metaphysics**. Las Vegas, Zurique e Atenas: Parmenides Publishing, 2009.

IRWIN, Terence. **The Aristotle's First Principles**. Nova York: Oxford University Press Inc, 1988.

JEAGER, Werner. **Aristoteles**. México: Fondo de Cultura Economica, 1946.

KIRKHAM, Richard. **Teorias da verdade**: uma introdução crítica. Tradução de Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

LESHER, James. Sobre forma, substância e universais em Aristóteles: um dilema. In: ZINGANO, Marco (org.). **Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005. p. 236 - 246.

LORENTE, José Antonio García. La ciencia de los principios y de las causas primeras en el libro primero de la Metafísica. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, Murcia, v. 33, n. 1, p. 11-31, jun. 2016. DOI: http://dx.doi.org/10.5209/rev_ASHF.2016.v33.n1.52287. Acesso em: 10 de out. 2023.

MANN, Stephen. Aporiai 13-14. In: CRUBELLIER, Michel; LAKS, André (orgs.). **Aristotle 's Metaphysics Beta**. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 211-265.

MANSION, Suzanne. A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (org.). **Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados**. Odysseus Editora: São Paulo, 2005. p. 73-92.

MARTINS, Roberto de Andrade. A doutrina das causas finais na Antiguidade. 2. A teleologia na natureza, segundo Aristóteles. **Filosofia e História da Biologia**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 167-209, 2013.

MATA, José Veríssimo Teixeira. Introdução às categorias. In: Aristóteles. **Categorias**. Editora Unesp: São Paulo, 2019. cap. 2.

MENDONÇA, Fernando Martins. A utilidade dos Tópicos em relação aos princípios das ciências. In.: ANGIONI, Lucas (org.). **Lógica e Ciência em Aristóteles**. Editora PHI: Campinas, 2014. Cap. 7.

MIÉ, Fabián Gustavo. Esencia, definición y la tesis de identidad en Aristóteles, *Metaphysica Z* 4-6. **Elenchos**, Berlim, v. 36, n.2, p. 235-270, set. 2015. ISSN: 2037-7177. online

MIÉ, Fabián Gustavo. El concepto de identidad en la teoría de los compuestos accidentales de Aristoteles. **Revista Latinoamericana de Filosofía**, Buenos Aires, v. 32, n. 2, p. 157-197, nov. 2006. ISSN 1852-7353. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5729702>. Acesso em: 8 de ago. 2022.

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

PERAMATZIS, Michail. Algumas observações sobre a noção aristotélica de prioridade em natureza e em substância. **Aristóteles: A noção de prioridade**, Paraná, vol. 7, n. 3, p. 75-106, abr. 2010. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v7i3>.

PEREIRAS, S. J. Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego**. Livraria Apostolado da Imprensa: Braga, 1998. 8º Edição

PITT, Eduardo Antônio. Considerações acerca dos critérios de identidade intensional e extensional. **Varia**, Piauí, vol. 4, n. 10, p.123-148, 2014. DOI: <https://doi.org/10.26694/pensando.v5i10>.

PORCHAT, Oswald. **Ciência e dialética**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

PUNTEL, L. B. **Estrutura e ser**: Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

RAPP, Christof. Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, Munique, vol. 46, n. 4, p. 526-544, 1992. ISSN: 1439-2615

RAPP, Christof. Intentionalität und Phantasia bei Aristoteles. In.: Dominik Perler (ed.). **Ancient and Medieval Theories of Intentionality**. Leiden; Boston; Colônia: Brill, 2001. Cap. 4, p. 63-96. ISSN 0 169-8 125

REALE, Giovanni. **Metafísica**. vol. III: Sumários e comentários. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Editora Loyola, 2002. 712 p. Versão italiana de Giovanni Reale.

RIBEIRO, Francine Maria. Silogismo e demonstração na concepção de conhecimento científico. In.: ANGIONI, Lucas (Org.). **Lógica e Ciência em Aristóteles**. Editora PHI: Campinas, 2014. Cap. 3, p. 121-160.

RIJK, Lambertus Marie de. **Aristotle**: semantics and ontology. Vol. I. General Introduction; The works on logic. Leiden; Boston; Colônia: Brill, 2002a. ISBN: 90-04-12324 - 5

RIJK, Lambertus Marie de. **Aristotle**: semantics and ontology. Vol. II. The Metaphysics. Semantics in Aristotle's Strategy of Argument. Leiden; Boston; Colônia: Brill, 2002b. ISBN: 90-04-12467- 5.

ROSS, W. David. **Aristoteles' Metaphysics**: A revised text with introduction and comentary. Londres: Oxford At The Clarendon Pess, 1924.

ROSS, W. David. **Aristoteles' Prior and Posterior Analytics**. A revised text with Introduction and Comentary. Londres: Oxford At The Clarendon Pess, 1957.

SANMARTÍN. **Tópicos-Refutaciones (intr.)**. In.: ARISTÓTELES. Tratados de Lógica (Órganon). Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 1982. Introdução, p. 81-87.

SEGGIARO, Claudia M. La relación entre Phýsis y Téchné en el Protréptico de Aristóteles y en Física II: sentido metodológico del uso de la analogía. **Páginas de Filosofía**, Buenos Aires, vol. 18, n. 21, p. 164-183, 2017. ISSN: 0327-5108; e-ISSN: 1853-7960. online

SEIBT, Johanna. Forms of emergent interaction in general process theory. **Synthese**. Berlin,v. 3, n.166, p.479-512, 2009. DOI: 10.1007/s11229-008-9373-z.

SONDEREGGER, Erwin. **Aristoteles, Metaphysik A**: Einführung, Übersetzung, Kommentar. Bern: Peter Lang, 2008.

SCHRAMM, Michael. **Die Prinzipien der Aristotelischen Topik**. K. G. Saur Verlag: Munique e Lúpsia, 2004.

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf. **Historische Beiträge zu Philosophie**. Vol. I. Geschichte der Kategorielehre. Zwei Abhandlungen: I. Aristoteles Kategorielehre (p. 1-195); II. Die Kategorielehre in der Geschichte der Philosophie (p. 196-380). Berlim: Verlag von G. Bethge, 1946.

VIGO, Alejandro G. Homonímia, explicación y reducción en la Física de Aristóteles. **THEMATA**, Sevilha, n. 21, p. 197-218, 1999.

VIGO, Alejandro G. **Estudios aristotélicos**. EUNSA: Navarra, 2006.

WOLFF, Francis. **Das Categorias de Aristóteles à categorialidade**. In: ARISTÓTELES. Categorias. Trad. José Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019. Prefácio.

XAVIER, Gabriel Geller. A substância é universal ou individual? Notas sobre a última aporia de beta da Metafísica de Aristóteles (B6, 1003A5-17). **Temática Filosofia Antiga**, Santa Catarina, vol. 5, n. 02, p. 11-36, 2013.

ZINGANO, Marco. A homonímia do ser e o projeto metafísico de Aristóteles. Tradução de Aulus Mandagará Martins, Delamar Dutra e João Hobuss. **Dissertatio**, Pelotas, vol. 5, 1997, p. 5-32, 1997.

ZINGANO, Marco. Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia. **Analytica**, Rio de Janeiro, vol. 17, n. 02, p. 395-432, 2013.

ZINGANO, Marco. Porchat e o caminho aos princípios. **Discurso**: Ceticismo, Filosofia e História da Filosofia: Homenagem a Oswaldo Porchat, vol. 50, n. 02, p. 25-48, 2020. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2020.181223>.