

O livro Γ da *Metafísica* de Aristóteles: ontologia* — a ciência do Ser enquanto Ser

Susana Amaral Vieira
Departamento de Filosofia da UFRJ

RESUMO

O objetivo do presente artigo é o de apontar para o modo em que se realiza a ciência aristotélica do ser enquanto ser. Para isso é necessário esclarecer as noções de “analogia” e “substância”. A autora nega a concepção realista da substância e pretende situar a questão dentro do universo semântico e interpretativo da linguagem.

ABSTRACT

The aim of the present article is to point out the way in which the science of being qua being is to be realized. For that it is necessary to explain the notions of “analogy” and “substance”. The author refuses the realistic concept of the substance and intends to localize the question in the semantic and interpretative universe of language.

A filosofia é definida como o estudo do “ser enquanto ser”. O que tal fórmula significa é o que trataremos neste texto. Já de início, a mera reflexão despreocupada acerca do seu significado nos fornece algumas pistas. A presença do termo ‘enquanto’ na fórmula faz com que ela não aponte para algo de determinado, senão para uma relação:

* Tal termo não aparece na obra de Aristóteles. Segundo o *Dic. Técnico de Filosofia* de A. Lalande (São Paulo: Martins Fontes, 1993), este termo teria sido utilizado pela primeira vez em 1646 por J. Clauberg, *Metaphysica*, cap. I, 1-2. No *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, no entanto, é indicado R. Glöckel (1547-1628), como tendo sido o autor, no seu *Index philosophicum*, da expressão.

a filosofia é uma ciência que estuda os seres não enquanto são algo de determinado, entes matemáticos, estéticos, etc., mas sim enquanto são seres, i.é., enquanto existem. O 'existir' que aqui está referido não é o existir corpóreo, i.é., material e determinado, como dizemos corriqueiramente que algo existe porque tem vida e morre; o existir que está em jogo aqui representa tudo aquilo do qual podemos fornecer predicados: de tudo o que podemos dizer que é algo, podemos dizer que existe. E só podemos dizer que algo é algo se podemos defini-lo. À classe dos não-existentes pertence aquilo que não é passível de definição. Nesse sentido existência e realidade física parecem se confundir, porque em última instância só podemos definir aquilo ao qual podemos atribuir qualidades, e só podemos atribuir qualidades à aquilo que vemos. Mas e no caso dos números matemáticos e dos conceitos morais, por exemplo, como posso dizer que existem se não podemos vê-los? A realidade científica, considerada mais real do que a sensível, será o objeto da preocupação principal de Aristóteles.

Porque o real é sujeito à mudanças constantes parece que toda a predicação fica prejudicada: como podemos definir algo, e com isso determinar sua existência, se ele é sujeito às alterações temporais ou óticas? Uma árvore pode ser definida como algo que possui folhas verdes e amarelas, tudo depende da estação de ano em que a observamos. E de acordo com a posição do sujeito com relação a luz, a cor de um objeto pode variar. Diante de tais impasses, Aristóteles, seguindo a tradição socrático-platônica, determinou que o universo da existência e da definição está melhor determinado no campo do saber científico; é mais provável uma definição ser verdadeira quando tratamos do predicado de uma classe de objeto, do que quando tratamos de um objeto particular. Deve-se salientar, no entanto, que Aristóteles não partilhava da posição cética de Platão com relação ao papel da percepção no conhecimento. Nos *Analíticos Posteriores* I¹, Aristóteles afirma que todo conhecimento intelectual está baseado em duas condições prévias: I- a afirmação de existência e II- o significado do termo utilizado. Todos os procedimentos podem ser indutivos ou dedutivos. No caso do argumento dialético dedutivo, o conhecimento prévio exigido é a aceitação de uma premissa pelo interlocutor, ou no caso do argumento dialético indutivo, o conhecimento prévio exigido é o particular já conhecido. No primeiro caso o conhecimento prévio é a aceitação de um significado, e no segundo a afirmação de existência da coisa questionada.

No caso do conhecimento científico a indução e a dedução ocorrem ao mesmo tempo. Pois não basta saber o significado do

axioma fundamental, prévio à conclusão, para saber se a premissa que afirma o axioma universal no particular é verdadeira. Neste caso é ainda preciso afirmar a *existência* do particular, outro conhecimento prévio (prévio aqui tem o sentido não de anterioridade, mas sim de condição de inteligibilidade da conclusão). Esta segunda condição do conhecimento demonstrativo ocorre simultaneamente à afirmação da conclusão; ela é a confirmação no particular do axioma prévio universal. Ao se afirmar o universal no particular se está atualizando o conhecimento universal e esta atualização é uma exigência irrevogável para o seu conhecimento total. O conhecimento do universal só é conhecimento total na medida em que é atualizado no particular. Por exemplo, a conclusão “este triângulo que está num semicírculo tem ângulos iguais a dois retos”, pressupõe a premissa universal “todo triângulo tem os ângulos iguais a dois retos”, e também pressupõe o conhecimento da figura que esta em questão “esta figura é um triângulo”. Esta última premissa ocorre ao mesmo tempo que a conclusão; a conclusão opera a síntese da premissa universal geral com a premissa particular, cujo conhecimento se dá no momento da síntese, e não é previamente, aqui entendido como ‘anterioridade’, ao conhecimento. Nessa ação de síntese temos a conversão de um conhecimento universal em saber atualizado. Tal ação que pressupõe tanto a dedução quanto a indução é fundamental para a garantia do processo do conhecimento. O elemento particular, “esta figura”, fundamental para a compreensão da conclusão, não pode advir de um conhecimento prévio.

No *Mênon* de Platão encontramos o seguinte paradoxo. Como podemos chegar a conhecer algo que antes não conhecíamos. Se antes não conhecíamos o que procuramos, não podemos saber, na verdade, o que procuramos, mas se, ao contrário, conhecemos o que procuramos, então não é necessário procurar conhecer. Todavia, se alguém tem como certa uma definição, por exemplo “toda díade é par”, e for surpreendido por uma díade que não conhece, isso não significa que a definição que tinha como certa na realidade estava errada. Um sofista poderia refutar dizendo que, na verdade, estamos afirmando o conhecimento daquilo que não conhecemos. Mas, na realidade, não estamos na definição afirmando ainda a particularidade do objeto, para isso é preciso que o objeto particular seja apresentado. Um sofista poderia tentar responder o dilema respondendo que a definição da díade é verdadeira apenas para os casos em que ele conhece. Mas tal limitação transforma o conhecimento em conhecimento particular, e no conhecimento demonstrativo científico o que

está em jogo é a corroboração no particular de um conhecimento universal, válido para todos os casos. A solução que Aristóteles apresenta para a aporia de *Mênnon* é a de que, de fato, por um lado, nós não conhecemos o que procuramos conhecer, no caso do conhecimento demonstrativo científico, não conhecemos todos os casos particulares aos quais se aplicam a premissa universal, mas, também, por outro lado, nós não desconhecemos completamente isto que procuramos conhecer, porque partimos de sua definição universal. Por isso, não é absurdo afirmar que, isto que aprendemos, p. ex. "os ângulos de tal triângulo inscrito num semicírculo são iguais a dois retos", nós de alguma forma já sabíamos [por meio da definição geral "todo triângulo tem a soma dos ângulos iguais a dois retos], e que, por outro lado, isto que aprendemos não conhecíamos [não sabíamos que a figura em questão era um triângulo]. Conhecer em sentido absoluto, é saber aplicar o universal ao caso particular. Esta determinação do conhecimento contraria por um lado a posição cética platônica, segundo a qual não há conhecimento através da percepção, e, por outro lado, contraria a posição relativista sofística, segundo a qual só é possível haver conhecimento dos particulares. Assim como Aristóteles, por um lado, não questiona a validade da percepção, ele, por outro lado, não questiona o princípio platônico de que o conhecimento científico deve ser um conhecimento universal. Na base do conhecimento universal estão a definição e o ser particular. Ambos estão reunidos na fórmula 'ser enquanto ser', que significa substância.² A tarefa da filosofia é elucidar esses dois princípios elementares de todo conhecimento científico através do conceito de substância. Dentro da questão há, portanto, uma duplicidade essencial; por um lado, o princípio em questão é cognitivo e lingüístico, enquanto, por outro lado, o princípio é ontológico.

Como pode se realizar uma investigação do ser enquanto ser? O primeiro problema que essa ciência enfrenta está no fato de o ser não ser um gênero. Toda ciência incide, segundo Aristóteles, sobre um gênero e analisa os atributos principais desse gênero. No caso do ser isso parece, no entanto, não ocorrer, já que as várias coisas que chamamos de ser não são necessariamente espécies de um mesmo gênero. O fato é que a ciência do ser enquanto ser é uma ciência diferente, que possui sua unidade garantida não por um gênero, mas por uma relação de analogia.

O ser se diz de diversos modos e esses modos não são gêneros de uma mesma espécie. Por isso, não se entende como ele possa ser objeto de uma ciência. A condição conhecida de toda ciência é que os

diversos modos de se dizer algo sejam sinônimos, isto é, digam respeito a uma noção, definição, idêntica. Os diversos sentidos do ser não são sinônimos, mas tampouco são homônimos, isto é, equívocos. A unidade dos diversos sentidos do ser é preservada porque, ainda que não tenhamos aqui uma relação de gênero e espécie, todos se referem, ou bem direta ou bem indiretamente, a uma natureza comum: a substância.

Ou gàr mónon tòn kath'hèn legoménon epistémes estè theoréσαι miàs allà kai tòn pròs mían legoménon phýsin, kai gàr taúta trópon tinà légontai kath'hèn.

Pertence, com efeito, a uma só ciência considerar não apenas o que se diz segundo uma só coisa, mas também o que se diz com respeito a uma só natureza; pois também isto, de certo modo, se diz segundo uma só coisa.

O que se diz do ser? Primeiro, que ele é uma substância; segundo, que é uma qualidade da substância, que é um caminho em direção à substância, que conserva a substância, etc. O primeiro sentido é o sentido principal porque todo o resto depende deste. Assim, o primeiro sentido do ser é a substância, e os outros são também sentidos do ser, mas são chamados, devido a sua relação de subordinação à substância, de acidentes do ser. A definição mais usual da substância é a que diz que ela é aquilo do que tudo se diz, mas que não é ela mesma predicado de nada. Aristóteles chama a relação existente entre os diversos sentidos do ser com uma natureza comum de relação analógica (pro;" e]n); e, como foi dito acima, tal relação se caracteriza como sendo um intermediário entre a sinonímia⁴ ou univocidade, e a homonímia ou equivocidade. As várias coisas a que chamamos ser, são assim chamadas de modo não arbitrário, mas tampouco elas têm uma unidade de noção (sinonímia). Os diversos sentidos do ser derivam sua unidade de uma natureza comum, a substância.

A ciência tem sempre por objeto o que é primeiro. Se a Substância é o ser no sentido mais eminente, então cabe à filosofia investigá-la. Caberá a filosofia também mostrar como se dá a relação dos seres menos eminentes com o ser mais eminente, a substância. É preciso que se explique, portanto, em que consiste a relação de analogia. Não a estamos usando no sentido de relação de proporcionalidade⁵, como Aristóteles a definiu na *EN*, mas, sim, para indicar um outro tipo de relação estrutural que os diversos sentidos do ser possuem com a

substância. O que há de comum entre eles, os diversos sentidos do ser, é o fato de todos estabelecerem uma ligação com a substância. Portanto, sempre que o termo analogia for empregado, estaremos referindo-nos apenas à analogia de referência a um único termo, ou princípio (pro;" mivan archvn).

Cumpra, ainda, dizer que a analogia por referência a um mesmo princípio não é a mesma analogia do ser da teologia tomista. É certo que, como a primeira, esta se define como um intermédio entre a equivocidade e a univocidade, mas enquanto Aristóteles se interessa pela relação horizontal entre os seres finitos entre si, Sto. Tomás está interessado na relação vertical entre os seres finitos e a criatura divina: aquilo que se fala dos seres finitos fala-se da criatura divina, mas não com a mesma intensidade. Os seres finitos se assemelham ao ser divino à medida que participam dele e devem sua existência a ele, mas se distanciam à medida que procuram conhecê-lo como se conhece uma essência, enquanto a criatura divina é o próprio ser.

À fórmula "ser enquanto ser" são fornecidos três significados: (i) substância; (ii) todos os seres, todos os significados do ser, e (iii) a substância mais alta, o divino. Isso porque o termo "enquanto" pode estabelecer uma relação extensiva entre os termos da frase, e, nesse caso, temos a multiplicidade de sentidos da segunda definição, ou pode estabelecer uma relação intensiva, e, nesse caso, temos o sentido principal do ser, a substância, ou seu sentido mais alto, a substância divina. A interpretação que vale é a da substância; o sentido primeiro do ser é a condição para os outros sentidos.

O conceito de substância é aquele que deve servir de ponto de partida da nossa indagação. A substância representa a própria estrutura da realidade, composta de entes, coisas, indivíduos,... A realidade é composta de unidades, e a unidade é o fundamento de verdade do discurso que quer dizer o mundo, suas causas, seu funcionamento, etc. Mas, o que está em jogo na teoria da substância é o projeto filosófico de universalidade máxima. Tal projeto se realiza na elucidação da estrutura ontológica da realidade. Estrutura esta que serve de fundamento à toda linguagem e pensamento. A inteligibilidade do lógos depende da sua composição que é por natureza substancial. Isto quer dizer que todo discurso, seja ele corriqueiro ou científico, possui um tí para onde se convergem todas as 'partes' do discurso, chamadas acidentes ou categorias da substância. Isso tudo quer dizer que a condição de inteligibilidade do discurso, ou melhor, o modo mesmo em que o discurso pode dizer o ser e de onde ele tira sua razão de ser explicativa, é o modo predicativo. O objeto ontológico ganha realidade

lingüística e passa a ser mais real, pois só na discursividade, na busca reflexiva de elucidar o fundamento é que a coisa ganha sentido e deixa de ser aparência. É nesse imbricamento entre realidade e discurso que se encontra a teoria aristotélica da substância, estrutura relacional do ser. Na teoria da substância está inculcada a busca da unidade na diferença e não, como parece ser o projeto platônico, a eliminação da diferença em nome da unidade.

A pergunta que se coloca sobre o objeto da filosofia de Aristóteles não exclui a pergunta mais ampla sobre o objeto da filosofia em geral. Aristóteles, como todos outros filósofos, deu a sua 'interpretação' da filosofia, e construiu um sistema próprio de conceitos. O sistema aristotélico não é nem pretende ser o único. Por isso, na verdade, a pergunta pelo objeto da Metafísica, é apenas um pretexto para se investigar esta questão geral acerca do objeto da filosofia em geral. Qual é o signo que identifica o tratamento filosófico de uma questão? Qual é o objeto da filosofia? A filosofia tem objeto? Na verdade, devemos, antes de mais nada, explicitar o que entendemos por 'objeto'. Se substituíssemos a palavra 'objeto' pela palavra 'gênero', estaríamos dizendo que a filosofia, como as outras ciências, trata de um tipo de gênero do ser, sob o qual se reúnem espécies que lhe pertencem, fazendo uso de uma linguagem ontológica.

Esta concepção leva, ao nosso ver, à uma interpretação materialista da filosofia aristotélica. Partimos de uma outra concepção da substância; a substância deve ser entendida apenas como uma unidade de concentração para onde se direciona o nosso falar; o nosso falar está estruturado como "dizer algo de alguma coisa para alguém (mesmo que esse alguém seja o próprio sujeito da fala)". Isso significa que o que motiva e impulsiona o nosso falar, expressão da sua razão de ser, é o caracterizar algo. Apenas através da caracterização de um objeto, pode, na ausência do objeto, o interlocutor reconhecê-lo na fala do narrador. Na presença do objeto a fala simbólica não se faz necessária, pois para comunicar basta a linguagem dêitica. Na ausência do objeto a linguagem simbólica é usada tanto corriqueiramente quanto cientificamente. O que autoriza a fala científica é o mesmo que autoriza a fala corriqueira, a saber, o "querer dizer algo acerca de algo", porém, como estamos aqui falando de 'comunicação' devemos levar em conta que o porta-voz da comunicação é o sujeito, e tal fato acarretara a distinção entre isso que chamamos de "discurso corriqueiro" e de "discurso científico". A semelhança nós já vimos, ambos discursam na ausência mesma do objeto, no entanto, quando se leva em conta o elemento 'sujeito' na discussão, devemos concluir

que no discurso corriqueiro a palavra está diretamente relacionada com o indivíduo que a pronuncia e, por isso, a palavra é eivada das paixões do indivíduo, enquanto que no discurso científico, a palavra só indiretamente é relacionada ao indivíduo, pois, na verdade, ela estaria a serviço do pensamento, que pretende ser universal ao tratar das leis que regem o mundo. Mas, será de fato possível distinguir entre categorias do pensamento, que regem a teoria da ciência — ciência aqui sendo entendida, em sentido largo, como os gregos a usavam, a saber qualquer conhecimento capaz de fornecer razões —, e categorias da linguagem, que regem o discurso científico e o discurso corriqueiro. Se aceitarmos tal distinção, teremos que também a admitir que o critério de verdade para julgar um e outro também será diferente. No primeiro caso, o critério seria algo como a capacidade demonstrativa. No segundo caso, como o objetivo da linguagem é comunicar, i.é., fazer o outro entender o que se está dizendo, o que importa em primeiro lugar é o poder de convencimento do falante e, somente em segundo plano, a veracidade do discurso. Benveniste afirma que as categorias do pensamento de Aristóteles, na verdade, são categorias da língua grega.

Vemos que a localização da totalidade do real almejada está na linguagem: quais são as condições a partir das quais o discurso acerca de qualquer ser particular torna-se possível? A busca de critérios de verdade para o discurso em geral esbarra, no entanto, com a questão mais fundamental do significado. A palavra escrita ou falada carrega consigo uma polifonia de sentidos, a qual a lógica bivalente, subsumida aos princípios acima referidos, não dá conta. O universo da linguagem está ligado ao universo interpretativo. A palavra é signo. A pergunta que se coloca, então, é pelos critérios a partir dos quais se pode avaliar a qualidade de uma interpretação, a sua veracidade, se podemos chamar assim. Achamos que a substância, entendida como unidade de concentração de características, continua sendo um critério válido de interpretação, mesmo que se considere a linguagem por ela mesma, separada de qualquer referência real.

A busca do fundamento do real e a busca do fundamento do 'conhecimento' do real se reúnem sob a égide da linguagem. A ciência não transforma a realidade em discurso, mas, sim, a linguagem transforma a ciência em algo, algo de real.

Indubitavelmente, pertence a Metafísica ao rol dos sistemas filosóficos de fundamentação. Tal fato se depreende inclusive do seu próprio nome. "O que está para além do sensível é o fundamento, i.é., condição de inteligibilidade do real". Contemporaneamente, no entanto,

o projeto metafísico de fundamentação é considerado falido, uma vez que pressupõe sempre um princípio dogmático. A via intermédia é erigida como o lugar do acontecimento do conhecer. O conhecimento fica desta forma caracterizado como 'falível', 'relativo', 'aporético', etc. Estas características eram impensáveis nos sistemas metafísicos. Se não é possível determinar o fundamento do conhecimento do real, então, a tarefa da filosofia de determinar os princípios gerais a partir dos quais todo discurso depende, é fadada ao fracasso? Acreditamos que não. A tarefa da filosofia permanece sendo a de determinar critérios, no entanto tais critérios não poderão ser dogmáticos, mas sim devem acompanhar a natureza plural da fala e do ser.

Concordamos que a Metafísica de Aristóteles é um projeto de fundação. Tal situação está claramente expressa no primeiro livro com a fórmula "primeiros princípios" — fórmula esta que se repetirá ao longo da obra — mas acreditamos também que a ciência analógica da substância escapa ao dogmatismo [Poder-se-ia aqui acreditar, com Jaeger, que os livros que tratam da substância datam de um período tardio.] Juntos, os axiomas comuns e a substância, não compõem como nos Analíticos, princípios auto-fundantes e evidentes por si, condição da VERDADE da premissa demonstrativa, pois na exigência de significação não está em jogo UMA verdade absoluta, mas uma verdade relativa. A palavra carrega uma pluralidade de sentidos. Contra o não ser exposto nesta situação está o fato natural que a compreensão, ser, depende de uma unidade, verdade, mas que a verdade é relativa, uma vez que, dependendo da situação, a palavra pode ter sentido diversos. A substância e os axiomas são critérios intrínsecos à fala. Eles não conduzem a uma 'essência', mas apenas apontam para a necessidade de um ti. A necessidade de um ti é a condição de todo discurso, pois todo discurso para ser discurso, ou todo ser para ser ser, deve ser articulado numa relação de analogia, portanto, uma relação de referimento à um único termo. Concluindo, devemos dizer ainda, que a situação plural da fala não implica no relativismo absoluto, isto quer dizer que, mesma na pluralidade de significação da fala e do discurso, há nesta pluralidade um limite interpretativo, que chamamos, na falta de termo melhor, de plausibilidade. Todo discurso pode ser interpretado de diversas maneiras segunda a vontade do leitor ou do ouvinte, mas há àquelas interpretações que podem ser consideradas mais corretas do que outras, porque são mais plausíveis.

NOTAS

- ¹ An. Po. I, 1.
- ² Ao longo do nosso trabalho usaremos o termo "substância" para traduzir *ousía*. Algumas vezes apenas, aparecerá o termo na sua grafia original. O emprego dessa tradução deve ser justificado, uma vez que não é aceita por todos. O que autoriza seu uso, nos parece, é que o termo em português guarda as possibilidades que seu correspondente grego quer indicar; não apenas o sentido material de *hupokeimenos*, a partir do qual a versão latina foi construída, mas também o sentido de forma e definição. Usamos na nossa língua o termo substância para indicar tanto a matéria, "tal remédio é composto por tais substâncias", quanto para indicar o núcleo principal, "em substância a discussão se reduz ao seguinte". Tal emprego é comum às línguas neolatinas, não ocorrendo o mesmo com as línguas anglo-germânicas. Por isso, Heidegger renega a tradução "substância" e coloca em seu lugar o termo *Anwesenheit*, que corresponde mais plenamente ao termo grego *parousía*. A vantagem desse emprego heideggeriano é a sua participação glotológica com o termo ser (particípio *wesen*). O termo *ousía* é derivado do particípio presente feminino *ousa* do verbo ser, *eimi*. Em português a tradução de Heidegger poderia ser traduzida como "presença", e também guarda, como na alemã, os laços glotológicos com o verbo ser (ela é derivada do latim *praesentia*, em cujo sufixo, nota-se, está presente o particípio presente *sum*). Se fossemos obedecer mais a critérios glotológicos do que a critérios de significação, *ousía* deveria ser traduzida em português por "entidade", mas preferimos, no nosso trabalho, obedecer a critérios de significação. O termo "entidade" não tem em português a mesma força significativa que "substância", da mesma forma que "ente" não tem a mesma força significativa que "ser". Enfim, justifica-se o emprego da tradução latina no nosso trabalho porque, como se verá, privilegiamos a relação lingüística que substância guarda, isto é, enquanto sujeito da predicação. Sobre este tema ver J. F. Courtine. "Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être". In: *Concepts et catégories dans la pensée antique*; G. Reale. *História da Filosofia Antiga V* (léxico, índices e bibliografia).
- ³ Met. G 2, 1003b10-15.
- ⁴ O que Aristóteles entendia por *sunvnumon*, não é o mesmo que, hoje em dia, entendemos nós; entendia por esta palavra a relação entre palavras que possuem comunidade de nome e de noção (definição); assim, homem e boi são sinônimos porque de ambos se diz que são animais, e ambos podem ser definidos a partir do fato de serem animais. Entendemos como sinônimas as palavras que, diferentes quanto à grafia, guardam em si a mesma definição, apesar de algumas nuances de diferenças. Cf. *Cat.* 1.
- ⁵ *EN* V, 6, 113a30.

BIBLIOGRAFIA

01. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Editorial Gredos. Madrid, 1970 (2a. ed. 1987).
02. _____ *La Métaphysique*. Traduction par J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1966.
03. _____ *La Metafisica*. Traduzione, introduzione e commento di Giovanni Reale. Napoli: Luigi Loffredo Editore, 1978.
04. _____ *Aristotle's Metaphysics*. Revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958 (3a. ed.).

05. _____ *The Nicomachean Ethics*. Translated by J. A. K. Thomson. London: Penguin Books, 1976 (revised edition).
06. _____ *Analytica Priora et Posteriora - The Complete Works of Aristotle* (vol.1). Org. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1985.
07. _____ *Les Seconds Analytiques*. Trad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1947. AUBENQUE, Pierre. *Le Problème de l'Être chez Aristote*. 2.ed. Paris: Quadriage/Presses Universitaires de France, 1994.
08. _____ *Sens et Structure de la Métaphysique Aristotélicienne* (art.), in *Bull. de la Soc. de Philosophie*. Paris, 1963.
09. BENVENISTE, E. "Categorías de pensamento e categorías de língua". In: *Problemas da lingüística geral*. Campinas: Pontes, 1991.
10. Cassin, Barbara, NARCY, Michel. *La Décision du Sens*. Paris: J. Vrin, 1989.
11. DUMONT, Jean-Paul. *Introduction à la Méthode d' Aristote*. Paris: J. Vrin, 1986.
12. DÜRING, I. *Aristóteles: exposición e Interpretación de su Pensamiento*. México: Universidad Nacional Autónoma do México, 1990.
13. LLOYD, G. E. R. *Aristotle: The Growth & Structure of his thought*. 7th. reimpression. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
14. LYNCH, John Patrik. *Aristotle's School*. Berkley: University of California Press, 1972.
15. JAEGER W. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984.
16. NATORP, PAUL. Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik. In: *Philosophische Monatshefte*, n. XXIV, Heidelberg, 1888.
17. PATZIG, G. Theology and Ontology in Aristotle's Metaphysics. In: *Articles on Aristotle*. Org. Jonathan Barnes e outros. London: Duckworth, 1979.
18. ROSSITO, Cristina. *La Possibilità di un'indagine scientifica suglioggetti della dialettica nella Metafisica di Aristotele*. Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, anno acc. 1977-78, tomo cxxxvi.