

O CONCEITO DE ESSÊNCIA
NO LIVRO Z DA "METAFÍSICA" DE ARISTÓTELES

Lucas Angioni

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas, sob a orientação do
Prof. Dr. José Cavalcante de Souza

Este exemplar corresponde à redação final da
dissertação defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 20/5/97

Banca:

Prof. Dr. José Cavalcante de Souza (orientador; deptº de Filosofia - Unicamp)

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto (deptº de Filosofia - Unicamp)

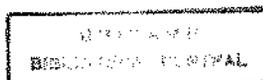
Prof. Dr. Marco Antonio Zingano (deptº de Filosofia - UFRGS)

J. Cavalcante de Souza
Marco Antonio Zingano

Dezembro, 1996

An59c

30933/BC



UNIDADE	-PC
N.º CHAMADA:	Unicamp
	An59c
V.	Ex.
TCMBO BC/	30933
PROC.	281/97
C	<input type="checkbox"/> D <input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	02/07/97
N.º CPD	

CM-00099231-1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

An59c

Angioni, Lucas

O conceito de essência no livro Z da "Metafísica" de Aristóteles. - - Campinas, SP: [s.n], 1996.

Orientador: José Cavalcante de Souza.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Aristóteles - Metafísica. 2. Filosofia antiga. I. Souza, José Cavalcante de, 1925 - II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título. 7

O CONCEITO DE ESSÊNCIA
NO LIVRO Z DA "METAFÍSICA" DE ARISTÓTELES

Lucas Angioni

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. José Cavalcante de Souza 1925

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em __/__/__.

Banca:

Prof. Dr. _____

Prof. Dr. _____

Prof. Dr. _____

Dezembro, 1996

Agradecimentos

Devemos especial agradecimento ao nosso orientador, Prof. Dr. José Cavalcante de Souza, com quem aprendemos o princípio de que uma compreensão rigorosa da filosofia aristotélica tem como único fundamento admissível a plena familiaridade com o texto original grego; pelo farto apoio intelectual, bibliográfico e moral que nos foi dispensado ao longo destes anos, agradecemos especialmente também aos professores Francisco Benjamin de Souza Neto, Fausto Castilho e Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento; devemos muito também a todos os colegas que, durante estes anos, acompanharam nossos grupos de leitura, com os quais pudemos aprimorar nosso domínio dos textos clássicos da língua grega; agradecemos ainda a professora Jeanne Marie Gagnebin, os professores Marcos Lutz Müller, Luiz Orlandi, Trajano Vieira, Francisco Achcar e Antônio Mendonça, e aos amigos Rogério Hafez e Cristiano Novaes.

ÍNDICE:

Introdução: O conceito de essência no livro Z e o problema geral da metafísica aristotélica	1
Capítulo 1: Apresentação e justificativa do problema da essência (Z, 1-2)	23
Capítulo 2: Delimitação precisa do horizonte de investigação: a insuficiência da noção de sujeito e a primazia da noção de forma para a caracterização completa da essência (Z, 3)	31
Capítulo 3: Primeiro passo: a investigação dialética do quê-era-ser (Z-4)	60
Capítulo 4: As aporias concernentes à definibilidade dos “ditos por acréscimo” (Z-5)	94
Capítulo 5: Primeira polêmica contra certos platônicos (Z-6)	103
Capítulo 6: A análise do devir (Z, 7-9)	108
Capítulo 7: A determinação da essência como forma (Z, 10, Z, 11, 1037a21-b7)	124
Capítulo 8: A reconciliação com a matéria (Z, 11, 1036a26-1037a10)	143
Capítulo 9: O conceito de essência como diferença última (Z-12)	162
Capítulo 10: A crítica à concepção platônica de εἶδος (Z, 13-16)	189
Capítulo 11: A caracterização da essência como causa (Z-17)	208
Conclusão: O significado e o interesse do conceito de essência no conjunto da filosofia aristotélica	232
Bibliografia	257

Advertência

Salvo indicação contrária, as traduções da *Metafisica* que apresentamos no corpo de nossa argumentação tomaram o texto editado por D. Ross; para as outras obras de Aristóteles, valemo-nos igualmente das edições críticas publicadas, quase todas também sob os cuidados de D. Ross, na Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, exceto no caso do *De Partibus Animalium*, para o qual, por motivos puramente extrínsecos, utilizamos a edição crítica de J.-M. Le Blond (vide bibliografia).

Introdução:

O conceito de essência no livro Z e o problema geral da metafísica aristotélica

Aos que se atêm a sua estrutura total e ao sentido de seu percurso, o livro Z da *Metafísica* de Aristóteles configura-se como um desenvolvimento progressivo do conceito de essência. Tendo explicado as razões de sua primazia face aos demais entes, reunidos nas restantes categorias (capítulo 1), e depois de uma breve passagem pelas opiniões sustentadas por outros filósofos (cap. 2), Aristóteles inicia sua investigação delimitando quatro alternativas primordiais para a resolução do problema (cap. 3), e, em seguida, tendo já excluído uma delas como insuficiente, retoma a questão a partir de um ponto de vista “dialético” ou “lógico”¹ (capítulos 4 a 6). Após uma análise do comportamento dos entes submetidos ao devir (capítulos 7 a 9) e um intrincado exame das relações que as partes da definição mantêm tanto entre si como com a coisa definida (capítulos 10 a 12), Aristóteles julga-se finalmente em posse de alguns resultados conclusivos², a partir dos quais estima justo não só criticar e retificar a opinião de seus antecessores, notadamente dos platônicos (capítulos 13 a 16), como também retomar o problema sob uma nova perspectiva (capítulo 17), capaz de consolidar e pôr em relevo as certezas adquiridas após tão penoso percurso.

Omitindo por ora o exame dos inúmeros detalhes problemáticos deste percurso, cabe perguntar, por um lado, quais são seus resultados positivos e, por outro, qual a sua destinação. É

¹ Λογικῶς, Z-4, 1029b13; discutiremos detalhadamente o sentido dessa fórmula ao examinar o capítulo Z-4.

² Os resultados conclusivos a que nos referimos consistem no conteúdo de Z-12: a caracterização da essência como forma diferencial última, a partir da qual será criticada a teoria platônica das idéias nos capítulos subsequentes. Vários intérpretes, no entanto, contestariam isso, exigindo prioridade, quanto a resultados conclusivos, para a caracterização da essência como forma sem matéria, em Z-10 e Z-11. Cf. adiante, nota 32.

conhecida a opinião de que o livro Z da *Metafísica*, longe de apresentar-se numa perfeita linearidade interna³, afigura-se como uma justaposição por vezes estranha de várias dissertações autônomas, cada qual com seu assunto e vocabulário específicos. O intérprete, no entanto, tem o dever de indagar se, sob esse agregado aparentemente extrínseco de textos heterogêneos, não há uma continuidade de pensamento, um fio condutor que, embora não se articule explicitamente para nós, dê um sentido ao todo e faça da mera sucessão das partes uma progressão efetiva rumo a um horizonte determinado.

No entanto, a despeito do que poderia fazer crer o mencionado aspecto de mero agregado, o texto não é pouco generoso aos que põem tal indagação. De fato, pois, abundam nele indicações explícitas a respeito do sentido e da destinação do estudo em curso: desde o capítulo 2 até o 17, Aristóteles assegura diversas vezes que a investigação sobre a essência sensível tem por objetivo último trazer algum esclarecimento também no que concerne à essência supra-sensível⁴, e a própria posição dos livros Z-H-Θ no corpo da *Metafísica* viria confirmar essa ordenação de matérias.

À vista dessas indicações, muitos se sentiram à vontade para afirmar que as conclusões

³ Costuma-se ver, na análise do devir oferecida nos capítulos 7-9, e à qual nenhuma menção é feita no resumo conclusivo ao final do capítulo 11, uma digressão desprovida de nexos imediato com o que precede e com o que se segue, e provavelmente pertencente, em sua origem, a um outro tratado (cf. D. Ross, "*Aristotle's Metaphysics*", vol. II, pg. 196, 204). A unidade do livro Z, no entanto, apresenta várias outras fraturas. A muitos, surpreendentemente, passa despercebida a gritante ruptura entre as duas partes do capítulo 11, uma na qual se assevera, contra os platônicos, a necessidade de incluir as partes materiais na definição da essência sensível (1036a26-1036b32), outra, porém, na qual a essência é caracterizada em radical exclusão de qualquer matéria (1037a21-b7), ligadas, além do mais, por um texto metodológico que dificilmente se harmoniza com seu contexto (1037a10-20). Também o capítulo 12, por sua vez, embora anunciado em 1037a17-20 - texto que, no entanto, tem toda a aparência de uma "interpolação" -, apresenta o aspecto de um apêndice, originalmente autônomo, pouco compatível, em seu conteúdo, com o capítulo 10 e com a conclusão oferecida em Z-11. Enfim, é contentar-se com semelhanças vagas e meramente externas admitir, com Ross (cf. op. cit., vol. II, pg. 196), continuidade entre a investigação dialética do quê-era-ser nos capítulos 4-6 e o exame dos problemas envolvendo as partes do *definiendum* e os termos da definição nos capítulos 10-11.

⁴ A subordinação do estudo da essência sensível ao problema maior de saber se há, além delas, alguma essência supra-sensível ressalta dos seguintes textos: Z-2, 1028b13-15, 27-31; Z-3, 1029b3-12 (embora aqui tenhamos as nossas dúvidas); Z-8, 1033b19-21, 26-29; Z-11, 1037a10-17; Z-17, 1041a7-9, e também a própria posição dos capítulos Z, 13-15, destinados a refutar a Idéia platônica concebida como essência supra-sensível, após a determinação do conceito de essência como εἶδος nos capítulos Z, 10-12. Cf., adiante, nossas páginas 232-233.

fornecidas pelo estudo da essência sensível, no livro Z, permitem a passagem ao conhecimento da essência supra-sensível e, assim, efetuam a ligação ou mesmo a unificação radical entre o domínio do ente sublunar e a essência suprema consubstanciada no primeiro movente eterno⁵.

Afirmar essa transitividade do sensível ao suprasensível, porém, consiste em uma banalidade, se algumas perguntas um pouco embaraçosas não encontrarem respostas minimamente satisfatórias. A primeira questão que se impõe recai sobre o estatuto preciso dessa subordinação do sensível ao suprasensível: dá-se ela de maneira a tornar aquele primeiro um mero instrumento de acesso à contemplação da essência divina, desprovido de valor próprio? E esta, cujo conhecimento “para nós” dependera de tal acesso, forneceria agora, por si só, os princípios suficientes à plena cognoscibilidade dos entes sensíveis?

Estas perguntas têm em vista notadamente o problema da unidade da “metafísica”⁶ aristotélica como onto-teologia. Lembrando que a tradição tem costumado designar por teologia o estudo da essência supra-sensível e por ontologia o estudo universal dos entes⁷, aí incluídos os

⁵ Cf. V. Décarie, “*Le livre Z et la substance immatérielle*”, e G. Gérard, “*De l’ontologie à la théologie*”; cf. também nota 32 mais adiante. Discutiremos mais detalhadamente tais interpretações em nossa conclusão, cf. adiante pg. 234 sqq. É de se notar, no entanto, a curiosa posição de W. Jaeger: suas opiniões a respeito da evolução histórica de Aristóteles fundamentam-se, em grande medida, na idéia de que o conjunto ZHΘ, inserido tardiamente no corpo da *Metafísica*, destinava-se a apresentar a teologia como resultado imane do estudo sobre a essência sensível, como testemunhariam os textos 1029a3-12 e 1037a10-20. Não obstante, porém, Jaeger admite que essa destinação se detém na promessa: “One thing is certain. Books ZH do not discuss substance in the way in which one would expect from these passages” (“*Aristotle*”, pg. 199). - A. de Muralt, por sua vez, entende a passagem da ontologia à teologia não como responsabilidade exclusiva do livro Z, mas como tarefa gradativamente empreendida pelo estudo da substância (ZH), pelo da atualidade (Θ) e, finalmente, pelo da unidade (I) (“*Comment dire l’être?*”, pg. 157-8 [201-2]).

⁶ Sabemos que este nome, sob o qual conhecemos a importante obra na qual se inclui o texto particular que pretendemos analisar, provém da edição de Andrônico de Rodes e, completamente desconhecido do próprio Aristóteles, se ajusta precariamente ao conteúdo filosófico que encontramos naquela. Excelente dissecação do problema é fornecida por P. Aubenque, em “*Le problème de l’être chez Aristote*”, pg. 28-44. Não obstante, uma vez que tal dificuldade não envolve de maneira imediata o objeto preciso deste nosso trabalho, seja-nos permitido, por vezes, utilizar tal termo, cujo uso consagrado propiciará maior facilidade à nossa exposição.

⁷ Não cabe, nos limites deste trabalho, escrutinar detalhadamente a origem e as múltiplas manifestações da distinção entre ontologia e teologia. Tal problema não concerne diretamente ao objeto preciso de nosso estudo, e a ele

sensíveis, a mencionada opinião a respeito do livro Z nada mais diz senão que a ontologia, por meio de uma *usiologia*, conduz à teologia, etc. O que importa, no entanto, é verificar se esse percurso nos leva a uma ciência única, capaz de reunir em si de maneira suficiente os princípios de cognoscibilidade de todo e qualquer ente. As perguntas que devem ser dirigidas ao texto aristotélico consistem nas seguintes: é possível um conhecimento pleno e determinado dos entes sensíveis a partir ou da própria essência divina ou de algum pressuposto comum também à esta última?⁸ Cada ciência, em seu gênero determinado, recebe da contemplação teológica algum conteúdo positivo, ou mesmo algum princípio de estruturação formal?⁹ E o estudo da essência sensível, por sua vez, tal como empreendido no livro Z, tem como função tão apenas emendar o defeito epistemológico de nosso intelecto finito e conduzir-nos, pelo caminho que nos é mais fácil, a um conhecimento superior no qual estaria contido até mesmo a ciência do ente sensível? Ou, pelo contrário, se nos leva, por um lado, à ciência do Ente supra-sensível, por outro lado possui também uma economia interna e uma função que lhe seria irredutivelmente peculiar?

Não é esta a oportunidade para desenvolver um tratamento aprofundado dessa complexa e difícil problemática. Sua inegável dificuldade, oriunda da escassez e pouca clareza das declarações aristotélicas a respeito, tem movido os intérpretes a propor soluções tão engenhosas como

referimo-nos, de maneira conscientemente vaga, tão apenas no intuito de introduzir uma perspectiva mais ampla na qual se enquadra o problema da delimitação do conceito de essência no livro Z.

⁸ A esse respeito, Tricot, por exemplo, afirma: “Connaître Dieu, c’est connaître toutes les substances particulières, puisque les choses n’existent et ne sont intelligibles que par leurs formes, que les formes sont suspendues à Dieu et tendent vers Dieu, etc.”, *“La Métaphysique”*, tomo I, pg. 173, nota.

⁹ Tricot designa o princípio da não-contradição como “côté négatif du principe d’identité, et loi fondamentale de l’Être”, (*“La Métaphysique”*, tomo I, pg. 195, nota I), sugerindo assim uma presumida fundamentação do mesmo a partir da identidade absoluta do ser supremo. Por outro lado, cabe perguntar se, além de condições *sine qua non*, a teologia fornece às demais ciências algum dado positivo a partir do qual se deduza suficientemente a determinação de cada substância sensível.

absolutamente diversas entre si. W. Jaeger propôs resolver o problema introduzindo a perspectiva de uma *evolução biográfica*, segundo a qual a doutrina ontológica, embora de certo modo incorporando a teologia em um horizonte mais amplo, viria substituir um pensamento de inspiração ainda platônica, no qual o problema da realidade supra-sensível ocuparia não apenas o centro mas, antes, a totalidade dos interesses¹⁰. Outros, e muitos, se agarram à letra das declarações aristotélicas e tentam concluir daí a unidade da metafísica, sem, no entanto, propor explicação razoável para as contradições internas que isso suscitaria no âmbito dos pressupostos do próprio Aristóteles¹¹, não apenas a célebre

¹⁰ Cf. “*Aristotle*”, caps. VI e VII, dedicados ao problema das diferentes versões da *Metafísica*. Mais precisamente, para a comparação entre esta obra e o diálogo *De Philosophia*, representante de uma fase concentrada no interesse teológico, cf. pg. 167-8; para a idéia de uma evolução geral de uma etiologia de tendência platonizante rumo à preocupação predominante com o problema da substância e da realidade sensível, cf. pg. 192, 200-201.

¹¹ V. Décarie (“*L’objet de la métaphysique selon Aristote*”) e, mais recentemente, J. Follon (“*Le concept de philosophie première*”), preocupados em responder às interpretações dualistas que separam ontologia e teologia, aferram-se à frase 1026a29-32, na qual Aristóteles afirma a presumida unidade entre o estudo particular da essência separada e o estudo universal do ente enquanto ente, e dispensam-se da difícil tarefa de explicitar em que consistiria, exatamente, essa pretensa unidade. Assim procedendo, no entanto, tais exegetas parecem julgar que as interpretações divisionistas teriam surgido por mero desconhecimento do referido texto... Ora, sabemos, no entanto, que as mesmas foram suscitadas justamente pelos que, insatisfeitos com a mencionada declaração programática de Aristóteles em E-I, propuseram-se a investigar-lhe a viabilidade no quadro dos próprios pressupostos que configuram o pensamento aristotélico, levantando, assim, inúmeros problemas para cuja solução os teologizantes aduzem mero palavreado vago. Follon, por exemplo, insistindo na plena continuidade entre a etiologia dos primeiros princípios, proposta em A, a ontologia de Γ e o estudo teológico de Λ , restitui, contra a “objeção suareziana” ressuscitada por Aubenque, a unidade onto-teológica proposta pela solução tradicional, que consiste em afirmar que “la théologie, qui est *immédiatement* science d’un genre particulier de l’être (à savoir l’être divin), est *médiatement* de la totalité de l’être ou de l’être en tant qu’être, parce qu’en tant qu’elle est connaissance de la cause première de tous les êtres, elle est aussi, indirectement, science de tout ce dont cette cause est cause, c’est-à-dire de l’être en tant qu’être” (op. cit., pg. 417). Isso posto, Follon não hesita em restabelecer a opinião de Tricot, para quem “connaître Dieu, c’est connaître toutes les substances particulières” (“*La Métaphysique*”, tomo I, pg. 173, nota). Através do advérbio “indirectement”, Follon exime-se de explicar de que maneira o conhecimento de Deus como causa envolve o conhecimento dos demais entes. No entanto, por Tricot, sabemos que a interpretação tradicional julga haver passagem imediata do conhecimento da essência divina para o da essência das substâncias particulares; isto, porém, só seria possível se Deus fosse causa formal, isto é, a própria quiddidade das mesmas, o que seria, aos olhos de Aristóteles, absurdo. Um pouco mais comedido nesse aspecto, Décarie afasta, ao comentar o famoso texto de E-I, a hipótese reducionista que pretende erigir Deus como princípio de dedução suficiente da essência das demais substâncias: pois, ressalta tal autor, a universalidade do princípio divino não é a do elemento contido na quiddidade de vários, mas antes a universalidade do princípio transcendente do qual vários dependem (op. cit., pg. 120-2). Não obstante essa advertida reserva, Décarie volta a cair na mesma tendência deducionista de Follon e Tricot, tão logo tente explicar de algum modo o funcionamento dessa ciência onto-teológica: como característica comum entre tal ciência e as demais, Décarie aduz o conhecer pela causa, e, como prova da preponderância epistemológica daquela sobre estas, afirma que somente ela oferece juízo sobre a essência e a existência de seus princípios (op. cit., pg. 123). Eis o que pode ser chamado de ἀπαιδευσία τῶν Ἀναλυτικῶν: em primeiro lugar, o conhecer pela causa, nas ciências particulares, consiste em conhecer pela causa formal, ao passo que Deus, como vimos, não constitui causa formal de nada além de si mesmo; em segundo lugar, todas as ciências particulares devem afirmar não só o τί ἐστὶ como também o ὅτι

contradição entre o caráter particular da teologia e o caráter universal da ontologia, mas também e principalmente a flagrante incompatibilidade entre o objeto dessas ciências e a noção de ciência demonstrativa desenvolvida nos *Analíticos Segundos*¹². Alguns, mais sensíveis a estas questões e mais engenhosos no trabalho interpretativo, se esforçaram por encontrar uma razão plausível pela qual ontologia e teologia pudessem, afinal, ser entendidas como uma única ciência, seja por intermédio da

ἐστὶ de seus princípios primeiros, que são as essências dos gêneros de que tratam (cf. O. Porchat, “A noção aristotélica de ciência”, pg. 151-158). Em vista disso, não é por mero acaso que Décarie assinala, como objeto dessa presumida onto-teologia, “l’essence et l’existence des êtres particuliers qui forment l’objet de ces sciences” (op. cit., pg. 113). Eis a onto-teologia, assim, reconduzida à dedução imediata da essência das substâncias particulares.

¹² A incompatibilidade entre o método de demonstração dedutiva estabelecido nos *Analíticos Posteriores* e o método diaporético de exposição dos tratados e, sobretudo, da *Metafísica*, foi notada desde Hegel (“*Leçons sur l’histoire de la philosophie*”, tomo 3, pg. 600 [408]), como bem observa Aubenque (“*Le problème...*”, pg. 250). Para além dessa constatação, no entanto, importa verificar se essa incongruência não exprime uma incompatibilidade de direito, fundada na própria natureza peculiar do ente enquanto ente e da essência divina. Cremos que Aubenque, apesar de algumas inadvertências com as quais não podemos concordar, mostrou sobejamente, em “*Le problème...*” (pg. 219-239, principalmente pg. 222), a impossibilidade de se constituir uma ciência ontológica segundo o modelo da demonstração analítica: esta, pois, pressupõe a unidade genérica de seu objeto, ou, melhor dizendo, requer uma essência única a partir da qual deduzir-se-iam suas propriedades necessárias: o ente enquanto ente, no entanto, nem se constitui como gênero, nem é essência de nada (cf. também “*Sens et structure de la métaphysique aristotélicienne*”, pg. 13-14 [121-122]). Hamelin, por outro lado, buscando salvar a possibilidade de uma ciência demonstrativa a respeito da essência divina, argumenta que “ce n’est pas par l’universalité, mais bien plutôt par la nécessité qu’il [sc. Aristóteles] définit la science, [...], ce n’est pas par l’idée de genre, mais par celle de raison; de sorte que la question d’extension n’a pas ici grand rôle à jouer et que le simple fait d’être seule de son espèce n’empêcherait pas une chose d’être connaissable scientifiquement” (“*Le système d’Aristote*”, pg. 399). Esforço inútil: embora tenha certa razão contra os que entendem a ciência demonstrativa aristotélica como mera classificação de conceitos sob o ponto de vista da extensão (cf. L. Robin, “*Aristote*”, pg. 50), Hamelin atribui indevidamente à noção de gênero o papel de mero universal extensivo pelo qual governar-se-ia tal classificação. O conceito de gênero, no entanto, *no horizonte estrito da ciência analítica*, assinalando antes a homogeneidade *compreensiva* dos termos envolvidos na demonstração, aponta precisamente para a função da essência como termo médio, pelo qual demonstram-se os elementos mediatos que integram sua quiddidade e os atributos por si que dela necessariamente decorrem (cf. O. Porchat, “*A noção aristotélica de ciência*”, pg. 140, 150-1). É em vão, nesse sentido, que Hamelin busca viabilizar uma teologia demonstrativa insistindo no caráter compreensivo da demonstração: esta última, pois, supõe, como condição necessária, justamente uma essência definida por diferenças que determinam progressivamente um mesmo gênero, de modo a configurar uma espécie na qual possam ser discriminadas, como partes potenciais, diversas determinações genéricas nela contidas. A essência divina, no entanto, não envolve em si nenhuma informação gradativa, nenhuma potencialidade, nem mesmo a que distingue entre si os termos da definição, embora Rodier (“*Quelques remarques...*”, pg. 172) e E. Berti sustentem o contrário, este último atribuindo ao primeiro motor imóvel “l’unité selon la notion (genre et espèce)” (“*Le problème de la substantialité de l’être et de l’un dans la Métaphysique*”, pg. 109); e, enquanto tal, sendo absolutamente simples, tal essência deve ser apreendida por *outro modo* (cf. *Metaf.*, Z, 17, 1041b9-11) que a definição, sem a qual, por sua vez, não há demonstração.

noção de analogia¹³, seja identificando de algum modo os respectivos objetos de ambas essas ciências¹⁴, seja propondo algum tipo de derivação ou redução dos entes em geral ao Ente supremo¹⁵.

¹³ Cf., p. ex., O. Hamelin, “*Le système d’Aristote*”, pg. 405. Para a crítica a esse procedimento, cf. P. Aubenque, “*Le problème...*” (pg. 198-206), e S. Mansion, “*Le jugement d’existence...*” (pg. 346, nota 79 da 2ª edição). Dois intérpretes, no entanto, com o intuito de garantir a unidade da metafísica aristotélica, manejam de maneira peculiar a noção de analogia. André de Muralt (“*Comment dire l’être?...*”), por um lado, assinalando à analogia de proporcionalidade a tarefa de impedir a dispersão da ontologia em diversos ramos heterogêneos, distingue-a da analogia de atribuição, segundo a qual, por sua vez, distingue três ordens de causalidade nas quais identifica como princípio primeiro, respectivamente, a substância, a atualidade e o uno (op. cit., pg. 157 [201]): pelo estudo dessas três noções primordiais (livros Z-H, Θ , I), a obra *Metafísica* chegaria, enfim, ao estudo final da causa suprema: “c’est l’analogie d’attribution, en tant que fondée sur l’analogie de proportionnalité propre, qui permet à l’ontologie de se prolonger et de ‘s’étendre’ d’une certaine manière jusqu’à la théologie” (op. cit., pg. 159 [203]). Embora estranha à conceituação aristotélica, tal solução é muito mais razoável que a maioria das outras, principalmente por reconhecer que “il ne faut ni réduire la théologie à une espèce de l’ontologie, ni définir l’ontologie comme une simple ‘protologie’, ni hypostasier l’ontologie en théologie” (op. cit., pg. 160 [204]), e, sobretudo, por propor uma efetiva interpretação do conteúdo que *de fato* encontramos na obra *Metafísica*, ao invés de se contentar com declarações vagas a respeito de uma anunciada Ciência suprema, pretensamente inacabada ou perdida na transmissão secular dos textos.

Rodier, por sua vez, tenta provar a *unidade analógica do ser* mediante as colunas de contrários de Γ -2 (1004b17 sqq.): todo ente, assim, seria para sua privação ou contrário “ce que la substance complète est à son contraire ou à sa privation” (“*Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de substance*”, pg. 169). É curioso, no entanto, que Rodier não perceba a inteira incompatibilidade dessa suposta analogia com a tese de que a substância, como substrato do devir, constitui o *terceiro* necessário à inteligibilidade deste último (cf. A, 1069b6-9) e, por isso mesmo, não tem contrário (cf. *Categorias*, 3b24-27) - justamente ele, Rodier, que, em sua peculiar interpretação leibnizante do conceito aristotélico de essência, concedera importância decisiva à perspectiva, contida justamente nas *Categorias*, de que o indivíduo numericamente uno detém a primazia ontológica sobre os gêneros e espécies, concebidos como “substâncias segundas” (cf. nossa nota 41, adiante). No entanto, uma tal analogia, envolvendo as colunas de contrários derivados da oposição matriz entre o ente e o não-ente, é inteiramente inaceitável desde que se admita a solução especificamente aristotélica para o problema do devir: é necessário que haja, pois, sob o movimento dos contrários, um terceiro, absolutamente permanente em sua identidade consigo mesmo e, enquanto tal, desprovido de contrários. B. Dumoulin parece ter sido um dos poucos intérpretes a encontrar algo estranho nessas “espécies do Uno” e nessa “redução de contrários” apresentadas em Γ -2: para tal autor, elas teriam algo de platônico (cf. “*Analyse génétique de la Métaphysique d’Aristote*”, pg. 111). Platônicas ou não, o fato é que elas não se coadunam com aquilo que temos firmemente como ponto fundamental da filosofia de Aristóteles, por ele mesmo alardeado como conquista decisiva, capaz de pôr fim ao erro de seus antecessores: a saber, a tese de que a substância, como identidade permanente, é o *terceiro termo* no devir e, enquanto tal, fundamenta o Axioma da não-contradição, como se depreende da argumentação a esse respeito em Γ (cf., adiante, pg. 13, nota 26, e pg. 42, nota 91).

¹⁴ Cf. Tricot, “*La Métaphysique*”, tome I, pg. 172, e O. Hamelin, “*Le système d’Aristote*”, pg. 405 (citado também pelo próprio Tricot, op. cit., pg. 173). Ambos estes intérpretes, por outro lado, concebem tal solução como plenamente compatível com a noção de *analogia*, cf. Hamelin, mesmo passo, e Tricot, *ib.*, pg. 175, nota 1.

¹⁵ Soluções peculiares, inclassificáveis em qualquer uma das apontadas anteriormente, são fornecidas por L. Robin, J. Owens e J. Moreau. Aquele primeiro, pois, procurando determinar em que sentido a teologia anunciada em E-I poderia ser “universal porque primeira”, afasta tanto o universal compreensivo que se afigura como elemento da quiddidade, quanto o universal segundo o anterior e o posterior, propondo um terceiro tipo de universalidade: a do simples que, servindo de fundamento ao complexo, nele se repete, diminuindo-se a cada degrau (cf. “*Aristote*”, pg. 108). O próprio Robin, no entanto, parece confundir tal universalidade com a que caracteriza o análogo: “L’unité individuelle de la substance première se retrouve universellement, grâce à l’analogie, en toutes ces choses singulières” (op. cit., pg. 109). Não é muito diferente a solução proposta por Owens: “The Being of the separate Entities has to be established as the Being found in all other things. The nature of the primary instance has to be seen, through reference, in all the other instances” (“*The Doctrine of*

Há aqueles que negam por completo a possibilidade de uma teologia dentro dos pressupostos

Being in the Aristotelian Metaphysics”, pg. 300). E mais adiante, lemos: “.. The separate Entities have the requisites for functioning as the primary instance of Being and of Entity. Their permanence, their actuality is expressed in every other instance of Being” (op. cit., pg. 464). Assim entendido o laço entre a Essência separada e os demais entes, torna-se fácil garantir a unidade entre ontologia e teologia: “The nature of the primary instance is the one nature studied in all others [...]. In studying this definite nature, one studies the Being found in everything else [...]. The science of the separate Entities, therefore, treats universally of all Beings insofar as they are *Beings* [...], so the *Being* studied in anything whatsoever is the Being of the separate and divine Entities” (op. cit., pg. 298). De modo que “This science intends to treat the separate Entities not only insofar as their nature is found in themselves, but also insofar as that nature is seen by reference in all other things” (op. cit., pg. 300). Em que consiste, no entanto, essa “referência”, essa “expressão” ou essa “repetição” da unidade formal simples da essência divina nos demais entes? Não espanta que, assim concebendo a filosofia aristotélica, Robin por vezes a acuse de mitologia mal-disfarçada... Ao observador atento, porém, patenteia-se a precariedade dessa “expressão”: não é a mesma nota que se encontra repetida nas essências sensíveis, pois, nestas, a atualidade da forma é condicionada por determinações potenciais pressupostas, de modo que também sua unidade deve ser entendida como unidade entre partes potenciais; na Essência divina, no entanto, a atualidade da forma não se condiciona por nenhuma potencialidade subjacente - embora Rodier afirme o contrário (cf. “*Quelques remarques...*”, pg. 172) -, e a unidade é absoluta, sem envolver nem mesmo partes potenciais. O sentido daquela presumida repetição, portanto, só pode configurar-se, atenuadamente, pela vaga noção de “imitação”, a qual parece-nos completamente insuficiente para garantir, entre ontologia e teologia, qualquer unidade que vá além da mera vizinhança extrínseca.

Owens, por sua vez, propõe ainda a assimilação da essência divina às primeiras causas anunciadas em A-2 (op. cit., pg. 299). Estas, no entanto, se traduzem nas conhecidas “quatro causas”, dentre as quais, fortunadamente, Owens reconhece que apenas a final pode ser assimilada ao objeto da teologia (retomando isso com maior detalhe no artigo “*The Relation of God to World in Metaphysics*”, Owens mostra brilhantemente que a causalidade final é a única que pode ser atribuída a Deus sem prejuízo de sua perfeição interna). Note-se, no entanto, que o conhecimento dos causados a partir da causa final é possível apenas quando esta se confunde com a causa formal, como nas gerações naturais, ou quando ela põe por si mesma os requisitos necessários à sua realização, de modo a exprimir, como em algumas artes, uma relação analítico-necessitante entre fim e meio. A *finalidade* da Essência divina, porém, não se configura sob nenhum destes dois modos, mas sim pelo modelo do “amado” (cf. *Metaf.*, Δ, 1072b3-4), de acordo com o qual, entretanto, não é possível conceber na causa final nenhuma *ratio cognoscendi* do causado... De modo que a presunção de que o conhecimento teológico da unidade formal atual da essência divina se *repetiria* no conhecimento de cada essência particular revela-se desprovida de sentido: pois em cada essência particular, além daquela unidade característica da Essência separada, há outras determinações que, paradoxalmente, são concebidas como imperfeições, mas que, enquanto tais, não podem ser concebidas como meras degradações, isto é, realizações parciais, de uma Perfeição que se encontraria totalizada em Deus, e que se revelasse razão suficiente daquelas.

J. Moreau, por seu turno, propõe dois caminhos pelos quais poder-se-ia provar que a ontologia conduz, imanentemente, a uma teologia, na qual unicamente encontraria a resolução final de seus problemas: por um lado, pela postulação do axioma da não-contradição, a ontologia pediria um incondicionado que só poderia se encontrar numa esfera transcendente ao domínio do ente sensível (“*Remarques sur l’ontologie aristotélicienne*”, pg. 600 [252]); por outro lado, entendendo o processo de abstração, pelo qual se entende a pura forma sem a matéria, como uma “promoção ontológica” pela qual as coisas sensíveis obteriam “dans l’âme une actualisation qui s’approche de celle de l’intelligible dans l’intellect divin” (op. cit., pg. 610 [262]), Moreau sustenta que “la gnoséologie aristotélicienne [...] parvient à s’insérer dans une ontologie suspendue à la perfection de l’Acte pur” (op. cit., pg. 610 [262]). - Sem adentrar no exame detalhado das dificuldades inerentes à tal interpretação, notemos que, por um lado, o axioma da não-contradição encontra-se plenamente satisfeito, em suas exigências de incondicionalidade, pela distinção radical entre essência e acidente, como se infere a partir da leitura de Γ, 4-8; por outro lado, não compartilhamos da plena certeza com que Moreau assume por estabelecido que o Intelecto divino contemple em si as formas das essências sensíveis, mas, mesmo admitindo-lo, jamais poderíamos entender a abstração operada pelo nosso intelecto como uma “promoção ontológica” das coisas sensíveis: a atualização da forma sensível *como inteligível* é a efetividade do ato da intelecção, mas nada tem a ver com a efetividade (ἐνέργεια) dessa mesma forma sensível em sua função (ἔργον) própria, que é efetivar-se como essência *das coisas sensíveis*, isto é, ser causa pela qual elas adquirem unidade e determinação numérica nos indivíduos que *realmente* são.

aristotélicos¹⁶, e os que, enfim, indiferentes à questão teológica, sobre a qual evitam pronunciar-se, concentram seus interesses tão apenas na ontologia, concebida então como vizinha da dialética, ciência dos primeiros princípios formais de todo discurso¹⁷.

É-nos impossível, nos limites restritos desta dissertação, discutir pormenorizadamente esse problema e analisar cada uma dessas alternativas. Algumas observações, no entanto, se impõem: em primeiro lugar, após décadas de crítica à interpretação dita tradicional, após o trabalho de Jaeger¹⁸, que, embora apresente conclusões que ninguém mais, hoje, ousaria adotar, teve, a seu tempo, grande importância na renovação dos estudos aristotélicos, após as empresas de A. Mansion e D. Ross¹⁹, após a brilhante e exaustiva dissecação do problema por P. Aubenque, mesmo reconhecendo o caráter datado e insuficiente de muitas conclusões desses intérpretes, não mais nos é possível dar crédito à mera identidade, proclamada desde os comentadores gregos²⁰, entre o ente enquanto ente e o Ente

¹⁶ É a opinião de P. Aubenque, para quem a teologia, completamente impossível segundo o cânon de ciência demonstrativa estabelecido nos *Analíticos Posteriores*, acabaria por constituir-se negativamente, pela negação das categorias que aplicamos ao mundo sublunar, e, como modelo sonhado de absoluta univocidade, assumiria o papel de *ideal* - "idéia reguladora da razão", diríamos - para o discurso humano sobre o ser. Cf. "*Le problème de l'être...*", pg. 305-411, 485-488.

¹⁷ A aproximação entre ontologia e dialética, já extremamente cara a Aubenque (cf. "*Le problème...*", pg. 251-302), foi retomada de modo ainda mais radical, com acentuado desinteresse pelo problema teológico, por B. Cassin, cf. "*Parle, si tu es un homme*", in "*La décision du sens*", pg. 9-60. E. de Strycker, por sua vez, embora não a relacione explicitamente à dialética, concebe a ciência ontológica de Aristóteles como uma análise formal das condições de validade do discurso científico: "Comme on l'a souvent remarqué, le savoir suprême aristotélicien ne se présente pas comme une science deductive au sens où l'entendent les *Secondes Analytiques*. Il a plutôt pour tâche de préciser, par une analyse du discours, le sens des affirmations usuelles que nous prononçons sur les choses et d'explicitier ce que ces affirmations impliquent. Cette analyse est avant tout formelle, puisque Aristote ne prétend pas arriver grâce à elle à découvrir la richesse du contenu de l'univers" ("*Notes sur les relations entre la problématique du Sophiste de Platon et celle de la Métaphysique d'Aristote*", pg. 53). Opinião bastante sensata, com a qual concordamos inteiramente.

¹⁸ "*Aristotle - Fundamentals of the history of his development*", publicado em 1923.

¹⁹ Cf. bibliografia. Quanto a D. Ross, notemos que sua edição crítica e comentada da *Metafísica*, publicada em 1924, serve-nos, ainda hoje, como instrumento fundamental de pesquisa e como texto padrão para as referências, mesmo quando discordamos de suas lições.

²⁰ Segundo Augustin Mansion ("*L'objet de la science philosophique suprême...*", pg. 157), tal identificação entre "ente enquanto ente" e a Essência divina separada remontaria a Asclépio (infelizmente, não tivemos acesso, no decorrer de

divino, nem aceitar a fervorosa e estéril afirmação de que “connaître Dieu, c’est connaître toutes les substances particulières”²¹. Até mesmo em Santo Tomás, freqüentemente - e erroneamente - referido como privilegiado responsável pela sistematização tradicional da metafísica aristotélica, não há, entre Deus e as criaturas, nenhuma identidade originária que permita derivar analiticamente o conhecimento destas últimas a partir da mera contemplação teológica, até mesmo porque o conhecimento exato da essência divina afigura-se como impossível ao intelecto humano “no presente estado de peregrinação”²². É notoriamente inaceitável, portanto, a idéia de uma identidade pura e simples entre ontologia e teologia, pois, embora seja afirmada solenemente em E-1, 1026a, 29-32, não se coaduna com o que hoje julgamos ser pressupostos inabaláveis da filosofia aristotélica, testemunhados por inúmeros documentos cuja clareza nos permite encontrar satisfatória consistência na articulação de diversos conceitos. Dentre tais pressupostos, talvez os principais residam na noção de ciência demonstrativa, estabelecida nos *Analíticos Segundos*, na irreduzível heterogeneidade entre o ente como essência e o ente como acidente, e na ausência de qualquer razão de causalidade formal e/ou eficiente entre Deus e o mundo, em face dos quais afigura-se-nos objetivamente impossível um conhecimento de “todas as substâncias particulares”, como diz Tricot, a partir do suposto

nossa pesquisa, à obra dos comentadores gregos). É o próprio Mansion que lhe condena completamente a pertinência para uma “interprétation historique de la pensée d’Aristote” (op. cit., pg. 158), em favor de uma leitura na qual ente enquanto ente, como noção universal e qualificada, além do mais, por certo aspecto peculiar, se encontra nitidamente demarcado face à essência divina. Para tal autor, “la détermination τὸ ὄν [...] n’est pas une restriction affectant τὸ ὄν qui précède: celui-ci nous place devant ce qui existe concrètement, mais exprimé de façon abstraite[...] de manière à embrasser tout ce qui existe sans aucune limitation. La détermination ultérieure indique alors l’aspect ou le point de vue sous lequel l’objet en question sera considéré - et cela dans la science dont il est l’objet, - car une telle détermination se trouve normalement exprimé quand il s’agit précisément d’un objet de science ou de connaissance” (op. cit., pg. 157). Não vemos razão alguma para discordar dessa pertinente observação.

²¹ Tricot, “*La Métaphysique*”, tomo I, pg. 173, nota, já por nós citado à nota 8, na pg. 4.

²² Cf.: “Immediate quidem intellectus noster ferri non potest secundum statum vie in essentiam Dei et in alias essentias separatas” (“*Super Boetium De Trinitate*”, questio VI, articulus 3, 60-62); cf. também: “ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est, et habemus de eis loco cognitionis quid est cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum” (idem, 177-180); cf. ainda, op. cit., questio VI, articulus 4, 136-146.

conhecimento da essência divina. A partir de que fundamento, pois, poderia dar-se tal *dedução*, uma vez que não há, no âmbito da cognoscibilidade, nenhuma relação de causalidade suficiente, nem entre as diversas categorias, nem entre os entes sensíveis e a Essência divina?

Feita essa advertência, cumpre-nos assinalar que, embora sustentemos a absoluta incompatibilidade entre essa presumida unidade onto-teológica da metafísica e a articulação interna do próprio pensamento aristotélico, não ignoramos que o Estagirita, de fato, não apenas afirma tal unidade, como também em várias passagens se pronuncia positivamente a respeito de uma presumida ciência teológica²³. São coisas diferentes, porém, rejeitar uma *certa maneira* de unificar a metafísica como onto-teologia e, por outro lado, rejeitar *a priori* um papel de importância à teologia na configuração do pensamento aristotélico.

Nessa perspectiva, insistamos em que, ao rejeitar aquela primeira, não rejeitamos automaticamente qualquer possibilidade de teologia; não obstante, deixando tal questão em suspenso por não interessar a nosso objeto preciso, restringiremo-nos a investigar que papel desempenha o conceito de essência sensível, tal como desenvolvido em Z, na constituição de uma ontologia. E

²³ Como sabemos, a unidade entre teologia, disciplina particular, e a ciência do ente enquanto ente, disciplina universal, é afirmada explicitamente por Aristóteles em E-1, 1026a29-32 e, segundo alguns intérpretes, principalmente os que adotam as correções de Jaeger, em Γ-3, 1005a33-b2. Por outro lado, em várias passagens Aristóteles refere-se positivamente a um estudo já encetado, o qual, embora não seja designado explicitamente pelo termo “teologia”, envolve certamente os entes supra-sensíveis, assumidos como princípio de movimento do mundo sublunar (cf. *De Caelo*, I, 8, 277b9-12; *De Motu Animalium*, 6, 700b7-9; *De Generatione et Corruptione*, I, 3, 318a3-6). Augustin Mansion, em cuidadoso estudo preocupado em fornecer elementos para a compreensão histórica do dualismo entre ontologia e teologia, observa que, sob a designação de “filosofia primeira”, Aristóteles assinala preponderantemente o estudo sobre o ente imaterial (*Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, pg. 177 [65]). O capítulo Λ-8, certamente, pois, pode ser entendido como exemplar de uma efetiva investigação teológica. É claro que tal estudo não se estrutura segundo as regras analíticas da demonstração científica, e, em comparação com o farto acervo de observações e classificações a respeito dos entes naturais, oferece-nos poucos e desapontadores resultados. A respeito dessa escassez de conhecimentos sobre os entes incorruptíveis, entretanto, o próprio Aristóteles se pronuncia de maneira otimista no livro I do *De Partibus Animalium*: mesmo escassos, tais conhecimentos, em vista do valor de seu objeto, são mais agradáveis do que o abundante conhecimento zoológico, assim como ver casualmente apenas uma parte do objeto amado é mais agradável do que ver com exatidão várias outras coisas (644b31-35). Costuma passar despercebida, aos intérpretes teologizantes, essa importante observação: a primazia do conhecimento teológico, no quadro das ciências, não é uma questão de *exatidão ou certeza epistemológica*, nem de *abundância* de conteúdo, mas tão apenas uma questão de *honra*, de *valor* (τιμή).

estamos longe de pressupor, com isso, uma ontologia qualquer, visto que, juntamente com o desenvolvimento do mencionado conceito, é o próprio estatuto da ciência ontológica que se encontra em questão. A interpretação que proporemos, portanto, terá como eixo a pergunta não só por aquilo que se delinea precisamente sob o conceito de essência sensível, como também pela espécie de conhecimento ontológico que se configura por intermédio do mesmo.

Na primeira frase do *De Partibus Animalium*, Aristóteles distingue cuidadosamente a ciência precisa da coisa e uma certa cultura universal que nos permite julgar acertadamente a respeito do ajuste formal de uma afirmação qualquer²⁴. Muitos têm associado essa παιδεία à Dialética e à Analítica²⁵, disciplinas que nos ensinariam, respectivamente, a testar as opiniões aceitas e também a encontrar, a partir do exame das mesmas, os primeiros princípios de todo discurso e, por outro lado, a construir adequadamente argumentos que possam ser proclamados como autênticas demonstrações científicas. De pleno acordo com essa perspectiva de interpretação, propomo-nos a colocar a ontologia nesse mesmo horizonte: sem nenhum interesse em conhecer positivamente a essência *desta* ou *daquela coisa* determinada, essa disciplina teria por objetivo e função estabelecer, através da noção de essência, alguns princípios fundamentais sem os quais nenhum discurso e, portanto, nenhuma ciência, seriam possíveis. Muito já se tem dito sobre a fundamentação ontológica do princípio da não-contradição, na qual a afirmação da heterogeneidade das categorias do ente desempenha papel

²⁴ *De Partibus Animalium*, I, 1, 639a1-8.

²⁵ Cf. O. Porchat, “A noção aristotélica de ciência”, pg. 259, 287-8. Também L. Robin, embora não se refira precisamente ao texto do *De Partibus Animalium* que presentemente nos ocupa, nem, aliás, a texto algum, afirma que Aristóteles, em suas preocupações com a dialética e o método das ciências, “était dans la ligne des rhéteurs et des Sophistes, professeur plutôt que savant et visant au premier chef une éducation formelle de l'esprit” (“Aristote”, pg. 66).

central²⁶. Acontece que o conceito de essência, tal como desenvolvido em Z, reveste-se ainda de uma outra função, não menos edificante para as ciências: em sua estrutura interna, na qual seus componentes se relacionam intrínseca e imanentemente entre si, com uma diferença última a engendrar-se imanentemente a partir de uma determinação material pressuposta e reassumida como elemento constitutivo, a essência exibiria o modelo de *principio próprio*²⁷ a partir do qual poder-se-ia sustentar todo um edifício de demonstrações científicas. Ou seja, a essência mostraria as condições ontológicas segundo as quais uma definição seria capaz de engendrar a dedução analítica de todas as propriedades necessárias da coisa, e, assim, de constituir a respeito desta última aquilo que eminentemente merece o nome de ciência, segundo o cânone estabelecido nos *Analíticos Posteriores*²⁸.

Talvez não por mera coincidência, é o próprio texto do *De Partibus Animalium* que parece pôr em questão essa presumida unidade formal completa da essência sensível²⁹. Pode-se presumir

²⁶ Sobretudo P. Aubenque insistiu, e com a devida razão, na importância imprescindível da distinção entre essência e acidente na fundamentação do axioma da não-contradição, cf. “*Le problème...*”, cap. II da 1ª parte. B. Cassin, por sua vez, concede a tal distinção um papel meramente secundário, na medida em que entende a mesma como algo produzido pelo estatuto da significação transcendental do discurso humano, na qual se encontraria a verdadeira fundamentação do referido axioma (“*Parle, si tu es un homme*”, in *La décision du sens*, pg. 29, 38). Tricot, por seu lado, prefere conceder atenção à identidade absoluta do Ser supremo, da qual o dito axioma seria mera expressão negativa, cf. “*La Métaphysique*”, tomo I, pg. 195, nota 1.

²⁷ Os princípios próprios das ciências consistem nas definições primeiras dos gêneros-sujeitos de que se ocupam, cf. *An. Post.*, I, 32, 88b27-29; cf. O. Porchat, “*A noção aristotélica de ciência*”, pg. 151. É claro, por outro lado, que o *definiendum* por excelência reside precisamente na essência, que se vê, assim, erigida em princípio próprio a partir do qual se estrutura o encadeamento de demonstrações que constitui a ciência; cf. *An. Post.*, I, 6, 74b24-25; II, 3, 90b24; *Metaf.*, Z, 9, 1034a30-32; cf. também O. Porchat, op. cit., pg. 157-8.

²⁸ Em nosso entendimento da concepção de ciência estabelecida nos *Analíticos Posteriores*, devemos muito ao excelente trabalho de O. Porchat, “*A noção aristotélica de ciência*”, e só podemos lamentar o fato deste eminente intérprete ter restringido seu estudo apenas à mencionada obra, pois muito teríamos a aproveitar, certamente, de seu fecundo pronunciamento a respeito das relações de tal noção de ciência com o conceito de essência desenvolvido em Z, por um lado, e com a metodologia da investigação biológica, por outro.

²⁹ *De Partibus Animalium*, I, caps. 2 e 3 inteiros.

que, à luz de sua crescente experiência no exame das determinações empíricas dos animais, a respeito dos quais pretendia constituir um conhecimento científico, Aristóteles tenha experimentado certa hesitação face à presumida unidade da essência. A investigação biológica ter-lhe-ia mostrado, em um mesmo sujeito, várias diferenças irreduzíveis entre si³⁰ e, no entanto, indispensáveis à delimitação da espécie, desfavorecendo, assim, a receita da *diarese* contínua pela diferença da diferença e trazendo dúvida quanto à validade absoluta da presumida unidade imanente entre os elementos constitutivos da essência³¹. O conceito desta, pois, sofreria uma reforma face à investigação empírica.

No entanto, por mais plausível, razoável e romântica que seja tal interpretação, não cabe nos limites deste trabalho examiná-la. Contentemo-nos em meramente sugeri-la, e concentremo-nos em mostrar, acompanhando o percurso do livro Z, de que modo a essência é aí estabelecida, em virtude de sua constituição intrínseca, como causa pela qual o ente sensível adquire, por um lado, unidade autoconsistente, sem o concurso de nenhum *efficiens* heterogêneo, e, por outro, perfeita cognoscibilidade imediata, sem a intervenção de termos médios extrínsecos.

Dentro de uma tal perspectiva, o percurso total do livro Z assume uma significação que tem sido negligenciada ou subestimada pelos intérpretes que sobrevalorizam o horizonte teológico do estudo sobre a essência sensível. Sob este último prisma, pois, a principal conclusão do livro se lhes afigura como sendo a absoluta independência da forma sensível face à matéria tomada como princípio

³⁰ *De Partibus Animalium*, I, 643b12-13, 23-24, 644a6-11.

³¹ Cf. o longo raciocínio desenvolvido em 643b12-26, e retomado, sob formulação um pouco nuançada, logo a seguir, em 643b26-644a11. Dentre os exegetas, foi, sem dúvida alguma, H. Cherniss quem formulou com maior objetividade e precisão o problema com o qual Aristóteles se depara nestes textos, cf. "*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*", vol. I, pg. 50-53. Abordaremos essas questões com maior detalhe em nossa conclusão (cf. pg. 244-254).

de devir e de unidade numérica³². Se, no entanto, valorizamos antes a contribuição que a ontologia tem a dar para a constituição e articulação geral das ciências particulares, não podemos ressaltar, como conclusão principal do livro Z, outra tese senão a da unidade intrínseca e imanente entre a forma diferencial última e sua matéria própria, assumida como gênero subjacente no processo de divisão contínua pela diferença da diferença³³.

Antes de adentrarmos na exposição dessa idéia, no entanto, devemos fazer algumas advertências quanto ao horizonte e aos limites deste trabalho. Ressaltemos, inicialmente, que nosso objetivo preciso consiste em acompanhar o desenvolvimento do conceito de essência através do acidentado percurso do livro Z da *Metafísica*. Contudo, como inúmeros problemas suscitados nesse percurso ver-se-ão retomados com maior nitidez e explicitude no livro H - o qual muitos consideram como um apêndice de Z -, ser-nos-á indispensável considerar este último largamente em nosso trabalho. Em segundo lugar, cumpre insistir em que não nos propomos a exaurir definitivamente todas as problemáticas suscitadas durante o trajeto desses dois livros, o qual, como sabemos, não exhibe a linearidade e objetividade que o estudante desejaria e freqüentemente se desvia para assuntos

³² Cf. V. Décarie, "*Le livre Z et la substance immatérielle*", pg. 173, nota 27, e G. Gérard, "*De l'ontologie à la théologie - une lecture du livre Z de la Métaphysique*", pg. 480-2. Para tais exegetas, a conclusão do livro Z consistiria na caracterização da essência como pura forma, absolutamente independente da matéria (1032b14, 1035a17-21, 1037a25, 29) e, por isso mesmo, distinta do mero composto universal (1035b27-30), apoiada pelas provas de sua incorruptibilidade fornecidas na análise do devir (caps.7-9). Se assim o fosse, porém, qual o sentido da argumentação contra a concepção platônica de εἶδος, em 1036a26-b32, e da afirmação da identidade entre matéria e forma, em 1045b17-19, novamente em explícita polémica contra os defensores da Idéia? Como observa Cherniss, "Aristotle might have been expected to see that he could not consistently maintain the definability of concretions with reference to the form alone and at the same time urge against the theory of ideas the necessary implication of matter in such definitions" ("*Aristotle's criticism of Plato...*", vol. I, pg. 329). Tal inconsistência entre, por um lado, o "formalismo" de Z-10 e Z-11, 1037a19 *ad finem*, e, por outro lado, o "hylemorfismo" - seja-nos permitido, para comodidade e brevidade desta nota, utilizar este termo tão consagrado como vago - de Z-11, 1035a26-b32, Z-12 e H-6, certamente não passou despercebida ao próprio Aristóteles, e cabe ao intérprete o esforço por encontrar razões que indiquem, de modo suficientemente claro, em que direção o Estagirita julgava resolvê-la.

³³ E, nessa perspectiva, assumindo-se como tese central de Aristóteles essa unidade peculiar à essência, os textos decisivos do livro Z consistiriam nos capítulos 12 - que a estabelece - e 17 - que a retoma sob o horizonte de uma caracterização etiológica da essência. O capítulo H-6, enfim, ofereceria, resumidamente, a coroação final dessa configuração de conceitos.

adjacentes ao problema escrito da essência sensível. Nem teremos como regra última seguir tal percurso segundo a *ordem extrínseca* da numeração das páginas e capítulos, uma vez que tal método, embora proveitoso sob certo aspecto, revela-se insuficiente à medida que crescem as dificuldades, principalmente quando, nos capítulos de 7 a 12 de Z, Aristóteles se embaraça ao tentar determinar o estatuto preciso da relação entre matéria e forma na constituição da essência sensível. Teremos em mira, portanto, seguir não a ordem meramente catalogal da exposição aristotélica, mas sobretudo a ordem na qual os problemas e soluções possam se suceder imanentemente com a máxima inteligibilidade, o que não nos impedirá, porém, de respeitar, até o capítulo Z-6 ao menos, a ordem externa do texto.

Compete-nos, em seguida, advertir para o difícil problema da tradução de οὐσία. Como sabemos, a partir da tradução e comentário propostos por Boécio às *Categorias* de Aristóteles, a tradição medieval verteu tal termo por *substantia*, e assim ele chegou até as línguas modernas às quais pertencem as traduções e comentários contemporâneos³⁴. Muitos, insatisfeitos com o caráter impreciso dessa tradução, e dispostos a libertar o texto aristotélico do fardo tradicional que lhe tem sido imposto pelo menos desde os medievais, senão desde os comentadores neo-platônicos, tentaram substituí-la por “essência”, termo que transmitiria bem mais adequadamente a relação morfológica que o grego οὐσία tem com ὄν e εἶναι³⁵. V. G. Yebra, em sua edição trilingüe da *Metafísica* de

³⁴ As clássicas traduções de Ross e Tricot vertem οὐσία por “substance”. Yebra, por sua vez, mesmo inclinado a adotar “essência”, acabou por dobrar-se ao “gosto da maioria” (cf. sua justificativa em “*Metafísica de Aristóteles*”, pg. XXXVII).

³⁵ Por outro lado, sabe-se que *ens* e *essentia* - ao contrário do que ocorre com ὄν e οὐσία no grego -, longe de encontrarem uma origem espontânea no latim, teriam sido forjados em vista de preocupações com a tradução técnica dos termos gregos. Falta-nos, entretanto, a erudição necessária para uma análise pormenorizada desse assunto. Cf. E. Gilson, “*L'être et l'essence*”, 2ª ed., pg. 339-344, e J.-F. Courtine, “*Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être*”, pg. 56-58.

Aristóteles, embora reconhecendo a pertinência dessa correção etimológica, acaba por aceitar, em vista de motivos eminentemente práticos, o termo consagrado pela tradição escolástica³⁶. J. Owens, por sua vez, rejeitando ambas as alternativas, propõe, por razões que julga filosófica e morfológicamente justificadas, o termo “Entity”³⁷. E não é raro encontrarmos, em artigos de diversos comentadores, a mera transliteração “ousia”³⁸, a qual, como observa Yebra³⁹, resulta, de fato, “divertida”, sob o ponto de vista do gramático, mas que certamente se impôs pela peculiaridade do problema que encerra em si.

Talvez possa parecer desapontador a alguns, mas o problema da tradução em si, isto é, o problema de encontrar em nossa língua um equivalente adequado capaz de introduzir imediatamente o leitor na inteligência de todas as ambigüidades e ressonâncias do grego original, não nos interessa muito. O termo utilizado por Aristóteles tem múltiplas acepções, como qualquer um pode inferir à leitura mais banal do texto. E, embora essa variedade semântica possa, em última instância, ser reduzida a duas acepções principais - como ocorre no capítulo Δ -8⁴⁰ -, entre as quais, por sua vez, o intérprete possa descobrir alguma característica comum que permita concebê-las sob uma única

³⁶ Cf. “*Metafísica de Aristóteles*”, pg. XXXVII.

³⁷ Cf. sua longa argumentação em “*The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*”, pg. 149-154.

³⁸ Cf., por exemplo, V. Décarie, “*Le livre Z et la substance immatérielle*”; incontáveis vezes, tal autor recorre à mera transliteração *ousia*, e, como qualquer um pode inferir isso folheando o artigo, dispensamo-nos de fornecer referências precisas quanto às páginas; cf. também S. Mansion, “*La notion de matière en “Métaphysique”, Z 10 et 11*”, pg. 187.

³⁹ Cf. “*Metafísica de Aristóteles*”, pg. XLIV.

⁴⁰ Cf. 1017b23-26.

noção⁴¹, é vão qualquer esforço por encontrar em nossa língua algum termo que reproduza fielmente

⁴¹ A característica comum mais evidente que permite conferir certa unidade às dispersas acepções de οὐσία foi expressa com simplicidade e clareza por J. Owens: após a constatação óbvia de que οὐσία se assinala a noções tão diametralmente opostas como a causa formal, por um lado, e a matéria e o substrato, por outro, tal autor indaga se há, sob essa equívoca utilização do termo, irreconciliável contradição, ou alguma marca comum partilhada por ambos os usos. A resposta é clara: “There is one quite evident point of agreement. The notion of permanence or endurance in spite of change is fundamentally involved in both cases. The substrate is permanent in its nature in spite of its changes in affections. The formal cause is what-IS-Being - the permanent and timeless element in changing sensible things” (“*The doctrine of Being...*”, pg. 192). Sob outro ponto de vista, plenamente compatível, aliás, com este primeiro, Suzanne Mansion (“*La première doctrine de la substance: la substance chez Aristote*”) unifica as duas acepções primordiais de essência pela noção de *determinação*, mediante argumentos que, pela coragem com que se debateram, a seu tempo, contra sedimentados preconceitos interpretativos, em favor de uma compreensão objetiva do texto aristotélico, merecem respeito e consideração: por um lado, pois, S. Mansion rejeita a tradicional leitura das *Categorias* que assinala ao indivíduo, termo impredicável de outro, uma primazia sobre as substâncias segundas (op. cit., pg. 357 [291]), e, por outro lado, com o auxílio de P. De Vos, tal autora afasta a inconveniente associação entre τὸδε τι e o indivíduo (ib., pg. 361 [295]) e, entendendo aquele primeiro como *ser determinado, possuir uma forma*, afirma, ao final de seu raciocínio, que “c’est donc l’être tout entier, avec sa détermination qui est l’ὑποκειμένον dernier du jugement, et non son principe potentiel” (ib., pg. 362 [296]) e, “si l’οὐσία est le sujet dernier, cela implique que la première catégorie, elle seule, est catégorie de l’essence”, de modo que “comme sujet, comme être séparé et déterminé, enfin comme essence [...], c’est toujours la même réalité que le philosophe appréhende sous le concept d’οὐσία, mais il essaie de l’exprimer de façons différents” (ib., pg. 365 [299]).

L. Robin, por sua vez, assimilando as referidas acepções de essência, respectivamente, à “réalité de l’individu *sensible*” e à “réalité de l’individu *intelligible*”, observa que ambas são “objets d’une représentation *unique*, ou tout au moins *indivisible*, de la pensée”, a primeira, segundo a sensibilidade, ao passo que a segunda, por seu turno, segundo a inteligibilidade própria à ciência (“*Aristote*”, pg. 89).

Rodier, por sua vez, no intuito de unificar as duas acepções primordiais de essência, introduz uma perspectiva na qual assimila a forma, mais determinada que a matéria, ao sujeito, mais concreto que o atributo (“*Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de substance*”, pg. 170). Ora, semelhante equação entre forma e sujeito sob o signo da maior concretude e da maior determinação encontraria suficiente plausibilidade desde que não interferisse aqui, indevidamente, a perspectiva das *Categorias*, segundo a qual o indivíduo é “mais sujeito” e “mais substância” do que os atributos essenciais universais. Respeitando essa primazia concedida ao individual, Rodier estabelece uma *scala entis* que, do mais ao menos determinado, do mais concreto ao mais abstrato, do “mais forma” ao “mais matéria” e, enfim, do “mais sujeito” ao “mais atributo”, iria de Deus, ente absolutamente determinado, até as categorias, atributos em que a indeterminação abstrata atingiria seu ponto máximo, passando, respectivamente, segundo a medida de determinação, *primeiro* pelos indivíduos sensíveis, e *depois*, somente, pelas espécies e pelos gêneros (op. cit., pg. 169-172). - No entanto, tal construção, engenhosa e leibnizante, extremamente coerente em sua organização interna, contraria frontalmente dois princípios básicos da filosofia aristotélica: em primeiro lugar, pois, de maneira alguma poderíamos aceitar a premissa de que o *mais sujeito* - aí incluídos os indivíduos sensíveis -, é também *mais determinado como forma*. Tal equação tem toda plausibilidade desde que limitada ao âmbito das noções lógicas: a espécie, assim, *sujeito último* ao qual devem ser atribuídas todas as determinações genéricas nela contidas, apresenta-se, por isso mesmo, como determinação formal completa, para além das indeterminidades do gênero. Introduzindo-se nessa comparação, no entanto, o indivíduo, *sujeito último das afecções sensíveis*, a maior subjacência não mais se traduz em maior determinação, na medida em que aquilo que o indivíduo possui em acréscimo à determinação específica, a saber, a matéria pela qual vem a ser numericamente uno, é antes princípio de indeterminidade e contingência (cf. *Metaf.*, Z, 1032a20-22, 1039b26 e sqq.) do que de determinação. Sob o ponto de vista da maior determinação, pois, a primazia deve ser concedida à forma específica, contraposta tanto à indeterminidade abstrata e potencial do gênero quanto à indeterminidade contingente do indivíduo submetido ao devir. Por isso mesmo, o *mais sujeito*, do ponto de vista das afecções acidentais, não mais apresenta a maior determinação: isto ocorre apenas λόγῳ, do ponto de vista das atribuições conceituais, do qual o indivíduo, enquanto tal, encontra-se excluído em virtude da contingência que o afeta. Cf. nossas páginas 35-43. - Por outro lado, incluir Deus nesta *scala entis* consistiria em admitir a forma do ato puro divino como determinação progressiva que envolveria em si potencialidades mais abstratas e menos determinadas: e Rodier o admite, afirmando que a forma divina se caracteriza não por não ter potencialidade e por não ser condicionada, mas sim por não mais

não só essas múltiplas acepções, como também sua tensão recíproca dentro do mesmo campo de significados. Nem “essência”, nem “substância”, nem “entidade” conseguem trazer-nos à mente a idéia de algo que, sendo permanentemente aquilo que é, aparece ora como substrato empírico das afecções sensíveis, ora como sujeito último de qualquer linguagem articulada, ora como determinação formal completa pela qual certa coisa é precisamente o que ela é, etc. Qualquer termo que propusermos como tradução pedirá um suplemento não pequeno de comentário e ilustração, e certamente não nos resta nada senão escolher, dentre as traduções possíveis, a menos inexata e menos propensa a induzir o leitor em equívocos estranhos ao original.

Em seu célebre artigo dedicado às traduções latinas da οὐσία, J. F. Courtine observa com perspicácia que o procedimento de Boécio, ao propor *substantia* como tradução de οὐσία, segundo sua interpretação empírico-nominalista do conteúdo das *Categorias*, jamais tem em perspectiva introduzir um termo capaz de nos reconduzir à dimensão fenomenológica originária da palavra grega. Antes, pelo contrário, esquecendo toda tensão interna ao termo grego, Boécio atentaria apenas para a definição a ele proposta nas *Categorias* e, em vista disso, buscaria encontrar na língua latina uma palavra que correspondesse exatamente a essa definição⁴². Deixando de lado as críticas de inspiração heideggeriana que Courtine move contra Boécio, notemos como o procedimento deste último é censurável sobretudo por limitar a uma acepção única um termo polivalente, do qual a referida definição é válida somente sob um aspecto que não é o único e nem, talvez, o principal. No entanto, que fazer perante tal problema, como reconduzir para a nossa língua, como desejaria Courtine, a

ser condição e potência para alguma forma ulterior, mais determinada (ib., pg. 172)... De um ponto de vista filosófico, isto tem seu interesse, mas não se coaduna com o interesse do historiador em apresentar Aristóteles tão somente a partir de Aristóteles: pelo contrário, tal idéia, imiscuindo potencialidade e condicionalidade em Deus, fá-lo perder a característica única pela qual Aristóteles o define, a saber, a de atualidade absoluta e incondicionada.

⁴² Cf. “Note complémentaire pour l’histoire du vocabulaire de l’être”, pg. 40-41.

“dimensão fenomenológica originária” da equivocidade da οὐσία?

Ora, importa notar que, havendo múltiplas acepções e, portanto, definições do referido termo, seríamos talvez levados a traduzi-lo diferentemente, de acordo com a significação que o mesmo adquire em cada contexto. De um só termo original, aduziríamos múltiplos, solução que, adotada por muitos no que concerne a outros termos (tais como εἶδος, συμβεβηκός, etc.)⁴³, teria a vantagem de discernir com maior precisão o significado exato de cada contexto, mas que, por outro lado, traria o inconveniente de dirimir uma manifesta tensão interna ao termo originário, a qual, certamente, longe de ser meramente acidental, parece por vezes traduzir uma dificuldade eminentemente filosófica. É esta dificuldade, originariamente encerrada no equívoco da οὐσία, que faz da sua tradução um problema muito mais complexo do que a de termos como συμβεβηκός, o qual, em sua forma original grega, exprime várias acepções cuja tradução por respectivos termos distintos entre si não parece nos acabrunhar. No caso da οὐσία, porém, ainda que Aristóteles afaste como insuficiente uma das duas acepções distinguidas como principais em Δ-8 - a saber, o ὑποκείμενον⁴⁴-, e se detenha na restante como sendo a preponderante e mais completa⁴⁵, é fato

⁴³ Em sua edição da *Metafísica*, V. Yebra traduz εἶδος, sempre e invariavelmente, por “espécie”, em virtude de razões morfológicas. Talvez seja excesso de escrúpulo: é preciso, por um lado, em nossa aproximação ao texto original, livrarmo-nos do fardo das terminologias escolares já prontas; por outro lado, é vão tentar eximir-nos de pressupostos estranhos ao original pelo simples respeito à morfologia, como se esta fosse, ela própria, imune às equivocidades históricas da língua. “Espécie”, pois, para nós, já encontra-se carregada de inúmeros pressupostos, não menos estranhos ao original do que o termo escolástico de “forma”. Talvez convenha, por isso mesmo, acompanhar a fleuma da tradução de Ross, que, vertendo εἶδος usualmente por “form”, não hesita em vertê-lo, nos contextos apropriados (1030a12, 1038a5-7), por “species”, o mesmo acontecendo com Tricot (“forme” e “espèce”). Também no que concerne ao συμβεβηκός, ambos estes tradutores, igualmente, embora vertendo tal termo habitualmente por “accident”, vertem-no por “attribut” (“attribute”, no caso de Tricot), em contextos como 1003a25, cujo sentido geral justifica plenamente essa alternativa.

⁴⁴ Cf. *Metafísica*, Z-3, 1029a9-10, 26-30. Esse afastamento da noção de sujeito, no entanto, se inscreve no interesse restrito da perspectiva determinada assumida no livro Z; cf. nota 46, adiante.

⁴⁵ E também a mais difícil, cf. Z-3, 1029a26-33. Todo o livro Z, como veremos, tendo afastado a noção de sujeito como insuficiente para a caracterização completa da essência, concentrar-se-á na noção de quê-era-ser, à qual associa-se

inegável que, mesmo após todo o percurso de desenvolvimento de tal conceito, resta uma desconcertante ambigüidade entre a οὐσία como εἶδος que é αἴτιον τοῦ εἶναι e a οὐσία que é cada indivíduo, isto é, que é ὑποκείμενον do devir, ambigüidade que não passou despercebida aos melhores intérpretes, embora poucos tenham sido minimamente razoáveis ao tentar dirimi-la⁴⁶.

Uma vez que a plurivocidade do termo οὐσία traduz um problema originariamente filosófico, não nos restam muitas alternativas. Poderíamos optar por termos distintos para cada acepção, mas, procedendo assim, a maior clareza e precisão conquistada no discernimento de cada contexto particular ver-se-ia seriamente contrabalançada pela incapacidade de relacionar de modo imediato as diferentes linhas de problemas. Por outro lado, se nos decidirmos por um único termo, com certeza não encontraremos nenhum capaz de nos apresentar de maneira imediata a ambigüidade original como

intimamente a noção de εἶδος.

⁴⁶ E esta ambigüidade encontra-se no centro de uma das mais complexas aporias do pensamento aristotélico, a que se resume na incompatibilidade entre a caracterização da essência como ente plenamente realizado no particular, contra a separação da idéia platônica, e a caracterização da mesma como princípio formal de inteligibilidade dos entes. Objetivas formulações deste problema encontram-se em Rodier, “*Quelques remarques...*”, pg. 171, J.-M. Le Blond, “*Logique et méthode...*”, pg. 375, e H. Cherniss, “*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*”, vol. I, pg. 371-2. cremos, no entanto, que tal aporia está ausente do livro Z. Os que pensam aí encontrá-la fundam-se principalmente na noção de sujeito abordada no capítulo Z-3, como Le Blond, para quem a delimitação da forma como objeto de pesquisa, após a acusação da insuficiência da noção de sujeito para a completa caracterização da essência, se efetuará mediante uma interferência inadvertida entre esquemas distintos, na qual Le Blond vê, longe de distinções sutis, “les obscurités de la notion et le malaise du philosophe dans son usage” (op. cit., pg. 383). Le Blond, no entanto, apesar de sua longa familiaridade com o texto aristotélico, não parece ter apreendido sua natureza peculiar e persiste em exigir-lhe a minúcia e a linearidade argumentativa de um tratado contemporâneo, destinado ao anônimo público dos leitores universais... Ora, é claro que, compreendido o modo peculiar pelo qual Aristóteles argumenta num texto *de uso interno* no qual pode *economizar pragmaticamente* os termos médios de seu raciocínio, aquilo que se afigura “malaise” para Le Blond apresenta-se antes como tranquilidade em saltar rapidamente entre noções cujos liames intermediários encontram-se solidamente estabelecidos allures. Por outro lado, longe de haver obscuridade no manejo das noções de essência e sujeito em Z-3, há clara e deliberada restrição de horizonte para o estudo que se seguirá: afastando a noção de sujeito e isolando a de forma, Aristóteles abandona o ponto de vista da geração para adotar o do ser e das relações lógicas, como apontou devidamente Rodier (op. cit., pg. 170). E a noção de sujeito revela-se insuficiente justamente em vista desta perspectiva peculiar aqui adotada: por um lado, o sujeito, do ponto de vista das atribuições lógicas que interessam à ciência, é o εἶδος - e não vemos por que a associação entre esses termos causou tanto pasmo e surpresa em Le Blond (op. cit., pg. 376) -, mas, por outro lado, do ponto de vista do devir, o sujeito é o indivíduo concreto e, além dele, na geração absoluta, a própria materialidade em si mesma. Devido a essa ambigüidade, pois, a noção de sujeito é afastada já no início de Z, e a perspectiva de todo esse livro, por isso mesmo, concentra-se tão apenas na delimitação do conceito de essência como forma inteligível, deixando em suspenso o problema das relações entre tal forma e os entes individuais a que, allures, se concede primazia ontológica.

problema não apenas lingüístico, mas também e eminentemente filosófico. Por essas razões, pois, julgamos *de direito* fadada ao fracasso qualquer tentativa de transportar para as línguas modernas a “dimensão fenomenológica originária” do conceito de οὐσία.

Assim, munidos de tais precauções, efetuamos nossas escolhas em vista dos limites e objetivos precisos desta dissertação: por um lado, ao apresentar o texto aristotélico no corpo de nossa argumentação, traduzimos invariavelmente οὐσία por essência, pois julgamos tal termo o menos propício a induzir em equívocos e problemas estranhos ao contexto original. Por outro lado, no entanto, como a noção de *substância* se impôs não apenas na literatura especializada como também na tradição filosófica em seu todo, e como este trabalho não poderia furtar-se a uma mínima discussão com esses interlocutores, utilizamos às vezes o termo *substância*, ou por simples referência à interpretação tradicional, ou tendo em vista assentar um argumento polêmico em opiniões comumente aceitas. É inútil, pois - e convém insistir nisso uma vez mais -, procurar restituir, mediante um único termo, o sentido original do problema filosófico contido na οὐσία e, além do mais, acreditamos que, mais do que a qualquer tradução, é ao comentário e à interpretação que cabe elucidá-lo.

Capítulo 1:

Apresentação e justificativa do problema da essência (Z, 1-2)

O capítulo I do livro Z, preluindo a investigação a respeito da essência, começa por apresentar, em breves palavras, a primazia da mesma face aos demais entes, configurados nas restantes categorias. Antes de desenvolver o conceito de essência, Aristóteles estima justo expor as razões pelas quais o seu estudo, dentro do domínio universal de todos os entes, se reveste de tamanha importância. Em rápidas linhas, o texto relembra a teoria das múltiplas acepções do ente e estabelece a preponderância da essência sobre as demais categorias: aquela, pois, é primeira tanto sob o aspecto da definição e do conhecimento como sob o aspecto do tempo⁴⁷.

Embora não seja oportuno demorarmo-nos nos motivos pelos quais Aristóteles inicia seu texto com essas observações⁴⁸, convém notar que, já nessa sucinta caracterização da essência como ente primeiro, surgem alguns dos seus traços preponderantes. Em primeiro lugar, pois, na ordem do tempo, nenhum outro ente pode vir a ser antes dela, pela simples razão de que, não sendo capaz de

⁴⁷ Cf. 1028a25-27.

⁴⁸ Werner Jaeger considera essas linhas iniciais de Z como prova de que o conjunto Z-H-Θ constitui um grupo de tratados independentes, posteriormente inseridos no corpo da *Metafísica* com o intuito de ampliar seu horizonte rumo a uma teoria dos vários sentidos do ente: “If, on the other hand, Z was written independently of the other books of the *Metaphysics* as a discussion of substance we can at once understand why it would have to begin by briefly determining the relation of substance to the other possible meanings of ‘being’, using the table of categories as its starting-point.[...] When, during the latter rewriting, the book on substance and the account of potentiality were introduced into the places that they now occupy, this brought about an alteration in the whole structure of the *Metaphysics*; to put it more correctly, Aristotle introduced them with the intention of changing the structure in a definite fashion. The pattern of the new plan was the method followed in the discussion of substance (Z,H), etc.” (*Aristotle*, pg. 203). Como já foi notado por muitos outros, Jaeger corre o risco de tomar como provas concludentes aquilo que não passa de indicações plausíveis, sem esgotar previamente a possibilidade de unificar o conjunto dos textos aristotélicos a partir de uma unidade de pensamento implicitamente subjacente a presumidas diferenças. No caso que presentemente nos ocupa, notemos que as tentativas de inferir, a partir do exame comparativo de textos e de suas referências recíprocas, conclusões a respeito da data e da composição de livros são sobretudo temerárias, pois a escassez de documentos recomenda cautela. Não obstante, da perspectiva de Jaeger, resta a certeza de que o livro Z constitui um tratado completo em si, com um assunto e um horizonte específicos claramente delimitados.

subsistir por si, tampouco é capaz de ser sem encontrar-se em uma essência⁴⁹. Esta, portanto, afigura-se como pressuposto necessário a todo ente, como substrato sem o qual nenhum ente poderia vir à luz. Por isso mesmo, a definição de todo e qualquer ente jamais pode prescindir da noção de essência, de modo que esta última ver-se-á contida na definição de cada categoria⁵⁰, não como princípio suficiente de dedução analítica⁵¹, mas como condição necessária sem a qual esvaneceria a

⁴⁹ “οὐδὲν γὰρ αὐτῶν οὔτε καθ’ αὐτὸ κεφυκόζ οὔτε χωρίζεσθαι δυνατόν τῆς οὐσίας”, 1028a23-25.

⁵⁰ Cf. 1028a35-36. O sentido exato dessa passagem passou certamente despercebido a Rodier, que afirma que “toutes les catégories, en effect, se rapportent à une chose qui est précisément l’une d’entre elles, la substance, οὐσία. Toutes se retrouvent en elle ou y convergent comme ses parties, ses éléments, etc.” (“*Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de substance*”, pg. 167). Ora, a anterioridade da essência ou substância face às demais categorias não se traduz em termos de anterioridade do todo em relação às partes, pois, em primeiro lugar, as categorias acidentais podem ser partes integrantes, quando muito, apenas e exclusivamente da essência concebida como indivíduo concreto, o qual não é, porém, exclusiva e precisamente sua própria essência; e, em segundo lugar, é antes a essência ou substância que se *reencontra* nas definições, ao menos, de todas as outras categorias, como afirma o texto que aqui nos ocupa.

⁵¹ No que respeita tal assunto, devemos muito ao brilhante trabalho de P. Aubenque, “*Le problème de l’être chez Aristote*”, principalmente ao capítulo II da primeira parte, “*Être et langage*”, no qual ele mostra, com notável maestria e pleno domínio dos textos, que a teoria aristotélica das múltiplas significações do ser, contrapondo-se tanto à equivocidade absoluta da linguagem sofística como à univocidade tautológica do discurso de inspiração eleática, fundamenta-se basicamente na heterogeneidade radical entre a essência e as demais significações, as quais nem podem ser divididas a partir de um gênero primeiro, nem deduzidas de uma fonte comum, nem reduzidas umas às outras. Cf. op. cit., pgs. 190-198, principalmente pg. 193, e também nota 1 à pg. 197. Sobre a indedutibilidade das demais categorias a partir da substância, cf. também E. Berti, “*Le problème de la substantialité de l’être et de l’un dans la Métaphysique*”, pg. 105. Brentano, por sua vez, sustenta que as categorias, como diversas acepções do ente, são dedutíveis a partir de um princípio comum: as diferentes maneiras pelas quais se reportam à substância primeira, ou, mais precisamente, pelas quais nela existem, ou nela são. A partir desse ponto de vista, pois, haveria um “argumento dedutivo (πίστις διὰ συλλογισμοῦ)”, e não uma mera confirmação pela experiência, para o perfeito acabamento da tábua das categorias (“*On the several senses of being in Aristotle*”, pg. 96, §12, thesis XI). Sem pretender diminuir o mérito de muitas observações acertadas desse respeitável comentador, observemos que ele confunde, a nosso ver, a *dedutibilidade a priori*, tal como Kant a entendia em oposição à *indutibilidade empírica* (síntese *a posteriori*), com a *demonstrabilidade*, tal como Aristóteles a contrasta com a *evidência primeira dos axiomas*. Ora, as diversas maneiras de existência das determinações categoriais na substância apresentam-se como fato primeiro, irreduzível a alguma razão anterior, e, ainda que possamos entender o seu estabelecimento como algo semelhante a uma *dedução transcendental* das categorias *a priori*, jamais podemos confundir uma tal dedução com a demonstração aristotélica, a qual funciona segundo o parâmetro da análise de conceitos (como sustentam L. Robin, “*Sur la conception aristotélicienne de causalité*”, §2 e 3, pg. 423-6, e O. Porchat, “*A noção aristotélica de ciência*”, pg. 157-8). Não há, portanto, demonstrabilidade, isto é, πίστις διὰ συλλογισμοῦ, das “divisões do ente”, a não ser, quando muito, ἐλεγκτικῶς, como para o axioma da não-contradição (cf. 1006a11-26). No entanto, essa indemonstrabilidade não se confunde com incognoscibilidade, muito pelo contrário: ela é justamente a marca da evidência imediata e auto-suficiente dos primeiros princípios. É por ἀπαιδευσία (cf. 1006a5-11) dos “Analíticos” que Brentano busca uma πίστις διὰ συλλογισμοῦ para as categorias. É bem conhecida, por sua vez, a opinião de E. Benveniste a respeito das categorias de Aristóteles: “essa tábua dos predicados informa-nos, pois, antes de tudo, sobre a estrutura das classes de uma língua particular” (“*Categorias de pensamento e categorias de linguagem*”, in “*Problemas de lingüística geral*”, pg. 76), na medida em que o Estagirita,

inteligibilidade de qualquer outro ente.

No que respeita à primazia na ordem do conhecimento, poderia parecer que o argumento aristotélico apenas se repete, dizendo ser impossível conhecer qualquer ente sem antes conhecer a essência. Há notável diferença, entretanto, entre os dois níveis de prioridade: naquele, estava em foco a definição de cada uma das demais categorias, ao passo que, neste último, tem-se em vista a definição de qualquer ente determinado, que porventura se encontre em qualquer das categorias. Neste caso, a relação de prioridade entre a essência e as demais categorias desdobra-se em uma nova relação, interna a toda e qualquer categoria, entre aquilo que define o que é certo ente e aquilo que meramente indica-lhe um atributo secundário: “julgamos conhecer cada coisa mais quando conhecemos que é o

pensando “definir os atributos dos objetos, não apresenta senão seres lingüísticos” (idem, pg. 76). Benveniste, no entanto, parece se confrontar antes com certa tradição aristotélica que informa a cultura ocidental do que com os próprios textos de Aristóteles. Sua crítica severa, que tem procedência, dentro dos pressupostos por ele assumidos, funda-se na premissa de que “ao elaborar essa tábua das categorias, Aristóteles tinha em vista arrolar todos os predicados possíveis da proposição” (idem, pg. 76), ponto de vista semelhante ao de Kant, que, apresentando sua tábua deduzida transcendentemente *a priori*, lamenta o caráter episódico e incompleto da lista aristotélica.

Não é justo, porém, atribuir essa pretensão de exaustividade e completude à tábua aristotélica. Deixando de lado os detalhes da questão concernente à completude dessa tábua, dissecados na polêmica desenvolvida entre Aubenque (“*Le problème...*”) e J. Brunschwig (“*Dialectique et ontologie*”) em torno da mesma, observemos que, sob o pressuposto, ao menos, de que Aristóteles pretendia dar uma lista completa de conceitos, ambas as opiniões possíveis, a que atribui incompletude e a que atribui perfeição à tal tábua, correm o risco de deixar passar o ponto fundamental, relativo ao *interesse* e à *destinação* dessa apresentação dos diversos sentidos do ente. Sob essa perspectiva, a questão ganha novos contornos: com a noção de categorias diversas e irreduzíveis entre si, Aristóteles não pretende exaurir os predicados possíveis, ele antes tem em vista afirmar a heterogeneidade peculiar dessas diferentes acepções do ente, as quais, nem redutíveis a uma essência comum, nem completamente extrínsecas umas às outras, mantêm entre si uma relação de condicionamento recíproco que, no entanto, as conserva como distintas. Ora, é essa heterogeneidade das categorias como acepções do ente que garante, em última instância, a validade do axioma da não-contradição, e a fundamentação do mesmo, no livro Γ , passa privilegiadamente pela distinção entre *quiddidade* e *acidente*. O sentido disso é claro: a motivação última de Aristóteles ao aduzir uma lista de categorias consiste em *estabelecer* a multivocidade originária do ente - ignorada por seus predecessores -, pela qual se resguarda a possibilidade do discurso humano; e, para atingir tal objetivo, basta-lhe apresentar tão somente a distinção originária entre essência e acidente ou, quando muito, entre essência e três categorias principais, que são a quantidade, a qualidade e a relação. É por essa razão, cremos, que Aristóteles, ao apresentar as listas de categorias, varia não só seu número como também suas designações: pouco lhe importa uma classificação exaustiva, uma vez cumprido o objetivo inicial de apresentar a heterogeneidade peculiar às acepções do ente como fundamento que possibilita a articulação coerente do discurso humano. Não há, portanto, nenhuma razão que nos obrigue a ver no Estagirita um pretensioso equivocado que, querendo aduzir uma lista exaustiva dos predicados possíveis dos objetos em geral, aduziria inadvertidamente meras classes lingüísticas...

homem ou o fogo, do que quando conhecemos qual, quanto ou onde”⁵².

Assim, nessa breve exposição dos três níveis de primazia da essência, esta aparece ora como substrato último sem o qual tudo o mais se tornaria inconcebível⁵³, ora como resposta à pergunta por aquilo que caracteriza cada ente naquilo que ele é. Este último traço distintivo será retomado a partir do capítulo Z-4 e dominará o desenvolvimento do livro, enquanto que aquele primeiro, sob certo aspecto, concentrará as atenções do filósofo no capítulo Z-3.

Seja como for, tendo apresentado a preponderância da essência como ente primeiro tanto na ordem do tempo como na ordem do conhecimento e da definição⁵⁴, Aristóteles sente-se autorizado a interpretar toda a investigação de seus predecessores como uma investigação que, em última instância, se reduz ao problema da essência: “inclusive, o que há muito e também agora e sempre se investiga e constitui fonte de embaraço, quê é o ente, isto é qual é a essência”⁵⁵.

Como sabemos, P. Aubenque freqüentemente menciona tal frase como testemunho de que a ontologia aristotélica, por lidar com problemas cuja solução, *de direito impossível*, teria sido buscada desde os primeiros pensadores e continuaria a sê-lo indefinidamente, conservaria

⁵² 1028a35-28b1. Na verdade, aquilo a que adverte Aristóteles nesta passagem consiste no mesmo ponto que será largamente retomado em Z-4, 1030a17-b13, a saber, que o “quê é” pode ser universalmente aplicado a todas as categorias - embora o seja eminentemente apenas à essência - e que, nessas diversas aplicações, ele conserva face às perguntas secundárias, “qual é”, “de que tamanho”, etc., a mesma razão de prioridade que a essência exhibe face às demais categorias. Cf. também *Tópicos*, I, 9, 103b27-39. Na verdade, justamente por ser aplicável às demais categorias, o “quê é” - e, em certa medida, também o “quê-era-ser” -, mostra-se-á como determinação insuficiente ao discernimento da verdadeira natureza da essência. Retomaremos essa questão com maior detalhe, ao tratar da segunda parte do capítulo Z-4.

⁵³ Cf. 1028a22-29. Sob este aspecto de sujeito sem o qual os demais entes não poderiam ser, configura-se tanto a primazia χρόνος, como a primazia λόγος, que, neste contexto particular, concerne apenas a definibilidade de cada categoria: a definição das demais categorias, pois, deverá conter o enunciado do sujeito sem o qual não são concebíveis.

⁵⁴ Respectivamente, χρόνος, γνώσει, λόγος, cf. 1028a32-33.

⁵⁵ “Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστὶ τίς ἢ οὐσία”, 1028b2-4.

constitutivamente, em sua raiz, um caráter originariamente aporético⁵⁶. Jacques Brunschwig, por sua vez, notando que a interpretação de seu colega supõe na frase “τίς ἡ οὐσία” uma pergunta pela natureza essencial da essência, pondera que a mesma, na verdade, tem um horizonte eminentemente extensivo, devendo ser traduzida por algo como “quais são os entes que merecem o nome de essência?”⁵⁷

De fato, essa preocupação por assim dizer extensiva é manifesta não só em todo o capítulo seguinte, como também no parêntese que imediatamente sucede a frase em litígio⁵⁸, textos nos quais Aristóteles expõe a opinião de outros não no que concerne ao estatuto preciso da essência, mas sim no que respeita aos entes que cada qual entendeu respectivamente como essência. Essas passagens, evidentemente, não escaparam a Brunschwig, que as aduz como testemunhos à sua argumentação⁵⁹. No entanto, é de se notar que a decisão de uma pergunta extensiva dificilmente pode prescindir de uma prévia resolução do problema compreensivo, pois, caso contrário, não estando definido o que é “x”, seria impossível discernir com exatidão que “certo y é x”. Essa subordinação entre as duas questões, além do mais, é claramente articulada na própria seqüência do texto aristotélico que nos ocupa: após sua breve remissão às opiniões alheias sobre o problema, ele conclui o capítulo do seguinte modo: “pelo que, também a nós, primeiramente, sobretudo e, por assim dizer, exclusivamente, é

⁵⁶ E, com isso, longe de lamentar o pretense inacabamento de um presumido sistema, o comentador francês está a ressaltar entusiasmadamente uma concepção de filosofia como σκέψις permanente, antes como conjunto de perguntas que como acervo de respostas; cf. “*Le problème de l'être chez Aristote*”, pgs. 88-89, 189, nota 2, 250, e também “*Sur la conception aristotélicienne d'aporie*”, pg. 19.

⁵⁷ Em francês, “qu'est-ce que c'est qui est l'essence?”, difícil de traduzir em português, por não dispormos de pronomes equivalentes aos sintaticamente opostos “qui” e “que”. Cf. “*Dialectique et ontologie*”, pgs. 192-195.

⁵⁸ Cf. 1028b4-6.

⁵⁹ Cf. op. cit., pgs. 193-194.

a contemplar, a respeito de tal ente, o que ele é”⁶⁰. O mesmo raciocínio aparece ao final do capítulo seguinte, no qual, após deter-se com maior detalhe na enumeração das posições dos outros filósofos, o Estagirita conclui que “devemos investigar tais questões, tendo previamente caracterizado o que é a essência”⁶¹.

Na abertura do capítulo seguinte, que sucede imediatamente a frase acima citada, Aristóteles apresenta quatro acepções ou sentidos principais nos quais a palavra “essência” é tomada⁶². Não pode haver dúvida, aqui, de que essa multivocidade do termo está longe de ser uma multiplicidade meramente extensiva, pois, pelo contrário, ela exprime a homonímia originária da essência, cuja definição precisa constituirá, portanto, o objetivo único e preponderante do restante do livro. O percurso de Aristóteles consistirá, assim, em distinguir, dentre essas quatro acepções iniciais, qual é a mais justa e qual exprime com suficiência e maior nitidez a natureza da essência.

Isso estabelecido, podemos nos adentrar na análise do problema, não ainda, porém, sem antes notar brevemente que, ao lado dessa nítida caracterização da οὐσία como ente primeiro, esses dois capítulos iniciais de Z trazem-nos também já alguma fonte de embaraço: notadamente, ao associar a οὐσία ao τὸ καθ’ ἑκάστων (1028a27) e, um pouco antes, ao τί ἐστι e ao τόδε τι (1028a2-3). Tem-

⁶⁰ “διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστίν”. Z-1, 1028b6-7.

⁶¹ “περὶ δὴ τούτων... σκεπτέον, ὑποτυπωσαμένους πρῶτον τὴν οὐσίαν τί ἐστίν”, Z-2, 1028b27-32. Não é somente aqui que a questão pela natureza da essência aparece pela primeira vez, como afirma Brunschwig, ao qual talvez tenha passado despercebido o significado compreensivo do τί ἐστίν em 1028b7 (cf. nota anterior). Não obstante esse detalhe, Brunschwig assinala com perspicácia o papel subordinante dessa questão, a qual, fazendo recuar ao fundo a pergunta extensiva, dirigirá o desenvolvimento do livro Z, até esta última ser retomada, sob um novo ponto de vista, em Z-17. Cf. : “Cette question, qui commande l’enquête du chapitre 3 et qui aboutit à la distinction de quatre sens du mot ousia (1028b33-36), est une question préalable à celle qui fait le fond du livre Z et, par conséquent, distincte d’elle”, op. cit., pg. 194. A opinião de Brunschwig, quanto à relação entre as duas mencionadas questões na configuração da *démarche* do livro Z, é bastante pertinente, mas, não obstante, temos algumas dúvidas quanto à presumida retomada da questão extensiva em Z-17. Retornaremos a esse assunto oportunamente, cf. nota 496, na página 208.

⁶² Cf., Z-3, 1028b33-36.

se costumado interpretar o τóδε τι como equivalente de τὸ καθ' ἑκάστων⁶³, como se ambos designassem a essência individual apreensível aos sentidos e submetida ao devir: sendo justa tal interpretação, já aqui, então, apareceria nitidamente, na contraposição entre a quididade (τὸ τί ἐστι) e o indivíduo (τόδε τι), aquela que o próprio Aristóteles designa como uma das mais difíceis das aporias, a saber, a que envolve a relação recíproca entre o universal e o individual⁶⁴. Não há como negar a importância dessa problemática na configuração da filosofia aristotélica em seu conjunto. Não obstante, cremos que tal dificuldade, em sua articulação precisa, encontra-se ausente do livro Z: o horizonte deste último, pois, delimita-se estritamente pelo interesse em caracterizar a essência como forma pela qual o ente sensível adquire inteligibilidade ou definibilidade⁶⁵. E a noção de τóδε τι, pois,

⁶³ Há tempos, a compreensão do τóδε τι como indivíduo submetido ao devir e apreensível à sensibilidade parecia tão inquestionavelmente sólida, que, face à proposta de M. de Corte de entendê-lo como "l'être ontologiquement déterminé", J.-M. Le Blond pôde tecer o seguinte comentário epigramático: "... remarque qui nous semble un peu subtile et qui va contre l'ensemble des commentateurs" (*Logique et méthode chez Aristote*, pg. 375, nota 1). Sem averiguar o mérito da interpretação de M. de Corte, a qual, aliás, só conhecemos muitíssimo precariamente através de críticas e referências alheias, como a que acabamos de citar, convém notar que Le Blond, às sutilezas, prefere as autoridades. Mas, para seu desconsolo, nem estas encontram-se plenamente de acordo: se Ross, por um lado, tanto em seu comentário como em sua tradução, parece por vezes satisfeito com a tese abraçada com tanta tenacidade por Le Blond (cf. *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, pg. 159-160, pg. 165-166), e se Tomás de Aquino também parece associar intimamente o τóδε τι à substância primeira que jamais se diz de um sujeito (cf., *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, livro V, lectio X, 903: "...substantia dicitur id quod ultimo subicitur in propositionibus, ita quod de alio non praedicetur, sicut substantia prima. Et hoc est, quod est hoc aliquid"), por outro lado, basta consultar o *Index Aristotelicum* de H. Bonitz para se assegurar de que "τόδε [...] et plerumque τóδε τι ita usurpatur ut eundem fere ambitum notionis habeat et eandem varietatem atque οὐσίᾱ" (pg. 495). Ou seja, τóδε τι pode designar, a depender do contexto amplo no qual se insere, não só a essência individual, como também a pura forma, como tentaremos mostrar com maior detalhe a seguir, ao comentar os capítulos Z-3 e Z-4, como também o próprio Ross admite no comentário ao capítulo de Δ dedicado à essência ("It is more often the concrete unity of matter and form that is so described, but form is the element that gives individual character, and so the form is sometimes called τóδε τι", op. cit., vol. I, pg. 310), e como, para surpresa de Le Blond, vários outros intérpretes, felizmente sutis, têm sustentado, cf. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I, pgs. 351 (nota 261), 343, 371; J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, pgs. 387 (nota 49, que remete exatamente ao texto de Cherniss), 385-390; S. Mansion, *La première doctrine de la substance: la substance chez Aristote*, pgs. 361-2 [295-6], e também *Sur la composition ontologique des substances sensibles chez Aristote*, pg. 78 [312] (nota 12); J. Moreau, *L'être et l'essence chez Aristote*, 186 [16]; B. Dumoulin, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, pgs. 183 e 201.

⁶⁴ Cf. M-10, 1087a10-13.

⁶⁵ Cf. 1029a29-33. Cf. também, pg. 21, nota 46, e pg. 57-59.

tradicionalmente compreendida como indivíduo numericamente uno, vem designar, neste contexto preciso do livro Z, ou, ao menos, em seus principais passos argumentativos⁶⁶ - como também em Δ -8, 1017b25 -, justamente a determinação absoluta da forma, tomada tão apenas em si mesma, sem a adjunção de determinações ulteriores.

Veremos isso com o merecido detalhe.

⁶⁶ Cf. 1029a28; 1030a4-5; 1037b27; apresenta problemas, no entanto, o trecho 1037a2.

Capítulo 2:

Delimitação precisa do horizonte de investigação: a insuficiência da noção de sujeito e a primazia da noção de forma para a caracterização completa da essência(Z-3)

Após estabelecer brevemente a primazia da essência entre o conjunto dos entes e recolher em uma rápida exposição as respostas dadas por outros filósofos ao problema da mesma⁶⁷, o texto aristotélico prossegue introduzindo quatro sentidos principais em que a essência é dita: o quê-er-ser⁶⁸, o universal, o gênero e o sujeito⁶⁹. Entre estes, uma atenção privilegiada é inicialmente concedida ao sujeito, cujo exame passa a ocupar quase a integridade do capítulo.

Este, no entanto, pelo caráter aparentemente inusitado de seus passos argumentativos, nos quais efetuam-se aproximações e assimilações supostamente contrárias ao sentido comum de certos conceitos fundamentais do pensamento aristotélico, tem sido objeto de interpretações variadas e diametralmente opostas entre si. Aponta-se, no andamento do raciocínio aristotélico, um deslize inadvertido entre os significados lógico e físico da noção de sujeito⁷⁰, e causa espanto a vários

⁶⁷ Tarefa esta executada no capítulo Z-2, cujo estudo detalhado podemos omitir neste trabalho, interessado tão apenas no problema *compreensivo* da determinação do conceito de essência.

⁶⁸ τὸ τί ἦν εἶναι, que traduzimos o mais literalmente possível. Discutiremos a significação e a origem dessa curiosa fórmula mais adiante, ao comentarmos o capítulo Z-4, no qual ela é detidamente estudada por Aristóteles.

⁶⁹ Cf. 1028b33-36.

⁷⁰ Cf. J.-M. Le Blond, “*Logique et méthode...*”, pg. 378-383.

intérpretes a designação da forma como uma das acepções da mencionada noção⁷¹. No entanto, afigurou-se ainda mais inexplicável aos exegetas o argumento no qual a primazia da forma sobre o sujeito, para uma determinação completa do conceito de essência, encontra-se estabelecida mediante as noções de τóδε τι e χωριστόν, que, como marcas distintivas da essência, pareceriam pertencer antes à *substantia prima*, que é o individuo que jamais se diz de outro, do que à forma⁷².

A continuidade argumentativa deste capítulo, no entanto, afigura-se-nos nítida: Aristóteles delimita como centro de interesse, a ser estudado em vista de sua maior conveniência para a consecução do declarado objetivo de conquistar-se uma determinação precisa do conceito de essência, a noção de forma, tendo mostrado a primazia da mesma face à noção de sujeito por meio de um “deslize” absolutamente consciente e deliberado: longe de passar despercebido ao filósofo, ou de indicar-lhe o “malaise”⁷³ no manejo dos conceitos aqui envolvidos, tal “deslize” constitui-se como procedimento principal em virtude do qual Aristóteles mostra que a noção de sujeito não basta por si só para uma completa caracterização do conceito de essência: justamente porque, embora em sua acepção lógica possa coincidir com a determinação formal completa que parece caracterizar a essência, não obstante, em sua acepção física, ou numa acepção lingüística que não se restrinja às proposições universais que, unicamente, interessam à ciência, a noção de sujeito se afasta da característica de determinação que parece distinguir propriamente a essência.

Ao introduzir a lista das quatro acepções principais de essência, em 1028b33-36, Aristóteles

⁷¹ Cf. J.-M. Le Blond, “*Logique et méthode...*”, pg. 376, 382; D. Ross, “*Aristotle's Metaphysics*”, vol. II, pg. 164; R. Boehm, “*La Métaphysique d'Aristote*”, pg. 148-154 [42-47], que julgou tão inadmissível tal designação a ponto de rejeitá-la mediante uma tortuosa alternativa de leitura.

⁷² Cf. Tomás de Aquino, “*In...Metaphysicorum Expositio*”, livro VII, lectio II, 1293; e D. Ross, op. cit., vol. II, pg. 165.

⁷³ A expressão é de Le Blond, op. cit., pg. 381.

concedera certo especial relevo ao sujeito, destacando-o como a quarta dentre elas. E a razão dessa privilegiada atenção inicial patenteia-se logo nas frases subseqüentes: “o sujeito é aquilo do qual tudo o mais é dito, sem que ele mesmo, porém, seja dito de outro. Por isso, é a respeito dele que primeiramente deve-se distinguir, pois parece ser mais essência primeiramente o sujeito”⁷⁴.

Costuma-se ver, nessa rápida definição de sujeito oferecida por tal frase, referência explícita e inequívoca à chamada “substância primeira”, isto é, ao indivíduo numericamente uno, ao qual o texto das *Categorias* parece conceder, mediante a referida denominação, primazia lógica e ontológica sobre as chamadas “substâncias segundas”⁷⁵. E, sob tal perspectiva, a atenção inicial dispensada a tal noção explicar-se-ia pela sua função primordial de fundamento sem o qual nenhum discurso seria possível, pois todo e qualquer discurso, tal como Aristóteles o entende, declara algo de algo⁷⁶ e supõe, assim, um sujeito último para o qual possa convergir a atribuição dos diversos predicados.

Em face de tal interpretação, porém, surgem inúmeras dificuldades em se compreender o passo seguinte do raciocínio aristotélico: “e tal [sc. sujeito], de um modo a matéria é dita, de outro, a forma

⁷⁴ 1028b36-29a2. Alguns talvez se sentiriam tentados a entender *πρῶτον* como predicativo de *ὑποκείμενον*, como fazem Tricot (“*La Métaphysique*”, tome I, pg. 353) e Yebra (“*Metafísica*”, pg. 326). Tal leitura teria a conveniência de localizar já nessa expressão, antecipadamente, a noção de sujeito que, a partir do raciocínio iniciado em 1029a10, será afastada como insuficiente por revelar-se como absoluta indeterminação. No entanto, não cremos que seja este o andamento da presente argumentação aristotélica. A favor da leitura de *πρῶτον* em 1029a2 como advérbio, cf. B. Dumoulin, “*Analyse génétique de la Métaphysique...*”, pg. 199, o qual se reporta ao ensinamento oral de P. Aubenque.

Quanto à utilização do verbo *δοκεῖ*, convém entendê-lo na sua acepção precisa, pois ele não significa, neste contexto, uma aparência enganosa que ilude os sentidos, tampouco corresponde exatamente à opinião irrefletida dos que não têm ciência da coisa. Muito pelo contrário, ainda que possa assumir por vezes tais acepções, tal termo indica, em contextos como este, uma opinião refletida, emitida pela maioria dos homens (cf. Bonitz: “inde *δοκεῖ*, *δοκοῦντα* usurpatur de iis opinionibus, quae communi hominum consensu comprobantur”, *Index*, pg. 203) ou até mesmo pelos que estudam com afiço a questão: é por tal verbo, pois, que começam as passagens diaporemáticas nas quais Aristóteles recolhe as opiniões já emitidas sobre o assunto a ser estudado. Nesse sentido, esse *δοκεῖν* se associa ao parecer consensual que a *ἐμπειρία* coletiva recolhe a respeito de algo, e que constitui o ponto de partida para a investigação metódica (cf. as inteligentes considerações de Bourgey sobre a *ἐμπειρία* e a *ἱστορία* aristotélicas, em “*Observation et expérience chez Aristote*”, pg. 72-74).

⁷⁵ Cf. *Categorias*, 2a11-16.

⁷⁶ Cf. *De Interpretatione*, 17a25-26; 19b5.

o é, e, de um terceiro modo, o de ambas (...), de modo que, se a forma é anterior e mais ente do que a matéria, será anterior também ao composto de ambas, pela mesma razão⁷⁷.

Aristóteles parece introduzir, assim, uma tripartição no âmbito extensivo da noção de sujeito: esta, pois, poderia designar, em diferentes casos, tanto a matéria como a forma, e ainda o composto de ambas. Muitos comentadores se espantaram com a supostamente inusitada designação da forma como sujeito⁷⁸. As duas outras acepções não apresentam problema: a matéria é claramente caracterizada, na seqüência do texto, pela subjacência a todas as determinações categoriais pelas quais o ente se diz, e o composto de ambas, que não é outro senão o indivíduo numericamente uno, *substantia prima*, não apenas subjaz, de um ponto de vista físico, às modificações acidentais, como também, de um ponto de vista lingüístico, é o sujeito do qual tudo o mais é dito, como confirma o texto das *Categorias*⁷⁹. A forma, no entanto, caracterizada como *substantia secunda* nesse mesmo texto⁸⁰, seria sujeito, talvez, apenas em acepção atenuada, na medida em que as outras categorias, que não especificam a essência do sujeito, são dela predicadas⁸¹.

Dentro dessa perspectiva, porém, admitindo-se à forma uma acepção apenas atenuada de

⁷⁷ 1029a2-7.

⁷⁸ Cf. nossa nota 71, na página 32. R. Boehm, contrapondo-se radicalmente à interpretação tradicional que vê em 1029a2-7 uma tripartição das acepções do sujeito (cf. "*La Métaphysique d'Aristote - Le fondamental et l'essentiel*", pg. 42-47 [148-154]), propõe a ligação de τοιοῦτον à οὐσία (1029a1). Essa relação de maneira alguma nos parece "filologicamente difícil", como sugere B. Dumoulin ("*Analyse génétique de la 'Métaphysique'*", pg. 200) - pois a sintaxe grega facilmente admitiria um pronome neutro retomando um nome feminino -, mas os resultados que dela extrai Boehm encaminham-se em um rumo que dificilmente coaduna com o pensamento aristotélico. Mais adiante (cf. pg. 79-81), ao determo-nos no capítulo Z-4, discutiremos com algum detalhe a interpretação de Boehm, a qual, se pode assumir ares filosoficamente sedutores, pouco convence, no entanto, o intérprete interessado em captar a articulação interna da filosofia aristotélica.

⁷⁹ Cf. 2b4 sqq.

⁸⁰ Cf. 2a14-19.

⁸¹ Cf. *Metaf.*, Z-3, 1029a23; *Categorias*, 5, 2b17-20, 3a1-6.

sujeito lógico, não se compreenderia o subsequente raciocínio, pelo qual Aristóteles estabelece a primazia da forma sobre a matéria e o composto de ambas: pois, segundo o ponto de vista assim assumido, é antes o composto individual que parece deter a preponderância, como afirma explicitamente o texto das *Categorias*. Assim, em vista disso, alguns intérpretes vêem-se obrigados a asseverar que o raciocínio aristotélico, longe de avançar paulatinamente por razões imanentemente concatenadas, introduz *ex abrupto* uma nova perspectiva que interromperia o argumento até então esboçado: a primazia da forma, em 1029a5-7, seria estabelecida a partir de um ponto de vista externo à noção de sujeito.

Concedendo-se, no entanto, maior atenção não só ao capítulo Z-3 que presentemente nos ocupa, mas também ao texto das *Categorias*, as surpresas e presumidas interrupções do argumento aristotélico desaparecem em favor de sua límpida e objetiva continuidade. Atente-se, primeiramente, à definição de sujeito já por nós citada, “o de que tudo o mais é dito, sem que ele mesmo, no entanto, seja dito de outro”⁸². Sob caracterização *semelhante* - não, porém, *idêntica* -, as *Categorias* definem a *substantia prima* como “a que não se diz de sujeito algum, nem está em sujeito algum”⁸³, isto é, o indivíduo numericamente uno, substrato último de todas as modificações acidentais e de todas as predicções possíveis. Tal enunciado tornou-se clássico na tradição, como presumido testemunho da concepção especificamente aristotélica de οὐσία. No entanto, embora não tenhamos repertório suficiente para concordar de modo definitivo com a acusação de inautenticidade deste curioso

⁸² 1028b36-37.

⁸³ 2a12-13.

tratado⁸⁴, não podemos deixar de atestar nossa desconfiança quanto a uma classificação de predicados que, no horizonte de um estudo sobre *os elementos da proposição científica*, isola como sujeito privilegiado, ao qual se concede primazia lógica e ontológica, o indivíduo numericamente uno, que, em virtude da matéria de que se constitui, encontra-se justamente *excluído da esfera da ciência*⁸⁵.

Não bastasse essa flagrante inconseqüência, afigura-se problemático conceder preferência a essa caracterização da οὐσία presente nas *Categorias*: sob a rubrica “não ser dito de sujeito algum” (“μὴ λέγεσθαι καθ’ ὑποκειμένου τινος”), acomoda-se facilmente o indivíduo como acepção primeira de substância, mas tal articulação conceitual não mais mostra-se necessária sob a caracterização mais precisa do “não ser dito *de outro*” (“μὴ λέγεσθαι καθ’ ἄλλου”). Ora, esse

⁸⁴ A inautenticidade das *Categorias* foi defendida com engenhoso espírito crítico por Suzanne Mansion, que observa agudamente a maneira peculiar e, por assim dizer, filosoficamente pobre, com que o “autor” do referido tratado maneja as noções de μὴ καθ’ ὑποκειμένου e μὴ ἐν ὑποκειμένῳ (cf. “*La première doctrine de la substance...*”, pg. 366-9 [300-303]; e “*Le jugement d’existence...*”, pg. 232-3, nota 61, e pg. 351-4, nota 94 da 2ª edição). Não efetuamos uma leitura sistemática das *Categorias*, pela qual pudéssemos dissecar detalhadamente seus principais problemas conceituais; não obstante, do pouco que lemos, julgamos bastante acertadas as observações críticas feitas pela referida autora a respeito do conteúdo filosófico de tal obra, e acrescentamo-lhes mais esta: por que, de fato, dar prioridade ao indivíduo numa obra cujo horizonte seria o estudo dos elementos da *proposição científica*? Estas e outras inconsistências, de fato, conferem a tal tratado uma perspectiva peculiarmente distinta da que encontramos solidamente no conjunto das outras obras, e, acusando-o de inautenticidade, S. Mansion, ao mesmo tempo em que preserva o engenho de Aristóteles, resguarda-se contra o expediente da “evolução biográfica”, sugerido, neste caso específico, por I. Düring (“*Aristóteles*”, pg. 917-8), para quem o tratado das *Categorias* exibiria a formulação mais primitiva da doutrina ontológica de Aristóteles. Com isso, no entanto, a hipótese de um distanciamento progressivo do platonismo (defendida por Jaeger em seu “*Aristotle*”) torna-se insustentável, na medida em que tal obra confere primazia ontológica ao indivíduo. B. Dumoulin, por sua vez, tentando conciliar a opinião de Jaeger com a de Düring, propõe, para a trajetória da evolução aristotélica na doutrina da οὐσία, um esquema tese-antítese-síntese, dentro do qual as *Categorias*, juntamente com os capítulos M, 9-10 e K, 2-3 da *Metafísica*, apareceriam como momento de antítese radical à concepção platônica (“*Sur l’authenticité des Catégories d’Aristote*”, pg. 31, nota 1). Dumoulin tem o bom senso de admitir o valor meramente aproximativo de suas sugestões, e reconhece que as mesmas afiguram-se insuficientes para provar a autenticidade do referido tratado. O esquema evolutivo por ele proposto, no entanto, tem sério inconveniente: assumindo como síntese final a singularidade da forma (op. cit., pg. 28), Dumoulin insiste em conceber esta última como algo distinto da espécie, levando a sério as internamente inconsistentes caracterizações desses conceitos em Z-10. Estranho, além de tudo, pois não vemos de que outro modo o εἶδος poderia funcionar como síntese unificadora entre a afirmação da substancialidade do indivíduo, de um lado, e a substancialidade da quiddidade, de outro, se não fosse assumindo a própria matéria como elemento constituinte, como Aristóteles sugere em 1036b22-32. Mas, assim sendo, torna-se problemática a distinção entre forma e espécie. Mais adiante (cf. pg. 133-142), na análise dos capítulos centrais de Z, tentaremos mostrar a inteira inconsistência da determinação da essência como pura forma em Z-10.

⁸⁵ Cf. Z-15, 1039b27-40a2.

ἄλλου assume, em certos contextos, um sentido muito mais determinado que o mero τινος encontrado nas *Categorias*: ele designa um outro *essencialmente outro*, um termo heterogeneamente distinto do predicado que dele se diz. Mediante a frase ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεσθαι, Aristóteles caracterizará justamente, em 1030a4, a predicação heterogênea pela qual se atribui a uma essência, tal como “homem”, um predicado que lhe sobrevém extrinsecamente e que não lhe conserva nenhum laço necessário, tal como “branco”. No passo subsequente, a frase ὅσα λέγεται μὴ τῷ ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεσθαι (1030a10-11), assinalando exclusivamente as espécies de um gênero, servirá justamente para caracterizar a unidade constituída por elementos dentre os quais não há nem participação, nem afecção recíproca, nem sobreposição acidental, mas sim, muito pelo contrário, uma identidade essencial que só se diversifica pela medida de atualização das mesmas determinações⁸⁶. A espécie, portanto, constituída pelo gênero e pela diferença, não se diz “por um outro ser dito de um outro”, pois não há alteridade essencial entre seus componentes, e, por conseguinte, tampouco será “dita de um outro”, ao ser predicada dos indivíduos: pois, entre estes e a própria espécie, tampouco há alteridade essencial, na medida em que é a própria identidade que constitui o fundamento de uma tal predicação.

Nessa mesma perspectiva, também o texto dos *Tópicos* se vale de frase semelhante, περὶ ἑτέρου [λέγεσθαι], para caracterizar a predicação heterogênea na qual certa categoria acidental se vê atribuída à essência: “dizer-se de um outro” consiste em atribuir-se a um sujeito genericamente distinto, cuja essência apresenta-se irreduzivelmente distinta face ao predicado que lhe é assim

⁸⁶ Cf. H-6, 1045b17-19.

atribuído⁸⁷.

Nesse sentido, pois, a delimitação da “substância primeira”, nas *Categorias*, como aquilo que não se diz de sujeito algum, lança sérias suspeitas, senão quanto à autenticidade, pelo menos quanto à consistência doutrinária de tal obra. Se o objetivo desta consiste precisamente em estudar os elementos da proposição científica - a ser estudada em si mesma, por sua vez, no *De Interpretatione* e, em suas relações recíprocas, nos *Analíticos* -, fica-se sem saber por que se outorga primazia a um sujeito último que, justamente por não mais ser dito de sujeito algum, adentra-se numa esfera de contingência e indeterminação inapreensível ao discurso da ciência. Em vista de uma classificação dos sujeitos e predicados envolvidos na proposição científica, pois, a definição oferecida pelo capítulo Z-3 da *Metafísica* afigura-se muito mais fértil e proveitosa: o sujeito primeiro, pois, é o que não se diz de um outro heterogeneamente distinto de si mesmo, o que, embora possa convir dialeticamente a qualquer categoria, como veremos ao analisar o capítulo Z-4, convém estrita e absolutamente apenas

⁸⁷ Cf. *Tópicos*, I, 9, 103b37. Ao determo-nos na caracterização “dialética” do quê-era-ser, desenvolvida no capítulo Z-4, voltaremos a falar dessa distinção entre predicação homogênea e predicação heterogênea. É verdade que a terminologia de que Aristóteles se utiliza para caracterizar a noção de sujeito está longe de apresentar estrita univocidade: no capítulo Δ-8, pois, dedicado à essência, encontramos indistintamente tanto “οὐ καθ’ ὑποκειμένου λέγεται” (1017b13-14) como “μηκέτι κατ’ ἄλλου λέγεται” (1017b24), e em ambos os casos visa-se assinalar, ao que parece, justamente as substâncias sensíveis individuais, ο ὑποκείμενον ἔσχατον do devir. Mesmo assim, no entanto, nosso argumento não se encontra prejudicado: longe de pretender afixar à frase “κατ’ ἄλλου λέγεται” (ou equivalentes) o significado exclusivo de predicação heterogênea, queremos mostrar, conforme ao aviso metodológico de J. Brunschwig (por nós citado na nota 116, adiante, na pg. 53), que tal frase, no contexto preciso da argumentação que caracteriza o quê-era-ser em função do τόδε τι (1030a2-3 sqq.), designa necessária e exclusivamente a predicação na qual se atribui ao sujeito um outro que lhe é heterogeneamente distinto. Sob essa perspectiva, a negativa correlata, “μη κατ’ ἄλλου λέγεται”, pode tranquilamente apresentar-se como designação geral dos predicados homogêneos que dizem algo da quiddidade do sujeito, entre os quais constitui classe privilegiada “ὅσα λέγεται μη τῷ ἄλλο κατ’ ἄλλου λέγεσθαι” (1030a10-11), isto é, as espécies de um gênero, que fornecem a determinação formal completa. Não obstante, a utilização indistinta dessa frase “μη κατ’ ἄλλου” em 1017b24 como equivalente de “μη καθ’ ὑποκειμένου” (1017b 13-14) nos adverte para a sua pouca precisão. Ora, isto está de acordo com o nosso argumento: queremos mostrar que a noção de sujeito, tal como formulada em 1028b36-37, pode coincidir com a noção de εἶδος e de τὸ τί ἦν εἶναι, mas que, em vista justamente do caráter ambíguo e impreciso de sua formulação, principalmente sob a rubrica apresentada em 1029a8-9, pode conduzir à direção oposta, a da absoluta indeterminidade da *materia-prima*. Devido a essa ambigüidade, pois, a noção de sujeito deve ser abandonada como insuficiente para uma caracterização completa do conceito de essência.

à essência⁸⁸, isto é, à determinação formal pela qual se completa cada essência, o εἶδος. Sob tal perspectiva, portanto, não causa nenhum espanto que, pouco depois de apresentar a referida definição de sujeito, Aristóteles discrimine a forma como uma de suas acepções, e até mesmo conceda-lhe primazia, no horizonte preciso sob o qual se delinea sua argumentação, face às duas acepções restantes.

Observe-se, além do mais, que a designação do εἶδος como acepção de sujeito, objeto de pasmo para muitos intérpretes, depreende-se claramente do próprio texto das *Categorias*, no qual lemos que “assim como as substâncias primeiras se têm para os restantes entes, do mesmo modo a espécie se tem para o gênero: pois a espécie subjaz ao gênero: pois os gêneros se predicam das espécies”⁸⁹. Poder-se-ia objetar que, neste contexto, εἶδος se refere tão somente a “espécie”, ao passo que, no capítulo Z-3, designaria estritamente a “forma” - o que seria confirmado pela utilização indistinta de μορφή, em 1029a3, e εἶδος, em 1029a6 -, de modo que a subjacência desta última permaneceria ainda incompreensível. A isto, respondemos que a demarcação rígida entre as acepções de espécie, limitada ao âmbito das relações lógicas, e forma, circunscrita à esfera das relações ontológicas, embora possa ter algum interesse didático, não encontra respaldo no texto aristotélico: mostraremos mais adiante (pg. 114-117), ao tratar dos capítulos nos quais Aristóteles se debate com a delimitação do estatuto preciso da relação entre forma e matéria na constituição da essência sensível, que as tentativas de distinguir entre a pura forma e a espécie, composto universal no qual encontrar-se-ia contida também

⁸⁸ Convém estritamente apenas à essência justamente porque a predicação homogênea pela qual se atribui a qualquer uma das outras categorias, tomada em si mesma e abstraída de sua relação de inerência a um sujeito determinado, sua própria quiddidade (τὸ τί ἐστὶ) ou um elemento de sua quiddidade, embora seja uma proposição válida, pressupõe, como condição necessária à sua validade, sem a qual tornar-se-ia um λόγος ὀνοματώδης semelhante à definição do bode-cervo (cf. *An. Post.*, II, 93b31, 92b5-8), a predicação heterogênea pela qual essa mesma categoria é atribuída ao sujeito no qual, unicamente, pode existir, isto é, pela qual se afirma que ela é (ὅτι ἐστὶ).

⁸⁹ 2b17-20.

a matéria universalmente tomada, fundam-se, em última instância, em argumentos cuja inconsistência interna é patente, à luz das mais sólidas teses da metafísica aristotélica. Até lá, no entanto, somos obrigados a *postular*, para melhor fluência do presente argumento, a inteira identidade entre os conceitos de forma e espécie, dentre os quais, ao menos no horizonte do presente texto de Z, poder-se-ia, no máximo, apontar uma sutil nuance de aspecto, mas jamais uma rígida distinção.

É de se notar, pois, que, além dessa presumidamente esquisita designação da forma como acepção de sujeito, também a primazia da mesma face às restantes acepções afigura-se natural e necessária na perspectiva que estamos a propor. Aristóteles havia posto, como definição de sujeito, aquilo que não se diz de outro e, logo em seguida, distinguira, de tal conceito, três acepções: a matéria, a forma e o composto de ambas. Ora, dentre elas, este último afigura-se sujeito como “aquilo que não se diz de sujeito algum” - como diz o texto das *Categorias* -, e como substrato último das afecções accidentais. Enquanto tal, ele é o sujeito positivamente apreensível pelos sentidos como suporte das modificações efetuadas pelo devir, mas, justamente enquanto tal, sob essa plena evidência imediata, ele oferece certa *indeterminidade contingente* que o afasta do domínio próprio ao discurso científico: tanto do ponto de vista físico, como do ponto de vista lógico, tal sujeito afigura-se inadequado à característica preponderante a ser assinalada à essência, a saber, a plena *determinação* formal, que permanece a mesma sob o devir e permite ao ente ser definido.

A subjacência da matéria, por sua vez, tanto do ponto de vista físico como lógico, conduz, tomando-se rigorosamente seu conceito, a uma pura indeterminidade, à qual não pode ser atribuída nenhuma determinação categorial e que, por isso mesmo, apresenta-se inapta à função de sujeito lógico numa proposição científica. Aristóteles desenvolverá com algum detalhe esse aspecto de seu argumento, e a ele retornaremos oportunamente.

Enfim resta a forma: esta, pois, jamais se afigura como substrato *sensível* das modificações acidentais; não obstante, ou melhor, *por isso mesmo*, como identidade essencial que permanece inalterada sob o devir dos acidentes, apresenta-se como substrato *inteligível*, que assegura a definibilidade dos entes sensíveis e que, não envolvendo constitutivamente nenhuma predicação heterogênea, constitui o sujeito primordial ao qual podem ser atribuídas cientificamente suas determinações universais e necessárias⁹⁰.

Esta conclusão será implicitamente aduzida pelo próprio Aristóteles, mais adiante, por intermédio dos conceitos de τὸδε τι e χωριστόν, fontes de tradicionais e sedimentadas incompreensões, e a isto teremos ocasião de retornar mais detalhadamente. Por ora, notemos que, sob a perspectiva que estamos a propor, a inferência aduzida em 1029a5-7 de maneira alguma afigura-se surpreendentemente abrupta e desprovida de nexos com o que antecede, pois, muito pelo contrário, *no interesse de delimitar a forma como acepção primeira sob a qual a οὐσία deverá ser investigada*, a afirmação de sua primazia sobre a matéria e o composto apresenta-se como necessária.

Antes, porém, de prosseguir no exame do texto, observe-se que também a partir das razões que ordenam essa atenção inicial à noção de sujeito justifica-se plenamente a preponderância da forma. Embora o presente texto aristotélico não faça menção deste ponto, o leitor da *Metafísica* e dos

⁹⁰ Também sob o ponto de vista da noção de ὑποκείμενον γένος, desenvolvida nos *Analíticos Posteriores* (75a42, 76a12), afigura-se natural e necessária a primazia do εἶδος dentre as acepções da noção de sujeito. Como sabemos, o gênero-sujeito da ciência demonstrativa - a despeito do escândalo que isto possa ocasionar aos que esperam de Aristóteles a univocidade terminológica de nossos manuais -, consiste numa essência especificamente completa, num εἶδος, cuja quantidade, expressa na definição primeira e imediata, apresenta-se como princípio próprio que permitirá a demonstração analítica de todas as determinações que lhe cabem necessariamente por si (cf. Porchat, "A noção aristotélica de ciência", pg. 157-8, L. Bourgey, "Observation et expérience chez Aristote", pg. 106). Enquanto tal, pois, esse εἶδος configura-se, do ponto de vista da proposição científica, como sujeito primeiro ao qual se atribuem diversos predicados universais e necessários, e, sob este aspecto, Rodier tem plena razão ao observar que as duas noções principais pelas quais se caracteriza a essência aristotélica, a saber, a forma e o sujeito, acabam por coincidir com a idéia de maior determinação e concretude ("Quelques remarques...", pg. 170-1). Deixando de lado o modo pelo qual Rodier inscreve Deus e os indivíduos sensíveis nessa hierarquia de determinações, devemos notar que, *no âmbito restrito das proposições científicas*, o mais sujeito é, também, o mais determinado e coincide assim, com o εἶδος; cf. nossa nota 41, na pg. 18.

primeiros livros da *Física* tem plena consciência de que a noção de um sujeito que permanece essencialmente inalterado sob as modificações acidentais constitui o fundamento central pelo qual Aristóteles vangloria-se de ter garantido, contra as soluções insatisfatórias de seus antecessores, a inteligibilidade do devir e a validade do mais firme dos axiomas, o da não-contradição. Princípio necessário sem o qual a articulação do discurso humano afigura-se impossível⁹¹, o sujeito, nesta sua

⁹¹ A distinção entre sentidos irreduzivelmente distintos do ente, que se enraizariam, em última instância, na heterogeneidade originária entre o sujeito essencial e as determinações suscetíveis ao devir, constitui o procedimento central a partir do qual, refutando as concepções de seus antecessores a respeito do problema do ente, Aristóteles ao mesmo tempo fundamenta a validade incondicional do axioma da não-contradição e constrói sua própria ontologia, cuja especificidade residiria na intuição de que o ente não constitui nem uma multiplicidade dispersa desprovida de qualquer centro de convergência, como sustentariam os sofistas, nem uma unidade genérica cuja diversificação se reduziria a meras especificações de uma mesma essência, como sustentariam os de inspiração eleática. É isto que P. Aubenque demonstra brilhantemente no cap. II da 1ª parte de seu livro, “Être et langage” (cf. “*Le problème...*”, pg. 95-250). B. Cassin, por sua vez, em seu magnífico estudo sobre o livro Γ da “*Metafísica*”, “*La décision du sens - Parle, si tu es un homme*”, envereda-se por um caminho um pouco diferente. Tentando mostrar que a refutação dos adversários que se negam a admitir o axioma da não-contradição fundamenta-se, em última instância, em uma concepção peculiar sobre a natureza da significação transcendentemente constitutiva do discurso humano, a autora acaba por afastar para o segundo plano a distinção dos sentidos originariamente irreduzíveis do ente: “...loin que les notions de substance et d'accident préexistent à celle de signification, [...], on assiste plutôt ici à une production de la substance à partir de la signification; c'est l'unicité du sens qui détermine la non-contradiction de l'essence, et, subsidiairement, la différence entre essence et accident” (op. cit., pg. 38, grifos nossos). - Este papel meramente secundário exercido pela distinção entre essência e acidente na fundamentação do axioma da não-contradição, segundo nossa autora, explicar-se-ia por uma concepção do discurso humano na qual o significado seria um engendramento interno do ato de dizer, segundo o qual a significação constituir-se-ia na mera relação recíproca entre os termos convencionados, independentemente da transitividade fenomenológica que reporta o nome à coisa. Com isso, Aristóteles se reaproximaria da concepção sofística que ele mesmo, de algum modo, se esforçava por afastar: “Loin donc de mettre en oeuvre, [...], la distinction entre catégories, puissance et acte, substance et accident, il choisit cette fois, au contraire, d'adopter sans la moindre hésitation le rigorisme ultra-parménéidéen de la position sophistique” (op. cit., pg. 29). - Por mais sedutora e interessante que seja tal proposta interpretativa, não conseguimos aceitá-la, pois concebemos que a distinção entre essência e acidente, como ruptura originária e irreduzível na multiplicidade de acepções do ente, é constitutivamente simultânea à univocidade de significação. Para comprovar a possibilidade de significação sem relação ontológica à coisa, Cassin funda-se, dentre outros pontos, na passagem 1006a32-34, “εἰ τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ἢ τι ἄνθρωπος, τοῦτ' ἐστὶ τὸ ἄνθρώπων εἶναι”. Por ela assim traduzida: “si c'est cela (animal bipède) un homme, alors si quelque chose est un homme, c'est cela (animal bipède) qu'est d'être pour un homme” (op. cit., pg. 34). A partir disso, ela conclui: “c'est <si (seulement si) quelque chose est effectivement un homme> qu'alors le sens du mot et l'essence de la chose peuvent se confondre. Le cas du bouc-cerf est tout simplement celui où cette condition n'est pas remplie” (op. cit., pg. 37). - Ora, na interpretação precisa da mencionada passagem, Cassin supõe que o segundo τοῦτο, da linha 33, retoma o primeiro, da linha 32, o qual, evidentemente, retoma, por sua vez, ζῷον δίπουν da linha 32. No entanto, a referência desses pronomes não se nos afigura assim: julgamos que o segundo τοῦτο (l. 33), retoma τι (l. 33) e nada deve ao primeiro (l. 32), o qual, aliás, é predicativo, e não sujeito da frase. Constitui-se, desta maneira, um perfeito silogismo destinado a mostrar que, se algo existe sob certa denominação, este algo terá a essência objetiva designada por tal denominação:

“Se homem é isto”, a saber, animal bípede, que é o ser-para-homem;

“Se algo for homem”,

“Então, este algo será o ser-para-homem”, isto é, será animal bípede.

Ou seja: longe de querer mostrar que a relação intrínseca entre sentido e essência dependa da eventual existência de algo sob

eminente função, revela-se mais uma vez, no entanto, coincidente à forma: pois não é enquanto indivíduo que ele permanece idêntico a si mesmo, mas sim enquanto determinação formal específica que, imanente nos diversos indivíduos, subjaz, por assim dizer, às alterações padecidas pelos mesmos. Enquanto *substantia prima*, pois, o sujeito, em virtude da matéria que lhe confere unidade numérica, apresenta-se capaz de vir a ser outro e, efetivamente, revela-se repleto de determinações acidentais suscetíveis à mudança. É em sua unidade numérica que o sujeito revela-se receptáculo dos contrários, mas, por isso mesmo, é somente em sua natureza específica, enquanto forma, que ele conserva-se idêntico a si mesmo e garante a validade do axioma da não-contradição.

Feitas essas observações, voltemos à seqüência do texto e notemos que, tendo já delimitado a forma como acepção principal de sujeito, Aristóteles, ao invés de prosseguir no exame da mesma, aventura-se a esboçar uma conclusão cuja enunciação imprecisa patenteará a necessidade de esclarecer de maneira mais detida a preponderância da forma: “assim, está dito, de maneira geral, pois,

o nome em questão, Aristóteles quer antes mostrar que a significação dos nomes tem imediata e constitutivamente uma dimensão ontológica, pois, justamente, receber tal denominação equivale a possuir efetivamente a essência objetiva por ela designada: se algo recebe o nome de *homem*, é porque possui realmente o *ser-para-homem*, é porque consiste efetivamente em um animal bípede. - Nessa perspectiva, jamais diríamos que a substância “é produzida” a partir da univocidade originária da significação, e que a distinção entre essência e acidente ocupa um lugar meramente derivado na fundamentação do axioma da não-contradição, cujo princípio primeiro residiria nessa transcendental univocidade de significação, aquém de qualquer transitividade ontológica à coisa. Entretanto, jamais diríamos também que é antes a substância que é anterior e fundamento inicial da significação. Diremos antes que, ao insistir em colocar essa relação em termos de anterioridade ou posterioridade, veremos-nos tolhidos por alternativas indecidíveis: parece-nos, antes e sobretudo, haver uma *constituição simultânea e imanentemente recíproca entre a univocidade de significação e a distinção entre quiddidade e acidente*, entre *ὄπερ ἐστὶν* e *ὄπερ συμβέβηκε*. - À vista disso, Aubenque parece-nos ter razão ao salientar que “c'est donc moins dans la considération exclusive de l'essence que dans la distinction de l'essence et des accidents qu' Aristote verra le remède aux arguments des sophistes” (op. cit., pg. 137).

Tem pouco ou nenhum fundamento, por sua vez, a interpretação de I. Düring, o qual, vendo como procedimento principal na fundamentação do axioma da não-contradição o mero apelo ao senso comum (“*Aristóteles*”, pg. 932-944) e atribuindo ao *ἐν σημαίνειν* de Γ-4 um sentido existencial, aplicável apenas às essências e não aos acidentes (idem, pg. 930), ignora completamente a articulação intrínseca entre a validade do axioma e a distinção entre essência e acidente como acepções heterogêneas do ente, e se esquece de que a univocidade semântica que acompanha o *τί ἐστι* e o *τί ἦν εἶναι* são aplicadas universalmente a todas as categorias, segundo a perspectiva dialética que põe em suspenso a dimensão semântico-ontológica dos termos (cf. Z-4, 1030a17-b3; *Tópicos*, I, 9, 103b27-39). Com isso, não surpreende que Düring separe, como *momentos distintos na evolução* da doutrina da essência, a teoria das categorias e a teoria do ente enquanto ente exposta em Γ (idem, pg. 917-918): entre ambas, no entanto, não vemos nenhuma diferença interna, apenas, talvez, diversidade de detalhes na exposição e na perspectiva, plenamente compreensível, por sua vez, a partir dos contextos nos quais se inscrevem.

o que porventura é a essência: a saber, aquilo que não se diz de sujeito, mas aquilo de que os demais se dizem; mas é necessário defini-la não apenas assim: pois assim não é suficiente: pois isto mesmo [sc. esta definição oferecida] é desprovido de clareza, e, ainda, a matéria torna-se essência”⁹².

O argumento aristotélico prossegue mostrando que, sob o regime da noção de sujeito, tomar-se-á essência a pura virtualidade material, situada aquém de qualquer determinação categorial. É fácil entender que o termo que intermedia tal raciocínio consiste na premissa de que será mais essência aquilo que for mais sujeito, isto é, aquilo que subjazer a mais e mais determinações. Disto resulta a absurda conseqüência de que será essência, primeiramente, aquilo que se apresenta, no maior grau possível, desprovido de determinações.

Essa passagem tem sido freqüentemente mal compreendida. Com essa progressiva redução do sujeito a uma matéria despida de qualquer determinação, Aristóteles está longe de pretender fornecer o conceito preciso de matéria, como muitas vezes se presumiu⁹³. Muito pelo contrário: o interesse do Estagirita consiste em mostrar, mediante uma *reductio ad absurdum*, a insuficiência da caracterização da essência pela noção de sujeito. A definição desta última, pois, revela-se desprovida de clareza (ἄδηλον) e abre caminho para a absurda concepção da pura indeterminidade material como essência (1029a10). E, no intuito justamente de mostrar essa insuficiência da referida noção de sujeito para uma completa caracterização da essência, Aristóteles, agora, formula sua definição justamente sob a rubrica imprecisa apresentada nas *Categorias*: a essência, como sujeito, é “aquilo que

⁹² 1029a7-10. Este αὐτὸ τοῦτο ἄδηλον, pois, não se reporta a ὑποκείμενον, como poder-se-ia pensar, por influência da pura indeterminidade que será logo mais atribuída à matéria primeira: muito pelo contrário, ele retoma a definição de essência como sujeito, dada na frase 1029a7-9.

⁹³ Veja-se o *tom*, o *acento* das traduções consagradas: “By matter I mean that which in itself is not any particular thing nor of any quantity nor otherwise determined” (Ross, “Aristotle’s *Metaphysics*”, vol. II, pg. 164); “J’apelle matière ce qui n’est pas en soi, ni existence déterminée, etc.” (Tricot, op. cit., tomo I, pg. 354), grifos nossos.

não se diz de sujeito, mas aquilo de que os demais dão ditos”⁹⁴. Sob tal definição, no entanto, a essência primeira afigura-se como indivíduo numericamente uno -como aponta coerentemente o texto das *Categorias* -, e, rigorosamente falando, como pura matéria indeterminada. Aristóteles, pois, quer chegar ao seguinte: a noção de sujeito, se for apresentada em radical contraposição ao dizer-se de um outro heterogeneamente distinto, coincide com a determinação formal completa pela qual a essência será caracterizada, mas, havendo certas imprecisões em sua formulação, ela pode conduzir à direção oposta, a da contingente indeterminidade do indivíduo e à absoluta indeterminidade da *materia prima*.

Nessa perspectiva, é completa e inteiramente inadmissível a interpretação proposta por Le Blond para este capítulo do livro Z, no qual vê *inadvertida* interferência entre esquemas gramaticais e esquemas artificialistas-biológicos na determinação dos conceitos de essência e sujeito. A opinião de Le Blond só seria plausível sob a expectativa de que, ao longo de toda a argumentação do capítulo Z-3, nenhum outro objetivo movera Aristóteles senão fornecer *definições* para a essência concebida como sujeito. O espírito de nossa aproximação ao texto aristotélico, no entanto, é bem outro: longe de nele procurar definições por toda parte, longe de exigir dele a univocidade terminológica a que nos habituaram séculos de sistematização da tradição filosófica, buscamos apreendê-lo como uma articulação viva, na qual se procura diaporematicamente delimitar a esfera e o significado preciso de certos problemas. Não vemos em cada “λέγω δὲ” uma presumida definição universal, desprovida de relações com o interesse argumentativo do contexto em que se inscreve. Muito pelo contrário: entendemos o texto aristotélico, ou ao menos o texto do livro Z, como um percurso realmente *investigativo*, no qual certas configurações conceituais são escrutinadas mediante argumentos que, longe de apresentarem a linearidade que se esperaria de uma exposição escolar, exibem o *acento* vivaz

⁹⁴ Cf. 1029a8-9.

do pesquisador em efetiva atividade, e manejam *livrement*e o vocabulário de acordo com os *interesses particulares de cada contexto* no qual aparecem.

No trecho que nos ocupa particularmente, não vemos nenhuma interferência *inadvertida* entre esquemas que manifestariam a presumida “oscilação perpétua” do espírito aristotélico entre duas tendências contrárias, a do platônico e a do asclepiada⁹⁵, nem vemos uma *sucessiva caracterização* da noção de sujeito mediante esquemas contraditórios que traduziriam o “malaise”⁹⁶ de Aristóteles no manejo de tal conceito. Muito pelo contrário: vemos claramente delineado um percurso argumentativo que, embora conciso e parcimonioso em suas transições, cumpre plenamente seu objetivo: visando, pois, isolar a forma como acepção primeira sob a qual a essência deverá ser examinada ao longo do livro Z, Aristóteles, tendo introduzido o conceito de *ὑποκείμενον* - cuja primazia inicial, aliás, apresenta-se plenamente justificada aos que compreenderam a maneira especificamente aristotélica de fundamentar a inteligibilidade do devir e de garantir o axioma da não-contradição -, aduz, primeiramente, como acepção privilegiada do mesmo, a noção de forma, mas, em seguida, em vista de certas imprecisões na formulação do referido conceito, aponta-lhe a insuficiência, para o objetivo em questão, mediante uma *advertida e deliberada reductio ad absurdum* pela qual se mostra que, sob o regime do mesmo, a essência seria conduzida, em última instância, à pura virtualidade material, absolutamente indeterminada⁹⁷.

⁹⁵ Cf. J. -M. Le Blond, “*Logique et méthode...*”, pg. 378-382.

⁹⁶ A expressão é de Le Blond, cf. op. cit., pg. 381.

⁹⁷ Tem certa pertinência, portanto, a observação de Rodier, o qual, interessado em associar o sujeito à determinação formal profícua em predicados cientificamente válidos, assevera que “donner à la matière le nom de sujet, c’est donc seulement se placer au point de vue de la génération et quitter celui de l’être même et de la logique” (“*Quelques remarques...*”, pg. 170). Le Blond, após citar justamente este texto de Rodier, duvida que o “espírito extremamente objetivo”(sic) de Aristóteles tenha sido capaz de semelhante reflexão sobre o papel exercido por diferentes pontos de vista e esquemas na delimitação dos conceitos (op. cit., pg. 379). Pensamos que Aristóteles tinha um pouco mais de inteligência

Ora, esta indeterminidade absoluta da *materia prima*⁹⁸ mostra-se incompatível com duas marcas que parecem distinguir primordialmente a essência, a saber, o *τόδε τι* e o *χωριστόν*, com os quais, a despeito dos equívocos da interpretação tradicional, se assinala o caráter de determinação e completa distinção pelo qual se define a essência: “aos que especulam a partir desses pressupostos, portanto, decorre ser essência a matéria; mas isto é impossível: pois parece pertencer à essência sobretudo o *um isto* e o *separado*, pelo que a forma e o composto de ambas pareceriam ser mais essência do que a matéria”⁹⁹.

A meta final de toda essa passagem consiste, pois, em assinalar a insuficiência da noção de sujeito para uma completa caracterização da essência, a partir da incompatibilidade entre aquilo que, dentro de tal perspectiva, pareceria eminentemente ser essência e certas notas que, a partir de outros pressupostos, têm-se como características certas da mesma. Assim, por ser desprovida de clareza no discernimento da natureza exata da essência, a noção de sujeito leva a incompatibilizá-la com aspectos que podemos referir-lhe o mais firmemente possível, o *τόδε τι* e o *χωριστόν*.

Em que consistem, no entanto, essas duas noções? Entendendo-as como “existência separada” e “individualidade”, Ross aponta implicitamente para uma suposta inconsistência do argumento aristotélico: “In what sense are separate existence and individuality more characteristic of form than of matter (that they are more characteristic of the concrete individual than of matter is intelligible

do que Le Blond admite conceder-lhe: longe de *contaminar inadvertidamente* um conceito em diversos esquemas contraditórios, Aristóteles desliza *conscientemente* do ponto de vista lógico-científico para um ponto de vista empírico-lingüístico justamente para *provar* a insuficiência da noção de sujeito para a completa caracterização da essência, e este, pois, era seu objetivo deliberado, e não, como supõe Le Blond, fornecer *definições* para os conceitos de sujeito e/ou essência.

⁹⁸ A qual convém não confundir com o conceito de matéria: este, pois, define-se pela *potencialidade de mudança, de ser e não ser* (cf. Z-7, 1032a20-22), e não pela *indeterminação absoluta*, o que faz enorme diferença.

⁹⁹ 1029a26-30.

enough)?”¹⁰⁰. Com efeito, uma tal compreensão desses dois termos parecia há tempos tão fundamentada, que Le Blond sentiu-se à vontade ao reputar como sutil e contrário à maioria das autoridades quem sustentasse outra coisa¹⁰¹. No entanto, antes de imputar inconsistência ao raciocínio aristotélico¹⁰², antes sobretudo de pedir-lhe a univocidade terminológica a que estamos acostumados após séculos de sistematização do ensino filosófico nas instituições competentes, o intérprete deve tentar exaurir todas as possibilidades de sentido que o horizonte filosófico do contexto em que se encontra lhe permita conceber. Note-se ainda que, na passagem que nos ocupa, sobretudo, seria grave qualquer inconsistência da parte de Aristóteles, visto ser este o texto que precisamente define a trajetória do desenvolvimento do conceito de essência, o qual, se por um lado não será efetuado de modo explícito sob o signo do τὸδε τι e do χωριστόν, configurar-se-á, por outro lado, sob uma perspectiva geral na qual estes dois termos encontram-se certamente contidos.

A fim de tentar compreender o significado preciso de τὸδε τι no contexto que nos ocupa, tomemos outra passagem como ponto de partida: “quando um outro se diz de um outro, ele não é precisamente aquilo que *um isto* (τὸδε τι) é, como, por exemplo, o homem branco não é precisamente aquilo que *um isto* é, se de fato o *isto* pertence às essências apenas”¹⁰³.

¹⁰⁰ “*Aristotle’s Metaphysics*”, vol. II, pg. 165.

¹⁰¹ Cf. nota 63, na pg. 29.

¹⁰² É, sem dúvida, uma tal acusação de inconsistência que paira sobre o seguinte comentário de Ross: “Aristotle does not criticize the line of thought according to which matter is substance, precisely in the way which might seem most natural, by pointing out that the effort to find the truest reality in that of which attributes are predicated has left us with that of which nothing can be predicated. He puts the case differently. Matter lacks two of the characteristic marks of substance. It is not capable of separated existence, and it is not individual. It fails in both aspects, we may say, because it is characterless” (“*Aristotle’s Metaphysics*”, vol. II, pg. 165). Comentário divertido: o caminho de crítica que Ross reputa o mais natural é exatamente aquele pelo qual se envereda o argumento aristotélico, e o respeitável comentador inglês só não o percebe por seguir, neste passo, Tomás de Aquino e uma já corpulenta tradição, incapaz de ver nos termos τὸδε τι e χωριστόν outra coisa senão a existência concreta do indivíduo numericamente uno.

¹⁰³ 1030a3-6.

Ora, se o τόδε τι significasse o indivíduo submetido ao devir, não se entenderia a distinção aqui estabelecida entre o mesmo e *homem branco*, pois este último só pode adquirir a determinação *branco* justamente na ordem do devir, por intermédio da unidade numérica que a matéria lhe confere. O texto citado, no entanto, é claro ao opôr o τόδε τι a um ente composto constituído pela justaposição de elementos heterogêneos: pois a frase “quando um outro se predica de um outro”, especificada mais abaixo pelo exemplo do homem branco, assinala precisamente o caso em que, a uma essência já em si completa, como homem, vem se acrescentar uma determinação extrínseca, irreduzível ao mesmo gênero que o sujeito, como branco¹⁰⁴. É a essa sobreposição de elementos heterogêneos que se contrapõe, primeiramente, o τόδε τι em sua precisão: ele designa a determinação essencial absoluta, em sua completude e nudez, independente de quaisquer determinações que se lhe venham ligar ulteriormente.

E obtemos confirmação disto se atentarmos ao contexto em que essa frase aparece. Ao introduzi-la, Aristóteles tem em vista justamente provar que, para compostos resultantes de uma combinação extrínseca entre termos heterogêneos, não há *quê-era-ser*¹⁰⁵; e prova disso seria o fato desses compostos não serem precisa e estritamente o que um τόδε τι é - e a força concludente do argumento, pois, repousa sobre a associação entre τόδε τι e τὸ τί ἦν εἶναι. Lembrando que este último viera sendo caracterizado mediante a noção de καθ' αὐτό, é justo, portanto, aplicar também àquele primeiro semelhante caracterização. Ora, o καθ' αὐτό mediante o qual determinara-se a noção de *quê-era-ser* consistia justamente no predicado essencial, que diz algo eminentemente contido na

¹⁰⁴ Como já sustentamos, cf. pg. 36-37.

¹⁰⁵ Cf. a questão que introduz a passagem: “ἐπεὶ δ' ἔστι καὶ κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας σύνθετα (...), σκοπεῖτον ἄρ' ἔστι λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ αὐτῶν” (1029b22-26).

qüidade do sujeito¹⁰⁶. Nessa perspectiva, delimitando-se o τόδε τι em função dessa modalidade de καθ' αὐτό, ele aparece-nos, agora mais precisamente, como determinação essencial absoluta, como conjunto das formas que perfazem a essência em sua completude, à parte de quaisquer determinações ulteriores, sejam elas próprias, sejam as que porventura venham a se lhe acrescentar contingentemente na ordem do devir.

Nessa passagem, como em várias outras, portanto, o τόδε τι está longe de indicar o indivíduo numericamente uno, submetido ao devir, e nem mesmo a “individualidade específica”¹⁰⁷. Muito pelo contrário, o τόδε τι, caracterizado justamente pela absoluta completude da determinação essencial nela mesma, independe das determinações acidentais que ela só pode revestir ao vir a ser um indivíduo concreto.

Essa acepção do τόδε τι, portanto, longe de se configurar como sutileza de um intérprete avesso às autoridades¹⁰⁸, está, além do mais, fartamente confirmada por outros textos¹⁰⁹, dos quais convém ressaltar o capítulo do livro Δ dedicado à essência. Ora, se o horizonte desse livro consiste justamente em enumerar, classificar, discernir e ordenar as diversas acepções de termos πολλαχῶς λεγομένων, cuja indistinção provocaria danos à clareza desejável ao pensamento filosófico, não podemos regatear importância à identificação que aí explicitamente se estabelece entre o τόδε τι e a forma: “ocorre, pois, que a essência é dita segundo dois modos, o sujeito último, que não mais se diz de

¹⁰⁶ Mostraremos esse ponto com o merecido detalhe mais adiante (cf. pg. 63-66), ao tratarmos do capítulo Z-4, do qual a primeira metade, 1029b13-30a17, encontra-se predominantemente preocupada em determinar o quê-era-ser como καθ' αὐτό.

¹⁰⁷ Como sugere B. Dumoulin, “Analyse génétique...”, pg. 183, 196.

¹⁰⁸ Cf. nota 63, na página 29, sobre a censura dirigida contra M. De Corte por J. M. Le Blond.

¹⁰⁹ Para a lista completa ou quase completa dos textos, cf. Bonitz, *Index Aristotelicum*, pg. 495-6.

outro, e o que, sendo *um isto*, é também *separado*; e tal é a *forma* (μορφή) e a *espécie* (εἶδος) de cada ente¹¹⁰.

Observe-se que, sendo o sujeito último, que não se diz de outro, aquilo precisamente que a tradição, a partir da leitura das *Categorias*, designa como *substantia prima*¹¹¹, a saber, um indivíduo qualquer, é a ele que se opõe, como *outra* acepção de essência, o τóδε τι, compreendido então sob a noção de forma. Ross, disposto a tomar o τóδε τι como sinônimo de “individuality” em 1029a28¹¹², sente a dificuldade desta passagem do livro Δ, e acaba por ceder: “It is more often the concrete unity of matter and form that is so described, but form is the element that gives individual character, and so form is sometimes called τóδε τι¹¹³”.

A concessão de Ross, no entanto, é bem limitada: resguarda para o indivíduo composto de matéria e forma a designação primordial do τóδε τι, e a admite também para a forma apenas a título de exceção, justificada pela causalidade ativa que a forma exerce sobre a matéria na composição da unidade individual. Tal opinião descende em linha reta da leitura de Tomás de Aquino, o qual, comentando o passo que inicialmente nos ocupa, 1028b27-30, afirma o seguinte: “Et ideo patet <<quod species>>, idest forma, et <<compositum ex ambobus>>, scilicet ex materia et forma, magis videtur esse substantia quam materia; quia compositum et est separabile, et est hoc aliquid. Forma autem, etsi non sit separabilis, et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid¹¹⁴”.

¹¹⁰ Δ-8, 1017b23-26.

¹¹¹ Os textos das “*Categorias*” são, basicamente, 2a11 sqq., 2b4 sqq.

¹¹² Cf. “*Aristotle’s Metaphysics*”, vol. II, pg. 165; cf. neste trabalho as notas 100 e 102.

¹¹³ “*Aristotle’s Metaphysics*”, vol. I, pg. 310.

¹¹⁴ “*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*”, liber VII, lectio II, 1293.

Ou seja, Tomás entende que as notas τóδε τι e χωριστόν cabem sobretudo e primeiramente ao indivíduo composto de matéria e forma, e apenas de um modo secundário à forma, por ser ela causa pela qual o indivíduo vem a ser em ato.

Uma tal interpretação, no entanto, só se impõe se ignorarmos a estreita associação estabelecida entre τóδε τι/χωριστόν e μορφή/εἶδος no capítulo Δ-8, e Tomás de fato a ignora¹¹⁵, substituindo-a em sua leitura pela relação entre εἶδος e οὐσία, por um lado, e entre τóδε τι e ὑποκείμενον, por outro. No entanto, antes de forçar a terminologia de Aristóteles em um sentido restrito para depois obrigar-se a tortuosos malabarismos na justificação de certas acepções presumidamente inusitadas, é melhor atentar para o caráter originariamente polissêmico dos termos. Seu vocabulário, longe de possuir a univocidade que se nos impôs como familiar e normativa após séculos de estudos sistemáticos no universo acadêmico, exhibe a plasticidade adequada aos múltiplos interesses sob os quais se desenvolvem suas argumentações. E, deixando a outros especialistas a procura das razões históricas deste fato inegável - razões que, em boa parte, acreditamos ser extrínsecas ao texto, provenientes das condições pragmáticas sob as quais Aristóteles organizou seu pensamento -, cumpre fazer dele o melhor uso possível na interpretação do texto¹¹⁶. Nessa

¹¹⁵ Veja-se seu comentário à passagem: "...substantia duobus modis dicitur: quorum unus est secundum quod substantia dicitur id quod ultimo subicitur in propositionibus, ita quod de alio non praedicetur, sicut substantia prima. *Et hoc est, quod est hoc aliquid, quasi per se subsistens, et quod est separabile*, quia est ab omnibus distinctum et non communicabile multis [...] (904). *Sed etiam forma et species uniuscuiusque rei, <dicitur tale>, idest substantia*" (op., cit., Liber V, lectio X, 903-4, grifos nossos). Como vemos, Tomás de Aquino interpreta o τοιοῦτον de 1017b25 como se retomasse οὐσία, e não τóδε τι e χωριστόν. Tal interpretação, porém, além de filosoficamente problemática, é também gramaticalmente impossível, não porque o pronome seja neutro e o nome feminino, mas sim dada a coordenação θ' (τε)...καί entre τὸ ὑποκείμενον e τóδε τι, diante da qual o τοιοῦτον δὲ só pode reportar-se a τóδε τι e χωριστόν.

¹¹⁶ Devemo-nos resguardar de impôr ao texto aristotélico a exigência de uma univocidade terminológica que às vezes não encontramos sequer nos filósofos modernos mais preocupados em organizar uma linguagem sistemática. Poder-se-ia dizer talvez que essa exigência é cabível a partir de um ponto de vista interno ao texto: pois Aristóteles a conhece, e reprova por vezes a imprecisão terminológica de seus adversários, etc. Cremos, no entanto, que uma tal exigência deve ser pautada por limites objetivos bem claros: em primeiro lugar, pouco sabemos com certeza a respeito da natureza exata desses textos aristotélicos, os quais certamente não se destinam a ser lidos por catedráticos nutridos na terminologia escolástica;

perspectiva, asseveremos com veemência que o τόδε τι, ao invés de discernir-se em uma acepção primeira e, somente como exceção, em uma outra segunda, possui originariamente uma multivocidade que, como a da οὐσία, traduz não uma mera ambigüidade linguística, mas sim uma aporia eminentemente filosófica¹¹⁷. E, não obstante, no passo que presentemente nos ocupa, tal termo assume, em vista do interesse específico que anima o contexto, a acepção preponderante de

em segundo lugar, do pouco que sabemos, é razoável inferir, ao menos a título de hipótese de trabalho, a possibilidade de que o caráter sucinto, atropelado e por vezes obscuro de alguns textos deva-se ao fato de Aristóteles poder contar com várias pressuposições pragmáticas da parte dos pupilos a quem os mesmos se destinavam. - Seja como for, qualquer crítica à inconsistência aristotélica no manejo de seus conceitos deve antes procurar exaurir todas as possibilidades interpretativas sugeridas pela relação que cada termo mantém com o interesse argumentativo do contexto em que se inscreve. Crítica inteligente e bem fundada consiste na de Cherniss, o qual observa, a respeito de Aristóteles, que, após admitir dois sentidos para o χωριστόν e assinalar entre ambos uma relação de prioridade, "...yet, [...], he ascribes 'absolute separateness' to particulars and to certain forms alike, makes no distinction between the separateness of the immaterial, primary essence and that of the physical object, and goes so far in his uncritical acceptance of the term χωριστόν as even to localize his own immaterial and unextended prime mover" (*"Aristotle's Criticism of Plato and the Academy"*, vol. I, pg. 371). Com aguda penetração e fina análise, Cherniss vê na dificuldade com que Aristóteles maneja sua própria distinção entre os sentidos de χωριστόν uma manifestação da aporia central que perturba o conceito de essência, destinado, por um lado, a preencher os requisitos de uma perfeita inteligibilidade, mas, por outro lado, comprometido a refutar a separação platônica e a satisfazer a exigência de uma plena concretude nos indivíduos sensíveis.

J. M. Le Blond, por sua vez, apresenta-nos o exemplar mais interessante daquela espécie de intérprete que, pedindo a Aristóteles univocidade terminológica e não a encontrando, sai a multiplicar-lhe as presumidas contradições e equívocos. O último capítulo de seu livro, *"Logique et méthode chez Aristote"*, é inteiramente dedicado a mapear as supostas colisões entre esquemas distintos que, interferindo cada qual na delimitação de certos conceitos, afigurar-se-iam incapazes de se reconduzir a uma univocidade satisfatória e acabariam por dispersar as acepções dos termos em diversos sentidos incompatíveis entre si. Algumas das presumidas incompatibilidades por ele apontadas, no entanto, são absurdas, como a suposta entre um esquema estático e outro dinâmico na delimitação dos conceitos de matéria e forma, ou como o presumido conflito entre uma inspiração compreensiva e outra extensiva da ciência aristotélica. No oportuno momento, comentaremos com maior detalhe alguns destes pontos.

J. Brunshwieg, por sua vez, após concluir que a utilização do verbo κατηγορεῖσθαι para descrever a relação entre forma e matéria comporta um sentido inteiramente distinto daquele que o mesmo verbo assume quando aplicado à relação propriamente predicativa entre "sujeito e atributo", conclui que "le vocabulaire d'Aristote y perd un peu plus encore de ce qu'il lui restait d'apparence de fixité; mais sa pensée ne semble pas s'en trouver appauvrie, car elle y gagne en clarté, en unité, en concentration" (*"La forme - prédicat de la matière?"*, pg. 158). Um pouco antes, Brunshwieg havia recomendado, como método de trabalho sobre o texto aristotélico, "reconnaître aux mots le sens, tout le sens et rien que le sens, que la fonction qu'ils remplissent dans les énoncés contraint de leur reconnaître" (op. cit., pg. 158). A isto, concedemos entusiasmado aplauso, e, ao invés de supor que a diversidade de acepções e esquemas concorrentes dentro de um mesmo termo tenha passado despercebida a um Aristóteles pouco dado a sutilezas, como sugere Le Blond (op. cit., pg. 416), preferimos seguramente os conselhos de J. Brunshwieg.

¹¹⁷ H. Cherniss assinala que, entre as duas acepções conflitantes dentro dos termos τόδε τι e χωριστόν, delineia-se a tentativa aristotélica de resolver a mais difícil aporia que atravessa o conceito de essência, a saber, o conflito entre a exigência de máxima determinidade e inteligibilidade, e a necessidade de máxima concretização nos indivíduos sensíveis (*"Aristotle's Criticism of Plato and the Academy"*, pg. 370-2). Cf. nota anterior, e nota 127, na pg. 57.

“determinação formal”, caso contrário, não poderia ser concluída, por intermédio dele, a primazia da forma sobre o composto de ambas, e só nos restaria acusar Aristóteles de inconsistência consigo mesmo.

Quanto ao χωριστόν, quê dizer? Ross confessa seu embaraço também quanto a este ponto:

“This is difficult, for Aristotle’s doctrine is that form is in general not separable from matter; soul, for example, is not separable from body, but only that part of it which is reason. χωριστόν must mean only ‘separable in thought or definition’, cf. H, 1042a26 e *Phys.*, 193b4”¹¹⁸. A solução apontada é conveniente, e o dicionário Lidell & Scott, de fato, distingue, como segunda acepção do verbo χωρίζω, “to separate in thought, distinguish”¹¹⁹. Consequentemente, o adjetivo verbal χωριστόν pode perfeitamente comportar o sentido de “distinguível ao pensamento”, “apreensível como algo determinado em si mesmo”. Não há razão alguma para excluirmos essa acepção, nem mesmo o fato de Aristóteles usar freqüentemente tal termo para referir-se à separação supra-sensível da idéia platônica, tal como ele a julga entender¹²⁰.

Retomemos nosso ponto desde o início. Após expor brevemente a definição geral de sujeito, Aristóteles nega-se a outorgar-lhe suficiência e mesmo primazia na determinação do conceito de essência, e a razão desse procedimento consiste na patente incompatibilidade entre, de um lado, a

¹¹⁸ “*Aristotle’s Metaphysics*”, vol. I, pg. 311.

¹¹⁹ Cf. pg. 2016; como exemplos, L&S citam justamente textos dos filósofos clássicos: *Leis*, 663a, *Ethica nicomachea*, 1096b14, *Part. Animalium*, 642b18, *Topica*, 108b6, 132a13.

¹²⁰ Veja-se a maneira habilidosa e inteligente com que Cherniss, diante da ambigüidade dos termos τότε τι e χωριστόν, ao invés de meramente espantar-se com a licença terminológica do Estagirita, propõe a ela uma sólida interpretação, que atinge o centro da aporia eminentemente filosófica concernente à determinação do conceito de essência, cf. “*Aristotle’s Criticism of Plato...*”, vol. I, pg. 371, texto por nós citado na nota 127, à página 57. Um tal procedimento, mesmo que se hesite quanto aos seus resultados, demonstra um intérprete fino, capaz de penetrar nas razões que permitem reduzir a uma fonte comum de inteligibilidade acepções e esquemas que, à primeira vista e no parecer de Le Blond (“*Logique et méthode...*”), afigurar-se-iam como irremediavelmente contraditórios, e capaz também de supor que Aristóteles não era assim tão nefelibata ao ponto de lhe escaparem suas próprias equivocidades conceituais, como sugere Le Blond (op. cit., pg. 416).

indeterminidade a que conduz a perspectiva da subyacência, levada ao extremo na indeterminação absoluta da matéria primeira, e, de outro lado, duas características que parecem pertencer eminentemente à essência, a saber, o *τόδε τι* e o *χωριστόν*, à luz das quais, pois, a matéria teria muito menos direito ao referido título do que a forma e o composto de ambas (1029a29-30). Em seguida, Aristóteles afasta peremptoriamente de sua perspectiva de investigação, por serem de certo modo manifestos, tanto a matéria como o composto de ambas, e concentra seu interesse no termo restante -a forma-, considerado o mais difícil de apreender (1029a32-33).

Ora, se os termos *τόδε τι* e *χωριστόν* assinalassem a existência separada que caracteriza o indivíduo numericamente uno, não se entenderia de que modo, por intermédio dos mesmos, se conclui que a forma é mais essência que a matéria -e isto foi observado por Ross¹²¹. Tal inconsistência no argumento aristotélico poderia, no entanto, ser resolvida pela admissão de que também a forma, por ser causa pela qual o indivíduo é em ato, poderia receber, embora de maneira secundária, os títulos *τόδε τι* e *χωριστόν*¹²². Entretanto, com semelhante expediente, dificilmente se poderia entender a razão pela qual o texto termina por isolar a forma como objeto privilegiado de investigação, pois, tendo em vista delimitar precisamente esta última como objeto de pesquisa, é pouco razoável que Aristóteles o fizesse mediante a introdução de termos dos quais a mesma seria uma acepção meramente secundária. Afigura-se-nos mais coerente supor que os termos aqui introduzidos na mediação do argumento envolvem a forma de modo imediato e primeiro, tanto mais porque dispomos do testemunho do capítulo Δ-8, no qual *τόδε τι* e *χωριστόν*, justamente em contraposição a outra acepção básica da essência, o sujeito, encontram-se explicitamente assimilados

¹²¹ Cf. *"Aristotle's Metaphysics"*, vol. II, pg. 365, cf. também pg. 47 deste texto.

¹²² É o que Tomás de Aquino propõe, cf. pg. 51, nota 114, e o que Ross, por sua vez, aceita, cf. nota 113.

à μορφή e ao εἶδος como sendo essência no sentido de αἴτιον τοῦ εἶναι e τὸ τί ἦν εἶναι¹²³. Semelhantes aproximações entre esses termos, entre todos ou entre alguns deles, ocorrem alhures também: 1042a29-30 (H-2), 1049a35 (Θ-7), 1070a11, 13-15 (Λ-3), 1037b27 (Z-12) e, principalmente, em 1030a3-7 (Z-4): é neste último texto que aparece com toda a explicitude a caracterização do τόδε τι como determinação essencial absoluta, contraposta justamente ao acréscimo extrínseco de determinações acidentais à essência, como ocorre em *homem branco*¹²⁴. Nesse contexto, pois, o τόδε τι, em sua caracterização precisa, coincide com a modalidade de καθ' αὐτό que perfaz o quê-era-ser e manifesta-se, assim, como objeto preciso e exclusivo da definição¹²⁵, como espécie de um gênero¹²⁶, e essa caracterização será confirmada por todos os outros textos acima mencionados, e notadamente por 1037b27, no qual, tendo sido discriminado como significação da essência, o referido termo é assumido, em sua unidade auto-consistente, como garantia de que a definição da essência deva apresentar elementos intrinsecamente unidos entre si e a engendrar-se imanentemente a partir de uma fonte comum.

Assim, tendo delimitado, por meio das noções de determinação e completa distinção inteligível¹²⁷, a primazia da forma e do composto sobre a matéria absolutamente indeterminada que

¹²³ Cf. Δ-8, 1017b15-22.

¹²⁴ Cf. pg. 48, 73-74 desta dissertação.

¹²⁵ Cf. Z-4, 1030a8-16.

¹²⁶ Cf. Z-4, 1030a12.

¹²⁷ Tais termos inspiram-se nos de Cherniss, o qual, melhor que ninguém, percebeu a necessidade de afastar a interpretação simplória que reduz o τόδε τι e ο χωριστόν à separação e à existência do indivíduo concreto, e mesmo o expediente pouco engenhoso que concede tais títulos à forma tão somente de modo secundário, pelo fato de ser ela a causa pela qual o indivíduo vem a ser em ato. Para a crítica detalhada deste expediente, cf. op. cit., vol. I, pg. 351, nota 261. Com fina perspicácia e aguda objetividade, Cherniss não apenas mostra, como *matéria de fato*, a explícita e inegável associação entre forma e τόδε τι em inúmeros textos, mas também sustenta que, no interior do τόδε τι e do χωριστόν, delinca-se aquela que será a tensão fundamental no problema da essência em Aristóteles, a saber, a tensão entre a máxima

se afigura como sujeito primeiro, é fácil a Aristóteles afastar ambas as últimas como acepções secundárias de οὐσία, “pois, se a forma é anterior e mais ente que a matéria, também o será em relação ao composto de ambas, pela mesma razão”¹²⁸, isto é, por ser pura determinação inteligível e contida inteiramente em si mesma, sem a sobreposição extrínseca de determinações contingentes que lhe adviriam da unidade numérica do *individuum materiatum*. Resta, portanto, como acepção privilegiada de essência, a forma, a qual, embora não estivesse incluída na lista inicial dos quatro significados básicos de essência, revelar-se-á inteiramente associada a um deles, o τί ἦν εἶναι¹²⁹. É por ela, portanto, que deverá guiar-se a investigação, pois “ela é a que causa maior embaraço”¹³⁰.

inteligibilidade e determinação e a completa realização no indivíduo particular. Dada a força de sua argumentação, convém dela citar uma longa passagem: “The essential form, on the other hand, as immaterial cannot have the kind of unity which is marked by the separateness of the particular just because as immaterial it is fully determinate, completely actual unity. As such it must be completely distinct from every other unity, and, since it is as such that it is primary reality and the principle of the particular’s being and unity, since it is as τὸδε τι καὶ χωριστόν that the form is more real than the complex of form and matter and prior to it (1029a5-7 and 27-32), the separateness of the reality must be complete formal distinctness and not the particularity of the material unit. In distinguishing material and formal unity and in making the latter the criterion of primary reality and the principle from which the former is derived Aristotle is, then, bound to recognize that χωριστόν also have two different senses, of which the primary sense applies only to immaterial forms and the other only to the imperfect and derivative unity of particulars [...]. For him the meanings of χωριστόν coincide in the conception of immaterial essence as τὸ εἶδος τὸ ἐνόν (cf. 1037a29-30), for he supposes that true reality so conceived can be “separate” in both senses at once, as form being “separate in thought” but absolutely separate as particularized”. Após crítica detalhada dessa concepção, Cherniss conclui que “the very term “indwelling form” stamps Aristotle’s conception of οὐσία as a combination of contradictory characteristics; and this was inevitable if primary reality was to be not the sensible particulars themselves but the principle of their being and yet could be reality only by satisfying conditions peculiar to those particulars” (op. cit., pg. 370-2). - Infelizmente, não cabe nos limites do presente trabalho examinar o problema da tensão, interna à essência, entre a perspectiva da completa determinação inteligível e a perspectiva da máxima realização nos particulares, até porque julgamos este problema, enquanto tal, ausente do livro Z, como tentaremos mostrar a seguir (cf. pg. 21 (nota 46), 58-59). Nisto, no entanto, discordamos de Cherniss, que estima encontrá-lo na crítica à concepção platônica de idéia separada. Por ora, entretanto, deixemos de lado tal problemática e limitemo-nos a assinalar o quanto Cherniss merece nossa admiração, pois, disposto a provar a inconsistência das críticas dirigidas por Aristóteles aos platônicos, e às vezes movido por manifesta antipatia pelo procedimento aristotélico, consegue, no entanto, captar, em sua amplitude filosófica e para além das aparências superficiais do léxico, o significado preciso dos textos aristotélicos, de maneira incomparavelmente superior a muitos, tanto aos que se professam aristotélicos por meramente repetir as palavras do Estagirita, como aos que se interessam apenas por encontrar em Aristóteles um acervo de velharias ultrapassadas, a partir das quais possam marcar contrastadamente a autopresumida superioridade de suas perspectivas.

¹²⁸ 1029a5-7.

¹²⁹ Para a estreita associação entre forma e τὸ τί ἦν εἶναι, cf. 1032a1-2; 1017b21-26; 1035b14-16; 1041b5-9. Para uma lista mais completa, cf. H. Bonitz, “Index Aristotelicum”, pg. 764.

¹³⁰ “αὕτη γὰρ ἀπορωτάτη”, 1029a33.

Antes, porém, de prosseguir em nossa análise do livro Z, seja-nos permitida ainda uma palavra a respeito do horizonte investigativo que se delineia no presente capítulo. Costuma-se apontar, como dificuldade preponderante no conceito aristotélico de essência, uma tensão irresolvida entre a efetiva separação concreta dos indivíduos e a determinidade puramente inteligível da forma: dilacerado entre a exigência de garantir a efetividade ontológica dos indivíduos, cuja consistência teria sido negada pela teoria platônica das idéias, e a exigência de assegurar à inteligibilidade dos entes uma determinação formal imune às contingências do devir, Aristóteles jamais teria se decidido por qualquer uma dessas alternativas, concedendo o título de essência primeira ora ao indivíduo numericamente uno, ora à forma¹³¹.

Por mais interessante que seja tal questão, seremos obrigados a deixá-la em silêncio, por uma razão bem simples: não a encontramos em lugar algum do livro Z, ao qual se limita nossa presente dissertação. A esse respeito, o capítulo Z-3, que acabamos de analisar, é suficientemente claro: “é a investigar a forma, pois ela é a que traz maiores dificuldades”¹³². E Aristóteles chega a essa delimitação estrita do horizonte de sua investigação precisamente ao cabo de um raciocínio que, elegendo como critério principal de discernimento da essência a determinidade formal absoluta, afasta de seu escopo imediato justamente a matéria e o composto de ambas: este, pois, embora seja mais determinado do que a matéria, apresenta, enquanto indivíduo submetido ao devir, um lado considerável de indeterminidade e contingência, e afigura-se, portanto, apesar de imediatamente evidente aos sentidos,

¹³¹ Cf. H. Cherniss, que vê na concepção de τὸ εἶδος τὸ ἐνόν uma tentativa fracassada de conciliar ambas as exigências (“*Aristotle's Criticism...*”, vol. I, pg. 371-2); J. Moreau, que, sem pronunciar-se detalhadamente a respeito, limita-se a apontar a metafísica aristotélica como esforço de conciliação de ambas as tendências (“*L'être et l'essence chez Aristote*”, pg. 184 [14]); e J. -M. Le Blond, que vê neste dilema uma “luta íntima” entre o “platônico” e o “asclepiada” (“*Logique et méthode...*”, pg. 378).

¹³² 1029a32-33.

posterior, em termos de inteligibilidade, à forma¹³³. São as dificuldades contidas no conceito desta última que delimitam o horizonte estrito de Aristóteles no livro Z: a essência que se busca caracterizar é assumida, portanto, como forma pela qual o ente sensível adquire plena inteligibilidade e unidade intrinsecamente necessária entre seus elementos - como veremos fartamente, mais adiante. O indivíduo, por seu turno, na medida em que se encontra imerso na indeterminação contingente do devir, coloca-se fora da esfera da cientificidade e, nesse sentido, não se vê contemplado pelo interesse que guiará exclusivamente o percurso do livro Z. Alguns, porém, estimam que, na discussão da teoria platônica das idéias, nos capítulos de 13 a 15, o indivíduo ressurgiria como acepção privilegiada de essência. A seu tempo, no entanto, teremos ocasião de mostrar a impertinência dessa proposta: o livro Z, pois, preocupa-se tão somente em delimitar o conceito de essência como forma pela qual o ente sensível adquire, por um lado, completa definibilidade em si mesmo, sem a intermediação de termos extrínsecos, e, por outro lado, unidade imanentemente determinada, sem o concurso de um *efficiens* heterogêneo. É, portanto, a rigorosa cientificidade dos princípios próprios, de que nos falam os *Analíticos Posteriores*, que Aristóteles tem em vista ao procurar caracterizar a essência como forma pela qual o ente adquire inteligibilidade e unidade imediatamente determinada.

¹³³ É este o sentido da frase “ὅστέρα γὰρ καὶ δῆλη” em 1029a31-32.

Capítulo 3:

Primeiro passo: a investigação dialética do quê-era-ser (Z-4)

Após isolar a forma como objeto privilegiado de sua investigação, o texto aristotélico não se introduz imediatamente por esse caminho, que seria o mais natural, mas retorna à lista inicial das quatro acepções de essência, dada em 1029a33-36, e adentra-se no estudo de um dos termos aí arrolados, o quê-era-ser: “uma vez que distinguimos no princípio de quantos modos definimos a essência, e um deles pareceu ser o quê-era-ser, é a investigar a respeito dele”¹³⁴.

Essa passagem, aparentemente brusca, afigura-se compreensível desde que tenhamos presente a íntima associação entre τὸ τί ἦν εἶναι e εἶδος, a ser confirmada no final do percurso desenvolvido em Z: por intermédio daquele primeiro, pois, é ainda neste último que se concentram os interesses de Aristóteles.

No entanto, o início deste capítulo coloca-nos imediatamente em face de três problemas cuja complexidade embaraça-nos uma exposição clara e perfeitamente linear do argumento aristotélico. Em primeiro lugar, há o texto de reflexão metodológica (1029b3-13) que, nos manuscritos, segue essa breve introdução ao estudo do quê-era-ser, mas que os editores modernos, em sua maioria¹³⁵, têm deslocado para o final do capítulo Z-3, após a afirmação de que é conveniente iniciar a investigação pelas essências sensíveis, reconhecidas por todos (1029a34). Em segundo lugar, a própria natureza inusitada e estranha da fórmula “o quê era ser” não pode passar despercebida e requer algum tipo de

¹³⁴ 1029b1-3.

¹³⁵ Constitui notável exceção V. G. Yebra, cf. *Metafísica de Aristóteles*, pg. 330.

explicação. Enfim, o advérbio λογικῶς (1029b13), com o qual se introduz a perspectiva do estudo inicial do quê-era-ser, também fornece algumas dificuldades a uma límpida compreensão do texto.

Julgamos inoportuna, no entanto, qualquer tentativa de explicação da fórmula τὸ τί ἦν εἶναι, sem o prévio exame do capítulo Z-4, no qual são fornecidas preciosas indicações a respeito de sua delimitação precisa. Por ora, seremos obrigados a nos silenciar a respeito do inusitado desdobramento do verbo εἶναι e do estranho uso do imperfeito ἦν, até que, de posse dos resultados adquiridos à interpretação do texto, possamos avançar alguma hipótese no que concerne à origem e ao significado exato de tal fórmula.

Igualmente, não convém determo-nos pormenorizadamente sobre o problema da posição do texto 1029a3-13, que tem sido deslocado pelos editores modernos de modo a delinear uma trajetória que iria da análise da essência sensível ao estudo da essência supra-sensível¹³⁶. Há boas razões para tal deslocamento: por um lado, o texto 1037a10-17 exhibe aproximadamente a mesma idéia de subordinação do estudo sobre a essência sensível ao horizonte da contemplação teológica e, por outro lado, entre o pronome αὐτοῦ (l. 13) e seu referente, que só pode ser τὸ τί ἦν εἶναι (l.2), o longo trecho de considerações metodológicas obscureceria, do ponto de vista sintático, a referência pronominal¹³⁷. Não obstante, cumpre observar que uma das justificativas alegadas para tal procedimento mostra-se pouco razoável: seguindo Bonitz, Ross pondera que o τί ἦν εἶναι dificilmente poderia ser tomado como um γνώριμον ἡμῖν pelo qual devesse iniciar-se a

¹³⁶ Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, pg. 166, na qual o comentador inglês reporta-nos as explicações filológicas e filosóficas que Bonitz e Jaeger aduziram em favor do deslocamento do texto. Jaeger, pois, chega a entender tal passagem como uma nota posterior, adicionada ao corpo do texto no instante em que Aristóteles ter-se-ia rendido à tentativa de ordenar o estudo da essência sensível à especulação teológica (cf. *Aristotle*, pg. 198-9, e sua edição da *Metafisica*, pg. 132, onde o referido texto aparece entre duplos colchetes, signos com os quais Jaeger assinala aquilo que entende ser inserções posteriores ao corpo original do texto).

¹³⁷ Cf. Ross, op. cit., vol. II, pg. 166.

investigação¹³⁸. Ora, se o texto do capítulo Z-4 apresenta-nos desalentadoras dificuldades em alguns de seus passos, nem por isso é menos verdade que, em comparação com a tentativa de delimitação do conceito de εἶδος a partir do capítulo Z-10, ele se afigura bem mais ameno. Assim sendo, se tentássemos entender a referida consideração metodológica no preciso lugar que ela ocupa nos manuscritos, não nos veríamos obrigados a admitir que o estudo λογικῶς do quê-era-ser é fácil ou conhecido por nós, mas tão somente que, em face do estudo, não mais λογικῶς, das relações constitutivas entre matéria e forma no interior da essência sensível, empreendido a partir do capítulo Z-7, o percurso do capítulo Z-4 se nos manifesta como mais acessível¹³⁹.

De fato, sem pretender aferrar-se tenazmente a essa alternativa de interpretação, desejamos indicar que ela não é desprovida de plausibilidade, principalmente se entendermos que o λογικῶς assinala como perspectiva de estudo uma dimensão dialética que se configura no interior do domínio da própria linguagem, sem reportar-se propriamente ao problema semântico-ontológico dos termos envolvidos. E é esta a interpretação que proporemos ao mencionado advérbio, e, embora ela só possa surgir em sua plena significação após o exame minucioso do texto, convém conceder-lhe algumas antecipações. Entremos, contudo, sem mais delongas, no texto:

“E primeiramente digamos algo a respeito dele de um ponto de vista lógico-dialético: o quê-era-ser de cada ente é aquilo que dele se diz por si. Pois o ser-tu não é o ser-culto, pois não és culto segundo tu mesmo: o ser-tu é o que és segundo tu mesmo”¹⁴⁰.

¹³⁸ Cf. Ross, *op. cit.*, vol. II, pg. 166.

¹³⁹ Ross (*op. cit.*, vol. II, pg. 196) supõe uma continuidade entre Z, 4-6 e Z, 10-12, interrompida pela digressão dos capítulos 7-9. No entanto, como veremos com maior detalhe ao tratar do λογικῶς, não há continuidade alguma, no sentido de utilização de perspectivas comuns, entre as duas alegadas séries de capítulos, pois a perspectiva de Z, 10-12 é tudo menos λογικῶς.

¹⁴⁰ 1029b13-16.

Reservando para depois o exame do significado exato do advérbio λογικῶς, notemos que, neste texto, o quê-era-ser aparece caracterizado mediante a noção de *por si* (καθ' αὐτό). O caráter sucinto da presente argumentação aristotélica deve-se certamente ao fato de lidar com tema já suficientemente tratado alhures, e, com efeito, não podemos ignorar que os *Analíticos Posteriores* oferecem-nos uma longa classificação e delimitação dos diversos tipos de predicação por si¹⁴¹. Dentre eles, no entanto, o par inicialmente introduzido sobressai: é por si, primeiramente, “quantos pertencem (ὑπάρχει) à quiddidade da coisa, como a linha se diz do triângulo e o ponto se diz da linha(...), e quantos se predicam de algo que pertence ao enunciado que mostra o que eles são, como o reto e o curvo se predicam da linha, e como o par e o ímpar do número”¹⁴². Logo em seguida, ambos esses predicados, embora distanciados por diferenças irredutíveis, apresentam-se coadunados no âmbito de uma oposição maior: “quantos se predicam de nenhum destes dois modos, chamo-os acidentes, como, por exemplo, o culto e o branco se predicam de animal”¹⁴³.

Ora, o termo “culto” aparece também no texto que inicialmente nos ocupa, donde torna-se fácil inferir que, nessa primeira caracterização do quê-era-ser, Aristóteles afasta justamente o

¹⁴¹ *Analíticos Posteriores*, I, 4, 73a34- b24.

¹⁴² *Analíticos Posteriores*, I, 4, 73a34-37. A tradução precisa do verbo ὑπάρχει é impossível. Aristóteles o utiliza de vários modos: como intransitivo absoluto, sem qualquer adjunção adverbial, com a preposição ἐν + dativo, ou diretamente com o dativo. “Ocorre em”, “se dá em”, “pertence a”, “encontra-se em seu princípio” - todas essas alternativas são igualmente insatisfatórias. Não obstante, em respeito ao uso abundante que Aristóteles faz da expressão “τοῦτο ὑπάρχει τούτῳ”, nos *Analíticos*, para descrever a relação do predicado ao sujeito, decidimo-nos traduzi-la por “isto se predica disto”, e, no caso da utilização desse mesmo verbo com a preposição ἐν, por “isto pertence a”, sem esquecer, no entanto, que a relação de predicação, longe de se configurar como mero agenciamento formal de termos quaisquer, exprime uma relação ontologicamente consistente. No texto que precisamente nos ocupa, é justamente a inclusão do predicado por si na quiddidade que se expressa pelo ὑπάρχει da linha 34, ao passo que, na linha 37, o particípio ὑπαρχόντων, com o dativo αὐτοῖς, exprime a exata relação do predicado ao sujeito: é manifesto, por outro lado, que o mesmo verbo está subentendido na linha 35, pois é ele que rege a relação da linha ao triângulo e do ponto à linha.

¹⁴³ *Analíticos Posteriores*, I, 4, 73b4-5.

predicado accidental, “pois não és culto segundo tu mesmo”¹⁴⁴.

O predicado accidental, pois, não encontra sua justificativa na própria natureza do sujeito: pelo contrário, ele afigura-se como um acréscimo extrínseco, uma sobreposição que não decorre necessariamente daquilo que já estava posto na essência do sujeito, ao passo que os dois tipos de atributo por si revelam uma relação íntima e necessária com a natureza do sujeito de que se predicam: em um caso, encontram-se imediatamente contidos nessa natureza a título de elementos constituintes (como a linha em relação ao triângulo), enquanto que, noutro, apresentam-se como conseqüências diretas da mesma, sem que nenhum terceiro se interponha entre ambos (como o fato de ter ângulos iguais a dois retos em relação ao triângulo). Pelo que, jamais julgaríamos inconveniente se, para traduzir essa oposição entre o predicado accidental e os predicados por si, alguém utilizasse as noções kantianas de analítico e sintético¹⁴⁵, pois, apesar de estranhas a Aristóteles, elas sem dúvida alguma se ajustam a seu pensamento, na medida em que o acidente, por um lado, se configura, de fato, como uma composição *a posteriori*, que se acrescenta ao sujeito a partir de um princípio estranho à sua natureza, e o predicado por si, por outro lado, manifesta uma determinação que ou já estava contida como elemento na essência do sujeito, ou que daí decorre como conseqüência imediatamente

¹⁴⁴ Nenhuma razão nos obriga a pensar que Aristóteles tenha reconhecido um quê-era-ser próprio aos indivíduos, tão somente a partir deste emprego da segunda pessoa do singular como exemplo, ou a partir do exemplo de Cállias no livro *Δ*, 18, 1022a25-29. Além do mais, quem seria o tu a que Aristóteles estaria se dirigindo? P. Aubenque vai mais longe ainda, supondo que o τί ἴψ εἶναι visaria exclusivamente a essência dos indivíduos concretos (“*Le problème...*”, pg. 462-474). Mais adiante, no entanto (cf. pg. 82-87), exporemos as razões pelas quais semelhante interpretação se nos afigura inaceitável do ponto de vista do historiador, interessado em atribuir aos textos tão somente o que lá encontra.

¹⁴⁵ É o que faz G.-G. Granger: “En termes kantien, cette théorie pourrait fournir une définition aristotélicienne nuancée de l'*analyticité*. Une opposition du type analytique/synthétique revêt en effect un sens précis dans le système, en vertu de la position de l'*accident absolu*, pouvant servir à délimiter le domaine du synthétique par excellence. En son sens le plus étroit, le lien analytique serait alors associé à un transfert total ou partiel du contenu de la définition” (“*La théorie aristotélicienne de la science*”, pg. 229). Em um sentido mais amplo, L. Robin se utiliza da distin o kantiana entre analítico e sint tico com o intuito de apreender as diferentes concep es de causalidade que coexistiriam na obra aristotélica, cf. “*Sur la conception aristotélicienne de causalité*”, e também “*Aristote*”, pg. 154-5, “*La Pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique*”, pg. 342.

necessária.

Essa distinção entre o predicado por si e o acidental, no entanto, consiste apenas no passo inicial à determinação do conceito de quê-era-ser, cuja insuficiência requer, por sua vez, uma distinção suplementar: dentre os dois tipos de predicado por si destacados nos *Analíticos*, apenas um servirá à caracterização do referido conceito: “Mas o quê-era-ser, com certeza, tampouco é tudo isso [a saber, tudo o que se diz por si]: pois ele não é o que se diz por si assim como o branco para a superfície (ὡς ἐπιφανεία λευκόν), porque o ser-superfície não é o ser-branco”¹⁴⁶.

O objetivo claro dessa passagem é afastar da esfera própria ao quê-era-ser o segundo tipo de predicado por si, aquele que, embora ligando-se à essência do sujeito de uma maneira necessária, nela não se inclui a título de elemento constituinte. Assim, pois, para a determinação do quê-era-ser, não basta a mera ligação analítica entre o predicado e o sujeito: além disso, é necessário que, entre ambos, encontre-se afastada toda alteridade essencial. O ser-superfície e o ser-branco¹⁴⁷, embora reciprocamente relacionados de modo que um não possa ser concebido sem o outro, encontram-se, não obstante, distanciados por uma heterogeneidade irreduzível: ainda que qualquer superfície seja colorida, a cor não se inclui dentre suas determinações essenciais, que fazem com que ela seja estrita e precisamente superfície, assim como a cor, embora não possa ser nem ser definida sem a superfície,

¹⁴⁶ 1029b16-18. R. Boehm rejeita a lição de Ross e Lé, com alguns manuscritos, ἐπιφάνεια λευκόν, atribuindo ao primeiro termo o papel de predicado e, ao segundo, o de sujeito (“*La Métaphysique d’Aristote - le fondamental et l’essentiel*”, pg. 128-9 [254-5]). Mais adiante (cf. pg. 79-81, principalmente nota 183), mostraremos que uma tal interpretação, pelas conseqüências que dela aduz Boehm, afigura-se inaceitável no confronto com vários outros dados que Aristóteles nos fornece.

¹⁴⁷ Ou, mais precisamente, o ser-superfície e o ser-colorido, pois o exemplo aristotélico não deve nos levar a equívocos: seu objetivo, pois, não consiste em introduzir um exemplo de predicado acidental, como branco em relação a homem, utilizado logo mais na seqüência deste capítulo Z-4, mas sim um exemplo de acidente por si. Como cor primeira, que funciona como medida para as demais (cf. *Metafísica*, I, 2, 1053b29-31, 33-34), o branco designa aqui, de maneira geral, o fato de ser colorido.

possui, no entanto, um ser peculiar que não se reduz, nem total, nem parcialmente, à superfície. Uma tal relação, pois, mesmo que possa ser inteligida imanentemente como necessária, afigura-se como incapaz de discernir em sua especificidade o conceito de *quê-era-ser* e, nesse sentido, deve ser afastada como imprópria ao horizonte que o texto aqui tem em vista. O passo introduzido pela frase “οὐδε δὴ τοῦτο πᾶν” exerce, na economia interna do capítulo Z-4, função semelhante à desempenhada pelo “αὐτὸ τοῦτο ἄδηλον” no capítulo 3 (1029a10)¹⁴⁸: em ambos os casos, trata-se de assinalar a insuficiência de certa noção para a meta que se tem em vista e introduzir uma distinção mais precisa¹⁴⁹.

Assim, tendo caracterizado progressivamente o *quê-era-ser* por contraposição ao predicado accidental e ao atributo próprio¹⁵⁰, Aristóteles encontra finalmente uma primeira determinação segura do *quê-era-ser*: “Aquele enunciado no qual o próprio *definiendum* não esteja presente, e que o enuncie, será

¹⁴⁸ Cf. pg. 44 deste trabalho, principalmente nota 92.

¹⁴⁹ Foi certamente a incompreensão desta passagem que, dentre outras coisas, permitiu a P. Aubenque sustentar a inusitada opinião de que ο τί ἦν εἶναι, almejando a essência do indivíduo concreto, incluiria a um só tempo tanto a essência como os atributos por si. Para este autor, ο τί ἦν εἶναι “s’oppose donc à l’accident proprement dit, mais inclut les attributs accidentels par soi, pour définir l’essence individuelle concrète” (“*Le problème...*”, pg. 462) e, como questão mais precisa e exigente que o genérico τί ἐστίν, comportaria “non seulement une attribution générique, mais encore les attributions accidentelles par soi que la démonstration ou l’expérience nous autorisent à adjoindre à l’essence proprement dite” (idem, pg. 464). Uma tal compreensão a respeito do καθ’ αὐτό característico do τί ἦν εἶναι é imprescindível na interpretação que Aubenque propõe ao conjunto da fórmula, cujo imperfeito se explicaria pelo inevitável caráter retrospectivo imposto pelo movimento do ser ao discurso definitório: a definição de uma essência individual seria possível apenas depois que a morte tivesse posto termo à contingência dos acidentes, de modo a permitir a seleção adequada dos acidentes por si destinados a constituir o *quê-era-ser* do indivíduo. Por mais sedutora e filosoficamente interessante que seja, porém, tal interpretação não se sustenta face a certos pressupostos exibidos nitidamente pelo texto aristotélico. Tentaremos mostrar sua inconsistência com maior detalhe ao tratarmos do problema específico da formulação do *quê-era-ser* (cf., adiante, pg. 82-87). No entanto, isso não nos impede de assinalar, desde já, que tal opinião afigurou-se plausível a Aubenque tão somente por completa incompreensão do texto que nos ocupa, no qual Aristóteles põe todo seu empenho em mostrar que *apenas um* dentre os dois tipos de predicado por si convém ao *quê-era-ser*: o que enuncia um elemento contido na *quididade*.

¹⁵⁰ Seja-nos permitido, para comodidade da exposição, utilizar tanto este termo consagrado como também a expressão “acidente por si” para traduzir o grego συμβεβηκός καθ’ αὐτό.

o enunciado do *quê-era-ser* para cada coisa¹⁵¹. Caracterização bastante sucinta e não isenta de obscuridades: com ela, Aristóteles apenas demarca a relação do *quê-era-ser* como o *λόγος* da coisa, nada mais, e, embora o texto subsequente pareça assumir o tom seguro de quem aplica a um domínio ulterior um resultado recém-adquirido, a dificuldade ainda persiste, e o conceito de *quê-era-ser* receberá plena clareza somente após o detalhado contraste que se estabelecerá entre o *τόδε τι* e os compostos de substância mais acidente.

A seqüência do texto aristotélico, pois, passa a examinar a aplicabilidade do *quê-era-ser* aos entes compostos de substância mais acidente: “uma vez que também segundo as outras categorias há compostos (...), é a investigar se há enunciado do *quê-era-ser* para cada um deles, e se pertence também a eles o *quê-era-ser*, como, por exemplo, ao homem branco¹⁵².”

Tal questão, embora seja aqui introduzida de maneira inédita, retoma, com contornos mais nítidos e detalhados, problema já insinuado na frase 1029b18-19: “Mas, com toda certeza, nem é o ser-superfície o ser de ambos, o ser superfície-branca, porque, [se assim o fosse], o mesmo *definiendum* estaria em excesso na definição¹⁵³.”

O sentido desse texto é claro: a demarcação nítida entre o acidente por si e o *quê-era-ser* do

¹⁵¹ 1029b19-20.

¹⁵² 1029b22-27.

¹⁵³ Nossa tradução poderá parecer bastante prolixa e licenciosa face à concisão do original. Entretanto, não devemos confundir concisão com confusão, e a falta de explicitude do texto grego, longe de assinalar pretensa obscuridade da aporia com que ele lida, deve-se em parte às propriedades da língua grega, em parte à natureza específica do texto aristotélico, que, no mais das vezes, constrói argumentos que, deixando subentendidos os termos intermediários, afiguram-se obscuros ao leitor neófito, mas que, com certeza, são objetivamente concludentes e assim o pareciam ao próprio Aristóteles. Diríamos até que a concisão de um texto como esse revela o contrário do que muitos pretendem: ao invés de embaraço do próprio Aristóteles, ela denuncia antes a familiaridade do tema sob perspectiva, para cujo tratamento o filósofo julga tão pouco necessário aduzir longas explicações, que acaba mesmo por omitir e saltar os termos intermediários que encadeiam seu raciocínio. Em vista disso, não julgamos de nenhum proveito à nossa exposição conservar o caráter elíptico do texto, com a iludida pretensão de reproduzir a pureza original, etc. Nossa língua, pois, não comporta a específica combinação entre concisão e objetividade que tão bem caracteriza o grego, e muito menos o uso extremado que dela fez Aristóteles no contexto eminentemente pragmático de seus escritos, destinados, certamente, a um uso interno no Liceu.

sujeito deve-se à diversidade do *ser* que caracteriza essencialmente cada um deles, e, isso posto, Aristóteles acrescenta que esse hiato jamais poderia ser reconciliado pela suposição de que o acidente por si, embora isoladamente considerado, não se inclua no quê-era-ser, possa sê-lo, não obstante, ao combinar-se com a própria essência do sujeito ao qual se atribui. O ser-branco jamais dirá o quê-era-ser para a superfície, mesmo se for acrescentado ao ser-superfície - acréscimo que, além do mais, afigura-se absurdo, pois repete na definição o próprio *definiendum*, permitindo assim uma viciosa substituição *ad infinitum* do termo repetido.

Nessa perspectiva, visto que o acidente por si, pela sua heterogeneidade face à essência do sujeito, se coloca ao lado do acidente propriamente dito em sua completa incapacidade de fornecer algo pertinente ao quê-era-ser, surge com alguma conseqüência a questão concernente à aplicabilidade do quê-era-ser aos compostos acidentais. O texto prossegue: “seja então dele [sc. homem branco] o nome veste. Quê é o ser-veste? Mas, com toda certeza, isto nem se conta dentre os ditos por si”¹⁵⁴.

Aristóteles parece já se contentar com tal resposta: o ente nomeado veste sequer se diz por si, na medida em que se compõe de elementos heterogêneos cuja ligação recíproca não é determinada por nenhuma necessidade interna, mas que sobrevém contingentemente a partir de fora. Originado nessa inteira falta de necessidade, o homem branco não se diz por si, pois não é nele que se encontra a razão suficiente de sua própria constituição.

Convenhamos que o texto é, à primeira leitura, pouco claro. Daqui, seguir-se-ia, por enquanto, tão somente a incompatibilidade entre o quê-era-ser de certa substância e os compostos nos quais um acidente se encontra acrescentado contingentemente à mesma, os quais não são ditos por si e, nessa exata medida, não dizem nada pertinente à natureza essencial de tal substância. “Homem

¹⁵⁴ 1029b26-29.

branco”, por exemplo, nada diz da essência de “homem”, pois “branco” sequer se diz por si de “homem”. Era essa, no entanto, a questão inicialmente introduzida? Aristóteles teria por interesse estabelecer que os compostos acidentais não enunciam o quê-era-ser da substância de que se constituem, ou que, enquanto tais, vêm-se desprovidos de um quê-era-ser que os defina naquilo que eles têm de próprio? Trata-se de duas questões inteiramente distintas, e a solução negativa de uma não se traduz imediatamente também para a outra: ainda que os compostos acidentais não enunciem nenhuma determinação pertinente ao quê-era-ser do sujeito de que se constituem, talvez nada impeça que os mesmos possuam, de certo modo, uma definibilidade própria. Aristóteles pondera: “ou será que o não por si se diz de dois modos, e um deles a partir de um acréscimo, o outro, não? Pois um se diz pelo fato de o próprio *definiendum* jazer em acréscimo a outro, como se, ao se definir o ser-branco, alguém dissesse o enunciado de homem branco; outro, por sua vez, se diz pelo fato de outro ente jazer em acréscimo ao próprio termo que se define, como se veste significasse homem branco, e alguém definisse veste como branco. O homem branco é, com certeza, branco, mas não é, entretanto, o quê-era-ser-branco”¹⁵⁵.

Essa passagem não é tão obscura como alguns a julgaram. Antecipemos, para melhor entendê-la, a conclusão do capítulo: tendo reconhecido que o quê-era-ser cabe primordial e propriamente à essência, Aristóteles admite, no entanto, que ele mesmo e a definibilidade que lhe acompanha caibam também, embora em um sentido secundário e apenas λογικῶς, às demais categorias abstratamente consideradas em si mesmas, e até aos compostos de substância mais acidente, tais como homem branco¹⁵⁶. No texto imediatamente antecedente ao por nós citado, Aristóteles parecia ter concluído de maneira veemente (μῆν) a inaplicabilidade do quê-era-ser a semelhantes compostos acidentais, os quais, de fato, sequer eram ditos por si. Logo após essa

¹⁵⁵ 1029b29-30a2.

¹⁵⁶ Cf. 1030b4-13.

primeira conclusão, inicia-se uma frase com a partícula ἢ, e a esta devemos dar todo o seu valor de disjunção alternativa: de fato, ela introduz uma certa hesitação da parte do filósofo, que passa a considerar a possibilidade de que, embora tais compostos não sejam ditos por si do sujeito de que se compõem, haja, não obstante, quê-era-ser e definibilidade para os mesmos - na exata medida em que “não ser dito por si” não se afigura como razão suficiente para excluir certo ente da esfera própria ao τὶ ἢν εἶναι, ao menos sob sua caracterização dialética. Essa nova linha de raciocínio será interrompida, é verdade, por uma caracterização mais rigorosa do quê-era-ser em função do τόδε τι, pela qual todos os entes heterogeneamente compostos encontrar-se-ão excluídos de sua esfera. No entanto, a essa caracterização mais rigorosa do quê-era-ser, segue-se um alargamento de seu domínio: a partir de 1030a17 até o fim do capítulo, Aristóteles argumenta que tudo que é dito, de algum modo, ser, admite as questões *quê é* e *quê era ser* e possui, portanto, um conteúdo definível, embora não de modo semelhante à essência em sua nudez absoluta.

Nessa perspectiva, o trecho por nós assinalado introduz uma ruptura que, embora interrompa o curso da determinação rigorosa da acepção primeira do quê-era-ser¹⁵⁷, encontra-se em consonância com a conclusão do capítulo, a saber, com o alargamento dialético da extensão cabível ao quê-era-ser. Vejamos isto com maior detalhe.

Um dos modos pelos quais algo não se diz por si consiste no caso em que, na definição, outro ente se acrescenta ao *definiendum*, como no caso em que, ao tentar definir ser-branco, alguém aduzisse o enunciado de homem branco. Esse caso traduz apenas a inconveniência de se acrescentar à definição da afecção “branco” um sujeito extrínseco ao qual ele eventualmente ocorra, como “homem”: por si só, porém, essa observação não nos constrange a considerar que o ser-branco ou

¹⁵⁷ Pode-se dizer: 1029b27-28, retomado em 1030a2-17.

o homem branco não possuam um quê-era-ser passível de ser definido. O mesmo se dá com o segundo caso de οὐ καθ' αὐτό: ele se caracteriza pelo fato de no *definiendum* haver uma determinação que é omitida na definição, como quando, ao tentar definir veste, alguém apresentasse tão somente a determinação ser-branco¹⁵⁸. Ora, neste exemplo, sobressai tão apenas a inadequação entre o *definiendum* composto e a definição que dele ignora um dos elementos, e também isto não nos obriga a negar *a priori* a possibilidade de que tal composto possa ser definido de uma maneira conveniente.

Assim sendo, o sentido de todo esse trecho destina-se a retificar a incipiente conclusão insinuada em 1029b28-29: talvez não seja correto excluir imediatamente os compostos acidentais da esfera do quê-era-ser pelo simples fato de eles não serem constituídos por uma predicação por si e por nada dizerem da essência do sujeito que se apresenta como um de seus elementos, na medida em que tal constituição, mesmo heterogênea, não exclui a possibilidade de que dela, uma vez posta, se prediquem, já em outro nível, certas determinações por si: pois, de fato, a predicação que não é por si ocorre em dois casos, um quando é acrescentada ao *definiendum* uma determinação que lhe é extrínseca, outro, quando, omitindo-se na definição algo do *definiendum*, toma-se pelo todo um elemento apenas parcial¹⁵⁹, e em nenhum desses dois casos encontra-se comprometida a possibilidade

¹⁵⁸ Mais precisamente: este segundo caso envolve a predicação do “ser-branco”, e não do “branco”, ao composto “veste”, como evidencia a frase imediatamente subsequente: “o homem branco é certamente branco, mas não é, entretanto, o quê-era-ser-branco” (1029b34-30a2).

¹⁵⁹ Há certa dificuldade: no caso de “homem=animal bípede”, a omissão de um dos elementos dessa definição não a transformaria em um caso de *não por si*: homem continuaria a ser dito por si animal ou bípede. No caso dos compostos acidentais, entretanto, os termos comportam-se diferentemente: entre animal e bípede, pois, há homogeneidade originária, porque ambos são determinações engendradas a partir da mesma fonte e redutíveis, em última instância, à mesma essência, distinguindo-se entre si apenas pelo aspecto da maior ou menor atualização das determinações (esta é a tese de Z-12, como tentaremos provar mais adiante); ao passo que, entre homem e branco, há heterogeneidade irredutível, e, nesse caso, já não se pode dizer que homem branco seja por si branco quando este termo, tomado isoladamente, vem a significar precisamente a afecção ser-branco (cf. 1031b22-28). Por isso, o segundo caso de οὐ καθ' αὐτό, se for entendido como mera omissão de um elemento do *definiendum*, pode levar a confusões: para sua caracterização precisa, portanto, devemos apontar suplementarmente a *heterogeneidade* entre os elementos do *definiendum* em questão.

de que algo seja convenientemente dito por si de um composto de substância mais acidente, pois, na verdade - como tentaremos mostrar detalhadamente -, a predicação καθ'αυτό, considerada do ponto de vista lógico-dialético que predomina neste capítulo, não se preocupa com a consistência ontológica dos termos e move-se tão somente no âmbito da relação analítica entre os mesmos dentro de uma proposição. E, se esse é realmente o significado dessa passagem, o sentido disjuntivo da partícula ἢ, com a qual ele se inicia, encontra toda sua força.

Ou seja: os compostos acidentais, constituídos por uma predicação entre termos heterogêneos e extrínsecos um ao outro, não encontram, em sua origem, uma relação de predicação por si, em nenhum dos dois sentidos distinguidos nos *Analíticos*, pois o homem, por exemplo, não é por si branco. No entanto, mesmo constituído por tal ligação contingente, o composto acidental, uma vez assumido em sua *facticidade*, pode ser objeto, *já em outro nível e sob outro aspecto*, de uma predicação por si: seja, para o composto “homem branco”, por exemplo, o nome “veste”. De “veste”, pode-se dizer *por si*, por mera análise da noção complexa por ela designada, que ela é “homem branco”, e uma tal afirmação não se enquadra em nenhum dos dois modos de *não por si* assinalados em 1029b29-30a2; pois, ao dizer-se que “veste” é “homem branco” ou “branco” (“τὸ δὴ λευκὸς ἄνθρωπος ἐστὶ μὲν λευκὸν”, 1030a1), afirmam-se determinações nela contidas ou a ela pertinentes, e não se dá o caso de atribuição imprópria e indevida de um sujeito que lhe fosse extrínseco (como no primeiro caso de *não por si*, quando se diz que ser-branco é homem branco), ou da quiddidade de uma determinação que lhe coubesse apenas acidentalmente (como no segundo caso de *não por si*, quando se assevera que veste é ser-branco). Assim, embora a afirmação “homem é branco” não seja *por si*, a afirmação “veste é homem branco”, na perspectiva dialética assumida neste capítulo, consiste, em outro nível, numa predicação por si.

Não obstante, após essa rápida inflexão em favor do conciliamento entre o *quê-era-ser* e os compostos acidentais, o raciocínio aristotélico rompe-se abruptamente, em vista, agora, de uma caracterização mais precisa e restrita do referido termo: “Mas será que o *ser-veste* é de maneira geral um *quê-era-ser*? Pois o *quê-era-ser* é precisamente o que *algo* (τι) é, mas quando um outro se diz de um outro, ele não é precisamente o que *um isto* (τόδε τι) é, como, por exemplo, o homem branco não é precisamente o que um isto (τόδε τι) é, se de fato o isto (τόδε) pertence apenas às essências”¹⁶⁰.

Já nos antecipamos um pouco a respeito do significado deste texto, ao examinarmos o capítulo Z-3¹⁶¹. Os que entendem τόδε τι exclusivamente como “indivíduo concreto” devem ter executado notáveis malabarismos para encontrarem uma explicação plausível a este passo¹⁶². Se o τόδε τι exibisse tão somente esse significado, não haveria razão para contrapô-lo ao composto “homem branco”, uma vez que tal composição só se afigura possível justamente na ordem do devir, para indivíduos determinados por uma matéria que lhes confere certas formas acidentais. Além disso, sob tal designação de τόδε τι, o conceito de *quê-era-ser* assumiria dentro de si uma estranha combinação: por um lado, associado ao indivíduo, inapreensível ao conhecimento científico¹⁶³, e, por outro lado, correlacionado à definição¹⁶⁴, a qual exclui de seu domínio precisamente os indivíduos,

¹⁶⁰ 1030a2-6, lição de Ross.

¹⁶¹ Cf. pg. 37, 48-53 deste trabalho.

¹⁶² Cf. Ross, op. cit., vol. II, pg. 170. Insistindo em entender τόδε τι como “particular thing”, o respeitável comentador inglês apenas repete a frase aristotélica ao afirmar que “thisness belongs only to substance”, mas, ao sustentar que “homem branco” não é τόδε τι por ser “not a substance but a substance + an accidental attribute”, não adverte para o contra-senso de seu raciocínio. Ora, se o τόδε τι designasse o particular, que, imerso no devir, apresenta-se inevitavelmente repleto de determinações acidentais, não haveria razão para assinalá-lo antes a uma mera substância do que a um composto de substância mais acidente. O indivíduo, pois, não é apenas substância, mais inclui também os acidentes.

¹⁶³ Sobre a inapreensibilidade do indivíduo à ciência, cf. Z-15, 1039b27-40a2.

¹⁶⁴ Cf. 1030a6-7.

suscetíveis de serem de outro modo.

Em vista dessas considerações, é forçoso concluir que o τὸδε τι, aqui como em diversos outros contextos¹⁶⁵, longe de designar o indivíduo concreto, denomina precisamente a determinação essencial absoluta, isto é, a forma em sua nudez, sem o acréscimo de determinações ulteriores, sejam elas próprias, sejam as que lhe advêm acidentalmente. Τὸδε τι torna-se assim o *definiendum* em sua precisão: “de modo que o quê-era-ser é de quantos cujo enunciado é definição”¹⁶⁶. E por definição Aristóteles não entende aqui qualquer enunciado que explicito o significado de um nome¹⁶⁷, mas apenas e exclusivamente um enunciado cujos termos relacionem-se de maneira intrínseca, ao invés de simplesmente serem predicados um do outro de maneira externa: “definição há não quando um nome signifique o mesmo que um enunciado (...), mas se for o nome de algo primeiro, e tais são quantos entes se dizem não pelo fato de um outro ser dito de um outro. Portanto, não haverá quê-era-ser para nada que não seja espécies de um gênero, mas para estas somente (pois estas não parecem ser ditas nem por participação, nem por afecção, nem como acidente)”¹⁶⁸.

Esse trecho concentra em si, de modo sucinto, não apenas a caracterização precisa e estrita do quê-era-ser, como também toda a perspectiva do livro Z. Lembremos que, sob tal termo, tem-se em vista a determinação do conceito de essência. Pois bem: esta, enquanto quê-era-ser, afigura-se portanto como espécie de um gênero, *definiendum* por excelência, no qual a relação recíproca entre seus elementos exclui a heterogeneidade extrínseca que caracteriza os compostos de substância mais

¹⁶⁵ Cf. a lista de textos por nós fornecida na pg. 55. Cf. também Bonitz, *INDEX*, pg. 495-6.

¹⁶⁶ 1030a6-7.

¹⁶⁷ “λόγος τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα”, *Analíticos Posteriores*, II,93b30. cf. “λόγος...τί σημαίνει, ἐὰν ᾖ ὄνομα, ὅτι τόδε τῷδε ὑπάρχει”, 1030a14-17.

¹⁶⁸ 1030a7-14.

acidente, ainda que este acidente seja próprio¹⁶⁹. Essa unidade interna à essência será, assim, sua marca principal: em contraposição tanto a estes compostos como à idéia platônica, na qual o gênero e a diferença não conseguiriam reconduzir-se a uma unidade imanentemente consistente em si mesma¹⁷⁰, a οὐσία, como εἶδος, mostrar-se-á como causa pela qual o ente sensível se constitui como unidade autoconsistente na qual todos os elementos encontram-se reciprocamente ligados por uma necessidade imanente que, por isso mesmo, os faz plenamente inteligíveis um a partir do outro, sem o concurso de um terceiro termo externo. Não é, pois, por mero acaso que a mesma noção de τὸδε τι aparece no capítulo Z-12, 1037b27, onde será desenvolvida a noção de diferença última como determinação final na qual, resumindo-se todas as determinações essenciais da coisa, o gênero, com todas as subdivisões pelas quais se perfecciona ulteriormente rumo à espécie, encontra-se imanentemente contido. Para chegar a tal resultado, porém, Aristóteles será obrigado a passar pela análise do devir (Z, 7-9) e pelo penoso exame do comportamento que as partes da definição mantêm entre si e com a coisa definida (Z, 10-12), mas, uma vez em posse dele, é a crítica à idéia platônica que imporá suas exigências (Z, 13-15).

Antes disso, porém, Aristóteles inicia uma linha de raciocínio que vem não corrigir, mas sim complementar a caracterização estrita do quê-era-ser desenvolvida até então. Sob a noção precisa de τὸδε τι, em contraposição aos compostos que se dizem por um outro ser dito heterogeneamente de um outro, o quê-era-ser afigura-se como pertinente apenas às essências, e a estas tomadas apenas em

¹⁶⁹ A frase “ἄλλο κατ’ ἄλλου λέγεσθαι” (1030a4, 11), pois, designando precisamente o predicar-se de um outro genericamente distinto, remete justamente a tais compostos acidentais heterogêneos, inclusive aos que se constituem pela adjunção de um atributo próprio ao sujeito, pois ainda aqui há heterogeneidade essencial, pois “o ser-superfície não é o ser-branco” (1029b17-18); cf. nossas observações na pg. 37-38, 48-53, a respeito da correlação entre o “quê-era-ser” e o “um isto”.

¹⁷⁰ Cf. Z-13, 1039a3-8; Z-14, 1039a24-26.

si mesmas, sem adjunção de determinações ulteriores, sejam elas próprias ou contingentes. No entanto, a anterior caracterização do *quê-era-ser* em termos de predicado por si apontava já para uma maior maleabilidade em seu domínio, tanto que, após excluir inicialmente os compostos acidentais da esfera dos ditos por si, o raciocínio aristotélico exibia certa hesitação em fazê-lo¹⁷¹. Esse fio é retomado agora, pois, já sob a completa determinação do conceito de *quê-era-ser* mediante as noções de *por si* e *um isto*. Aristóteles indaga: “ou será que tanto a definição como também o *quê é* se diz de muitos modos? Pois também o *quê é* significa de um modo a essência e o *um isto*, de outro modo, cada um dos predicados, o quanto, o qual, e todos os outros tais. Pois, assim como o *é* ocorre a todos, porém não semelhantemente, mas sim a um primeiramente, e aos demais secundariamente, do mesmo modo também o *quê é* ocorre absolutamente à essência e, aos outros, de uma certa maneira: pois inclusive perguntamos *quê é* o qual, de modo que também o qual se conta dentre os *quê é*, mas não absolutamente”¹⁷².

O sentido dessa passagem é bastante claro: a respeito de qualquer ente do qual se diga, de certo modo ou de outro, que ele *é*, pode-se legitimamente perguntar pelo *quê* ele *é*. O *τί ἐστι* assume assim uma ampla extensão que, longe de reduzir-se ao domínio exclusivo da essência, se distribui por todas as categorias, ainda que o valor ontológico dessa distribuição seja diferenciado de acordo com seus objetos. Logo mais, Aristóteles estende naturalmente esse raciocínio para o *quê-era-ser*: “pelo *que*, já agora, uma vez que o que foi dito é manifesto, também o *quê era ser*, semelhantemente [ao *quê é*], pertencerá primeiramente e em absoluto à essência, em seguida também aos demais, como também o *quê é*, não absolutamente *quê era ser*, mas *quê era ser qual* ou *quê era ser quanto*”¹⁷³, e conclui o capítulo afirmando que o *quê-era-ser* e a definição, a rigor, em acepção estrita, pertencem apenas à essência

¹⁷¹ Cf. 1029b29-30a2. Cf. também nossas páginas 68-73.

¹⁷² 1030a17-25.

¹⁷³ 1030a28-32.

em sua determinação absoluta, mas que, em certo sentido, podem tranqüilamente ser aplicados também aos demais entes, não só às outras categorias tomadas em absoluto, com abstração do sujeito concreto no qual inerem, como também mesmo aos compostos de substância mais acidente: “aquilo é manifesto, que a definição e o quê era ser são primeira e absolutamente das essências. Não somente delas, porém, mas, semelhantemente, são também dos demais entes, embora não o sejam primeiramente; [...] pelo que, também de homem branco haverá enunciado e definição, de um modo distinto do modo pelo qual o há do branco e da essência”¹⁷⁴.

Essa conclusão, pois, nos permite abordar com maior objetividade o problema residente no advérbio λογικῶς. Tendo iniciado o capítulo com a caracterização do quê-era-ser em função do tipo de predicado por si que apresenta o componente da quiddidade, Aristóteles finaliza-o com a conclusão de que seu domínio estende-se, embora não mais em uma acepção rigorosa, a todos os entes a respeito dos quais, apreendendo-os como certa unidade, podemos perguntar o que são. A delimitação mais precisa do quê-era-ser em função do τὸδε τι, circunscrevendo-o, em estrita acepção, apenas ao domínio da essência, aparece, pois, emoldurada por essa caracterização menos rigorosa, que toma por princípio a análise dos predicados e o uso comum da linguagem. No entanto, entender o λογικῶς como um mero aceno a essa dimensão lógica (análise de predicados) e dialética (uso comum da linguagem), embora conveniente, ainda não basta para uma inteira compreensão de seu significado exato. Cremos que a circunscrição precisa do λογικῶς, *neste contexto*¹⁷⁵, se define por aquilo que poderíamos designar *arranjo sintático das proposições*: ignorando o conteúdo semântico dos termos envolvidos na proposição, o λογικῶς interessa-se tão somente pela relação recíproca que entre eles

¹⁷⁴ 1030b4-7...12-13.

¹⁷⁵ Ressaltamos *neste contexto*, porque também este advérbio πολλαχῶς λέγεται.

se estabelece, e, se essa relação for de homogeneidade, isto é, de identidade parcial ou total entre determinações redutíveis a uma mesma essência genérica, teremos um *quê-era-ser*.

Invoquemos o testemunho dos *Tópicos*: “é evidente, a partir disso, que quem significa o *quê* é significa às vezes uma essência, às vezes um quanto, às vezes um qual, às vezes alguma das outras categorias. Pois quando, estando proposto homem, alguém diz que o proposto é homem ou animal, diz *quê* é e significa uma essência. Mas, por outro lado, quando, estando proposta cor branca, alguém diz que o proposto é branco ou cor, diz *quê* é e significa *qual*”¹⁷⁶. E o texto é explícito ao apontar em que reside o princípio da designação de um *quê-é*: “Pois cada um destes, quer ele mesmo seja dito dele mesmo, quer o gênero seja dito a respeito dele, designa um *quê* é; mas, por outro lado, quando o mesmo se diz de outro, designa não *quê* é, mas sim *quanto, qual* e alguma das outras categorias”¹⁷⁷.

O *quê-é*, portanto, se configura independentemente da relação semântica dos termos: ele se delimita através da relação *entre* os termos da proposição. Assim, quando uma categoria é afirmada de *um outro*, temos uma predicação heterogênea que nos designa uma determinação extrínseca adjacente a um sujeito que lhe é genericamente distinto; mas quando a predicação se move dentro de um mesmo gênero, quando ela afirma algo pertinente ao mesmo gênero que o sujeito, então, independentemente do conteúdo semântico dos termos, temos a afirmação de uma identidade total ou potencial entre sujeito e predicado¹⁷⁸, e é isto que é uma *quididade*, um *quê é*. Se designarmos, portanto, como *simática* essa dimensão cujo interesse reside tão somente na relação de identidade ou

¹⁷⁶ *Tópicos*, I, 9, 103b27-33.

¹⁷⁷ *Idem*, 103b35-39.

¹⁷⁸ Identidade total: quando a definição completa é predicada do sujeito. Identidade potencial: quando apenas uma determinação genérica é predicada do sujeito. Esta observação é importante, pois as expressões “identidade potencial” ou “parcial” poderiam nos conduzir ao equívoco de compreender sob elas também a predicação acidental, na qual, de certo modo, há também identidade “parcial” entre o sujeito e o predicado, pois “homem” é “branco”, embora não seja o “ser-branco”.

alteridade entre os termos, ainda que somente para contrastá-la com a dimensão *semântica* que repousa sobre a relação entre cada termo e o ente por ele designado, não estaremos distorcendo o pensamento aristotélico. O advérbio λογικῶς, portanto, longe de assinalar a mera análise de predicados ou a investigação dialética do uso comum da linguagem, assinala precisamente essa dimensão sintática, e foi à vista dela, tão somente, que o argumento aristotélico pôde admitir, além da estrita delimitação do quê-era-ser em função do τόδε τι, uma extensão secundária de seu domínio para todos os entes que porventura apresentem-se ao pensamento como certa unidade, até mesmo, em certo sentido, para os compostos de substância mais acidente, desprovidos de qualquer necessidade interna¹⁷⁹.

À vista dessas considerações, afigura-se claramente a plena inaceitabilidade da interpretação proposta por R. Boehm a este capítulo da *Metafísica*. Em resumo, Boehm sustenta que, no καθ' αὐτό posto em cena a partir de 1029b14, emerge novamente a noção de sujeito, que já havia sido rejeitada como determinação insuficiente do conceito de essência, dificultando, assim, a satisfação da exigência, presumidamente posta pelo conceito de quê-era-ser, de uma oposição radical a todo e qualquer tipo de relatividade catalela na qual um outro é dito de um outro, não apenas a que caracteriza a inerência do acidente na substância, mas também a que delimita a relação da forma à matéria. Assim, pois, uma vez que o sujeito invade também a própria esfera do καθ' αὐτό, tal concepção de quê-era-ser afigurar-se-ia vazia, dada a preponderância da “subjetividade”, isto é, da relação em que um outro é dito de um outro como de um sujeito, na constituição do ente sensível: donde, o próprio Aristóteles teria posto

¹⁷⁹ Embora Aristóteles não afirme explicitamente que há quê-era-ser do homem branco, a afirmação de que há também dele definição (1030b12-13) implica que há dele, também, mesmo que seja em sentido precário, quê-era-ser, como fora insinuado no trecho 1029b29-30a2, antes da interrupção do argumento em favor da determinação estrita do quê-era-ser em função do τόδε τι.

a questão: “há porventura algum quê-era-ser em geral?”¹⁸⁰.

Uma tal questão, porém, jamais foi formulada por Aristóteles. Mesmo rejeitando-se a pontuação proposta por Bonitz e seguida por Ross, como faz R. Boehm, a citada frase tem por sujeito oculto *o quê-era-ser-homem-branco* ou meramente *o ser-veste*, e deveria ser compreendida assim: “será porventura que o ser-veste é, em suma, um quê-era-ser?”. É justamente esta a questão sob escrutínio desde 1029a22, a saber, se há ou não quê-era-ser para os compostos acidentais.

A principal falha da interpretação de Boehm, no entanto, consiste em não atentar para a estrita correlação estabelecida pelo texto entre quê-era-ser e definição; e, uma vez que a definição estritamente científica requer a unidade hylemórfica entre gênero e diferença¹⁸¹, Boehm deveria ter notado a imprescindível necessidade de se distinguir radicalmente, no interesse justamente da plena determinação do quê-era-ser, os dois referidos modos da “catalelidade”: pois o acidente é *heterogeneamente* atribuído ao sujeito, seja a partir de uma razão extrínseca e indeterminada, seja em decorrência da própria natureza do sujeito, ao passo que a forma se liga à matéria imanentemente a partir de sua própria essência, pois, na verdade, ambas só se diferenciam pelo aspecto da maior ou menor atualização das determinações essenciais¹⁸². O conceito de quê-era-ser, pois, é determinado em flagrante contraste com a catalelidade heterogênea dos compostos acidentais, mas, ao contrário do que julga Boehm, encontra na relação imanente entre matéria própria e forma específica justamente

¹⁸⁰ 1030a2-3, na lição seguida por Boehm, diferente das de Bonitz e Ross.

¹⁸¹ E este é um dos pontos principais que desejamos provar nesta dissertação, e para isso reservaremos a análise dos capítulos 7-12 do livro Z e 6 do livro H.

¹⁸² Cf. H, 6, 1045a31-33, 1045b17-19. É verdade que o mesmo verbo *κατηγορεῖσθαι* é usado para descrever ambas as “catalelidades”, mas J. Brunshwicg (“*La forme, prédicat de la matière?*”) mostrou, a nosso ver, definitivamente, que a mera identidade extrínseca do termo não é suficiente para deduzir a pretensa identidade dos conceitos, e que, por isso, duas acepções irredutivelmente distintas se delineiam sob tal verbo, uma designando a relação heterogênea entre sujeito e predicado, outra designando a correlação intrínseca entre forma e matéria.

a sua determinação mais completa¹⁸³.

¹⁸³ Pelo conjunto de incompreensões que reúne em si, a interpretação de Boehm merece uma crítica mais detalhada. Sua tese principal consiste em afirmar, no seio da determinação do conceito de *qué-era-ser*, o conflito entre o primado da “*subjetividade*” como modo de manifestação da essência e a exigência de apreendê-la para além da relatividade catalela (cf. pgs. 154 [284-5], 156 [287]). Já o resultado proposto por Boehm, a saber, a idéia de que o *τί ἦν εἶναι* visaria apreender uma essência liberta da relatividade catalela na qual o primado do sujeito a aprisionaria, é bastante problemático. Sua argumentação, porém, envereda-se por diversos contra-sensos, dentre os quais gostaríamos de destacar quatro: a) a leitura da frase *ὡς ἐπιφάνεια λευκόν* em 1029b17 como se *ἐπιφάνεια* fosse exemplo do primeiro tipo de predicado *καθ’ αὐτό* distinguido nos “*Anal. Post.*”, 73a34 (cf. op. cit., pg. 128-9 [254-5]); b) a associação entre esse tipo de *καθ’ αὐτό* e o *καθ’ ὃ ὡς ὑποκείμενον* mencionado em Δ-18 (op. cit., pg. 129-130 [255-6]); c) a assimilação do mesmo ao *ἐκ προσθέσεως λεγόμενον* abordado em 1029b22-30a2 (cf. op. cit., pg. 162 [294]); d) a interpretação proposta à frase *ὅσα λέγεται τῷ ἄλλο κατ’ ἄλλου λέγεσθαι* (1030a10-11) (cf. op. cit., pg. 148 [277-8] e 158-9 [289-290]).

(a) Quanto ao primeiro ponto, notemos que entender *ἐπιφάνεια* como predicado por si de *λευκόν* na primeira acepção do *καθ’ αὐτό*, além de esquecer que a predicação aristotélica, no sentido rigoroso do termo, supõe como centro de convergência um sujeito *ontologicamente* consistente, ignora a distinção precisa que há entre os dois tipos de *por si*. Mas, não contente com a já estranha inversão da ordem ontológica dos termos na proposição - inversão que a lógica aristotélica, em seu cânone rigoroso, não admite (cf. *An. Post.*, I, 22, 83a4 sqq., e principalmente 83a14-18) -, Boehm não atenta para o fato de que, embora em ambos os tipos de predicado *por si* haja uma relação de pertinência de algo à *quiddidade* de algo, não só os termos envolvidos em cada caso são extremamente diferentes (pois, no primeiro caso, é uma determinação interna que é predicado *por si* do sujeito, ao passo que, no segundo caso, é o sujeito que se encontra na *quiddidade* da afecção que se lhe predica *por si*), mas também, e justamente por isso, essa relação de pertinência afigura-se diferente em cada caso, pois, no primeiro, a homogeneidade entre sujeito e atributo faz dela uma relação de identidade total ou parcial, ao passo que, no segundo caso, a heterogeneidade entre os mesmos faz dela uma relação de inseparabilidade, ou melhor, de condicionamento entre termos que, embora necessariamente unidos, permanecem distintos. E é manifesto que *ἐπιφάνεια* e *λευκόν* se relacionam segundo este último caso, pois “o ser-superfície não é o ser-branco” (1029b17-18). (b) Quanto ao segundo ponto, notemos que o próprio texto de Δ-18, ao aduzir, como exemplo de *καθ’ αὐτό*, a frase “*οἶον ἢ ἐπιφάνεια λευκή καθ’ ἑαυτήν*” (1022a30-31), evidencia indiscutivelmente que é “branco” que se predica *por si* de “superfície” - e não o contrário -, por ser justamente a superfície aquilo no qual ele aparece primeiramente (cf. 1022a30), aquilo *καθ’ ὃ τὸ λευκόν γίγνεται ὡς ὑποκείμενον*.

(c) Quanto ao terceiro ponto, nossa ponderação é múltipla: mesmo admitindo-se, com Boehm, a assimilação entre o primeiro tipo de *καθ’ αὐτό* e o *ἐκ προσθέσεως λεγόμενον* ao qual se denega definibilidade, seríamos obrigados a admitir a absurda consequência de que, na definição da essência sensível, a diferença específica se acrescentaria extrinsecamente à matéria como a um outro heterogêneo, de modo que a ligação entre diferença e gênero surgiria como pouco diversa da ligação entre substância e acidente, o que contraria explicitamente a tese tão solidamente estabelecida em Z-12 e H-6 a respeito da unidade intrínseca e imanentemente consistente entre o gênero, entendido como matéria própria, e a diferença, entendida como forma pela qual a coisa advém à sua perfeita determinação essencial. No entanto, essa associação entre o *ἐκ προσθέσεως λεγόμενον* e o primeiro tipo de *καθ’ αὐτό* é equivocada, e, ainda que a insistente comparação que Aristóteles faz alhures entre o *σμίον* e o ente natural tenha conduzido sagazes intérpretes a caminhos inconvenientes (principalmente A. Mansion, “*Introduction à la physique aristotélicienne*”, pg. 147), como veremos detalhadamente mais adiante (cf. pg. 119-120 sqq.), basta comparar os textos 1030b23-26 e 73a37 sqq. para se assegurar de que o *ἐκ προσθέσεως λεγόμενον* abordado em Z-5 se refere tão somente não ao primeiro, mas sim ao segundo tipo de *καθ’ αὐτό*, a saber, aos atributos próprios. No entanto, é de se observar ainda que Boehm, como muitos outros, não captou o espírito de Z-5, na medida em que toma a sério, de maneira acritica, as dificuldades aí desenvolvidas a respeito da definição dos atributos próprios, sem dar-se conta de que as mesmas são inconsistentes e resolvem-se alhures por distinções introduzidas da parte do próprio Aristóteles, como bem mostrou Ross (“*Aristotle’s Metaphysics*”, vol. II, pg. 174) e como mostraremos com maior detalhe ao abordar o capítulo Z-5 (cf., adiante, pg. 95-102). (d) Quanto ao último ponto, enfim, notemos que a indistinção entre a subjacência da essência aos acidentes e a subjacência da matéria à forma leva à consequência absurda de reunir em um mesmo conceito indistinto a mera predicação accidental e a definição propriamente dita. No entanto, há absoluta distinção entre a heterogeneidade extrínseca que envolve a substância e o acidente e a homogeneidade que envolve a matéria e a forma em uma unidade recíproca imanentemente necessária e autoconsistente, e esta distinção é um dos pontos fundamentais da filosofia aristotélica, nada mais nem menos do que o princípio básico da argumentação que, no livro Γ, destina-se a

* * *

Chegamos, enfim, à controvertida questão da origem e do significado preciso da fórmula τὸ τί ἦν εἶναι, com seu inusitado imperfeito que desdobra o verbo ser. A maioria dos intérpretes, junto com os poucos comentadores gregos que abordaram a questão¹⁸⁴, posicionam-se em favor de uma leitura que, embora diversa na explicitação gramatical respectivamente proposta por cada um, concorda em entender o ἦν como um imperfeito de hábito, desprovido de real valor temporal¹⁸⁵. Aubenque, por sua vez¹⁸⁶, em seu breve apanhado histórico sobre as diversas posições face ao problema, apresenta Trendelenburg¹⁸⁷ como o iniciador de uma interpretação que teria grande fortuna dentre os de inspiração idealista, segundo a qual o imperfeito ἦν justificar-se-ia pela anterioridade causal da forma em relação à matéria.

Ponderando o contra-senso dessa interpretação, que justifica o tempo verbal da referida

estabelecer a validade incondicional do axioma da não-contradição, e um dos principais fios condutores mediante os quais determina-se o conceito de essência ao longo dos livros Z e H (cf. 1030a11-14, Z-12). Ora, na expressão ἄλλο κατ'ἄλλου λέγεται (1030a4, 11) ou equivalentes, ambos os ἄλλο têm o pleno valor de alteridade heterogênea, de modo que a expressão inteira designa exatamente a predicacão accidental. No entanto, como Aristóteles assevera explicitamente em 1045b17-19, forma e matéria são "ταὐτό καὶ ἔν", e só se distinguem pela maior ou menor atualização das determinações, cf. Ross, *op. cit.*, vol. II, pg. 170; L. Robin, "Aristote", pg. 90; J. Brunschwig, "La forme, prédicat de la matière?", pg. 153-158. Quando a forma "se predica" da matéria, portanto, não temos o caso de um outro que se diz de um outro.

¹⁸⁴ Cf. J. Brunschwig, *Les Topiques*, tomo I, pg. 120, nota complementar 3. Infelizmente, nós mesmos não tivemos acesso, dada a precariedade das bibliotecas de que dispomos, à obra dos comentadores gregos.

¹⁸⁵ Cf. J. Brunschwig, *Les Topiques*, tomo I, pgs. 119-120, nota complementar 3; e também P. Aubenque, que nos dá um resumo da questão em "Le problème...", pg. 464-5.

¹⁸⁶ Cf. nota anterior.

¹⁸⁷ Pelo fato de não dominarmos a língua alemã e haver pouquíssimas traduções para outras línguas, não pudemos consultar a obra de renomados filólogos e intérpretes que se dedicaram, no século passado ou no início deste, a redescobrir Aristóteles, como Trendelenburg, Schleimacher, Brandis, Bonitz, Natorp, etc., exceção feita a Jaeger, Brentano e Zeller, traduzidos para o inglês ou para o espanhol (cf. bibliografia). Lamentamos sobretudo não ter tomado conhecimento da obra de Natorp, constantemente mencionado por consagrados intérpretes como Ross, Robin, Cherniss e Aubenque, e que, a acreditar nestes últimos, entende o livro Z, a partir de uma leitura mais ou menos neo-kantiana, como um estudo do conceito formal de essência.

fórmula por uma relação de anterioridade que, segundo a própria ótica idealista, não se dá na ordem do tempo, Aubenque propõe restituir ao imperfeito ἦν toda sua significação estritamente temporal, não, porém, no sentido de uma duração contínua da identidade essencial sob o decorrer do tempo e dos acidentes¹⁸⁸: ele exprimiria antes o estatuto irremediavelmente retrospectivo do discurso humano, destinado a procurar a essência das coisas em meio ao infinito movimento contingente do ser sensível. Apresentando Antístenes como testemunha de semelhante concepção de discurso, Aubenque a insere em um horizonte cultural mais amplo, associando-a ao adágio de Sólon segundo o qual só se poderia afirmar a felicidade de um homem após sua morte, pois somente esta põe termo ao movimento irreconciliavelmente contingente do ser e nos revela a essência que *pertencia* a cada indivíduo.

Semelhante perspectiva sobre a concepção aristotélica de discurso definitório tem, certamente, seus atrativos sedutores, tanto mais por ambicionar enquadrar-se no amplo contexto cultural da visão de mundo especificamente trágica dos gregos. No entanto, do ponto de vista estrito do historiador, Aubenque teria muito mais proveito se tivesse tentado prová-la mediante análise interna da *Ética a Nicômaco* e textos afins¹⁸⁹, sem tentar aduzi-la a partir do imperfeito da fórmula que nos ocupa, porque, à luz de certas teses tão explicitamente afirmadas pelo texto aristotélico,

¹⁸⁸ Como sugerem Bréhier: “Le fait pour un être de continuer à être ce qu’il était”, *Histoire de la philosophie*, I, pg. 199; e Robin: “ἡ οὐσία... désigne son τί ἦν εἶναι, à savoir ce qu’il lui (datif) appartient et lui a dans le passé toujours appartenu, d’être (d’où l’emploi en grec de l’imparfait)”, *Aristote*, pg. 88.

¹⁸⁹ E, de fato, em *“La prudence chez Aristote”*, Aubenque retoma magistralmente essa perspectiva, sem, no entanto, querer derivá-la a todo custo do inocente imperfeito contido na fórmula do *quê-era-ser*, e assim nos mostra com maestria que a prudência aristotélica retoma os limites que a visão trágica de mundo define à ação humana. Por outro lado, há toda pertinência em relacionar essa medida trágica imposta à vontade humana com a caráter finito da racionalidade filosófica e científica de Aristóteles, incapaz de, ou, para falar talvez com mais propriedade, desinteressada em demonstrar seus primeiros princípios e em estender a todo o domínio dos entes a inteligibilidade absoluta do conceito; uma tal associação, no entanto, deve seguir, na metodologia de interpretação dos textos, outro caminho que a tentativa de derivar do imperfeito ἦν teses mirabolantes que certamente lá não cabem.

semelhante interpretação não encontra fundamentos firmes nos quais possa se apoiar.

Toda a engenhosa construção de Aubenque supõe que Aristóteles teve a pretensão de salvar a definibilidade dos indivíduos concretos mediante uma seleção de atributos próprios, cujo discernimento preciso, porém, só seria possível depois que a morte tivesse posto termo ao movimento contingente das determinações individuais: “puisque les choses sont singulières, c’est dans leur singularité qu’il faut les saisir. Le τί ἐστὶ socrático ou platonicien n’épuise pas la richesse de déterminations du τόδε τι, c’est-à-dire de l’être individuel et concret”¹⁹⁰. Em função disto, Aubenque entende que o *quê-era-ser* “s’oppose donc à l’accident proprement dit, mais inclut les attributs accidentels par soi, pour définir l’essence individuelle concrète”¹⁹¹.

No entanto, Aubenque parece se esquecer de que a inapreensibilidade dos indivíduos à ciência é uma tese constante nos textos aristotélicos: a ciência, exigindo no *cognoscendum* estabilidade e necessidade absoluta, exclui de sua esfera os indivíduos concretos, pois estes estão submetidos à contingência do devir¹⁹². Aubenque talvez tenha se sentido estimulado a aventar sua tese a partir da utilização do *ser-tu* em contraposição ao acidente, em 1029b14-15, e a partir da estreita associação estabelecida em 1030a3-6 entre o *quê-era-ser* e o *τόδε τι*, por ele entendido como indivíduo concreto¹⁹³. Como sustentamos anteriormente, no entanto, nada nos obriga a aprisionar o *τόδε τι* na univocidade que a tradição inadvertidamente lhe concebeu, a despeito dos múltiplos e explícitos textos que associam tal termo intimamente à forma, e a frase *τὸ σοὶ εἶναι*, por sua vez,

¹⁹⁰ “Le problème...”, pg. 463.

¹⁹¹ Idem, pg. 462.

¹⁹² Cf. Z-15, 1039b27-40a2.

¹⁹³ Cf. op. cit., pg. 463; compreensão que causa surpresa, em um intérprete tão corajoso e preciso em sua oposição às interpretações tradicionais.

ao invés de se reportar *ao pé da letra* a algum interlocutor individual que porventura estivesse diante de Aristóteles, consiste num mero exemplo pelo qual possa ser ilustrada a alteridade genérica entre o sujeito e o predicado, e cujo interesse, nesse sentido, encontra-se delimitado pela perspectiva sintática - e não semântica - que viemos assinalando ao advérbio λογικῶς.

Além do mais, ao assinalar o acidente por si como constituinte interno do quê-era-ser, Aubenque mostra ter compreendido muito pouco o raciocínio aristotélico em 1029b16-20, passagem que se destina justamente a afastar o acidente por si, classificado como segundo tipo de predicado por si nos *Analíticos Posteriores*, do âmbito do quê-era-ser e a delimitar este último tão somente em função do predicado por si ὑπάρχον ἐν τῷ τί ἐστι¹⁹⁴.

No entanto, o mais inaceitável na proposta de Aubenque reside na concepção de οὐσία como um obscuro ponto de passagem das determinações genéricas às determinações acidentais do indivíduo concreto; na verdade, Aubenque não percebe nenhuma mediação determinada entre essas duas instâncias, e o conceito de οὐσία como εἶδος, apresentado por Aristóteles justamente como unidade imanente entre matéria própria e forma específica, pela qual a ligação recíproca entre os constituintes do ente sensível possa ser inteligida como intrinsecamente necessária a partir de si mesma, torna-se um campo vazio e indeterminado: “ce que cherche Socrate, c’est la définition générale; il se contente donc du premier type de réponse, celle par laquelle nous rangeons la chose à définir dans un genre [...]. Or, Aristote ne se contente pas des discours universels et des définitions génériques: puisque les choses sont singulières, c’est dans leur singularité qu’il faut les saisir. [...]... l’une des acquisitions d’Aristote, dans sa critique au platonisme, est d’avoir montré que ce n’est pas seulement l’idée ou, en langage aristotélicien, le genre qui est objet de discours cohérents, mais aussi certaines des déterminations

¹⁹⁴ Cf. pg. 65-66 deste trabalho.

accidentelles”¹⁹⁵. Entre a determinação genérica e a acidental, então, nada mais há senão esse abismo hiante no qual se situa, em contraposição ao gênero e ao indivíduo, o εἶδος aristotélico? Ora, com isso, Aubenque deixa escapar o que há de mais específico na crítica aristotélica à idéia platônica, a saber, a afirmação da unidade imanentemente necessária entre os elementos constituintes do εἶδος - o gênero e a diferença última -, impossível, segundo Aristóteles, na perspectiva platônica segundo a qual esses mesmos elementos subsistiriam cada qual como separado¹⁹⁶. É esta unidade, além do mais, que se configura como πρώτη οὐσία¹⁹⁷, como ponto máximo de determinação autoconsistente e de inteligibilidade, situado justamente entre a indeterminação não-atualizada do gênero e a indeterminação do indivíduo incessantemente submetido ao poder ser de outro modo. É verdade que uma das aporias que mais embaraça Aristóteles consiste no problema da primazia a ser concedida ao εἶδος ou ao indivíduo concreto como realização máxima da οὐσία¹⁹⁸, assim como é verdade que, refletindo sobre a metodologia da investigação biológica, Aristóteles, colocando em dúvida esse conceito de εἶδος, parece contentar-se com um mero feixe de determinações irreduzíveis a uma fonte comum e imanentemente una¹⁹⁹. Não obstante, permanece como ponto fundamental do aristotelismo, ou ao menos, do que se depreende deste livro Z, a distinção do εἶδος como determinação na qual se consolida a máxima inteligibilidade e a máxima consistência interna do ente.

¹⁹⁵ “Le problème...”, pg. 463.

¹⁹⁶ Cf. Z-13, 1039a3-8, Z-14, 1039a24-26 sqq.; cf., adiante (pg. 189-207) nossa análise dos capítulos Z, 13-14.

¹⁹⁷ Cf. 1032a1-2, 1037a5.

¹⁹⁸ Cf. H. Cherniss, “Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy”, vol. I, pg. 372, e também a interessante observação de J. Moreau em “L’être et l’essence chez Aristote”, pg. 184 [14].

¹⁹⁹ Cf. *De Partibus Animalium*, livro I, 643b12-26, 644a6-11. Voltaremos a este ponto em nossa conclusão, com maior detalhe, cf. pg. 247-256.

Ignorando tudo isso, Aubenque faz do $\tau\acute{\iota}\ \eta\acute{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ um corredor de passagem; “il ne se confond pas avec le genre, qui est trop général (sic), et ne comprend pas la matière (sic), qui est accidentelle. Désignant ce que la chose est par soi (essence et attribut par soi), il exclut ce qu'elle est par accident”²⁰⁰. De fato, ele não se confunde com o gênero, nem compreende a matéria entendida como princípio de vir a ser de outro modo, mas compreende como elemento intrínseco justamente a matéria própria que, no engendramento contínuo das determinações da coisa a partir de um gênero primeiro, revela-se imanentemente contida na diferença perfeita e, desempenhando a função de gênero, só se distingue desta última pelo menor grau de atualização das determinações²⁰¹. Justamente por se caracterizar em função dessa unidade imanente entre gênero/matéria e diferença/forma, o *quê-era-ser* exclui o atributo próprio, cujo ser é heterogêneo face à essência e que jamais se reduziria à mesma fonte da qual ela brotou.

Em suma, a interpretação proposta por Aubenque ao *quê-era-ser* é inaceitável sobretudo por fazer da essência, principal conceito da metafísica aristotélica, um ponto vazio de indeterminidade, entre o gênero e o atributo por si²⁰².

Resta, porém, arriscar alguma tentativa de interpretação da fórmula em nome da qual Aubenque enveredou-se por tão tortuoso caminho. Certamente, pareceremos banais aos que se comprazem em supor enorme mistério e inapreensível enigma sob a mencionada expressão. Pois,

²⁰⁰ “*Le problème...*”, pg. 472.

²⁰¹ Cf. Z-12, 1038a18-20, 25-26; H-6, 1045a23-29, 31-33, b17-19.

²⁰² Como já dissemos, não ignoramos que, ao tentar utilizar seu conceito de essência na investigação dos entes sensíveis, Aristóteles encontrará dificuldades insuperáveis e abandonará a noção de uma perfeita unidade entre determinações continuamente engendradas a partir de uma fonte comum, cf. *De Partibus Animalium*, I, 643b12-26; 644a6-11. Isso, no entanto, não deve nos distrair do fato de que, no livro Z, destinado a delimitar o conceito de essência, uma tal teoria é indiscutivelmente estabelecida.

conforme ao aviso de J. Brunschwig, de que “c’est donc à la langue grecque plutôt qu’à une intention philosophique d’Aristote qu’il faudrait demander la clef de cet imparfait, quelle qu’elle puisse être en définitive”²⁰³, não vemos na dita expressão nenhum significado filosófico profundo, e creditamos sua origem não tanto à língua grega como a um certo uso que dela foi feito no âmbito da literatura filosófica.

Sustentamos que o imperfeito ἦν tem, de certo modo, um valor estritamente temporal, embora a temporalidade aí envolvida seja peculiar: longe de configurar-se como temporalidade objetiva na qual a coisa continua sendo o que ela era²⁰⁴, ou na qual a essência do indivíduo concreto adquire retrospectivamente, através da morte, apreensibilidade ao discurso definitório²⁰⁵, trata-se da temporalidade por assim dizer subjetiva na qual se desenrola o discurso que o texto aristotélico apresenta a seus destinatários. Aubenque reconhece que tal fórmula “devait être familière à ses auditeurs”, razão pela qual o Estagirita não teria sentido necessidade de explicar-se a respeito da mesma²⁰⁶. Aceitamos a familiaridade sugerida por Aubenque, mas não vemos nenhum significado filosófico com o qual os pupilos deveriam estar familiarizados: pelo contrário, asseveramos que tal familiaridade circunscreve-se a um *costume de expressão* segundo o qual, ao reaparecer na discussão um problema concernente a algo já anteriormente definido, reporta-se à definição previamente dada através do imperfeito ἦν, seja afirmativamente (τοῦτο ἦν τὸ ἐκεῖνω εἶναι), seja interrogativamente (τί ἦν τὸ ἐκεῖνω εἶναι). A partir desse costume, o artigo τό passa a ser utilizado para substantivar

²⁰³ “*Les Topiques*”, I, pg. 120.

²⁰⁴ Como entenderam Bréhier e Robin, cf. nota 188 na pg. 83.

²⁰⁵ Como sugeriu Aubenque, “*Le problème...*”, pg. 467-472.

²⁰⁶ Cf. “*Le problème...*”, pg. 460.

a pergunta - como acontece com o τί ἐστὶ e outras categorias, como, por exemplo, τὸ ποῦ, -, a qual, simplificada em τί ἦν εἶναι e perdendo sua força originariamente interrogativa, passa a designar de maneira geral aquilo que corresponde estritamente à definição e à essência da coisa. Que o imperfeito ἦν seja assim utilizado por Aristóteles, não é difícil de provar: o próprio J. Brunschwig, por exemplo, diante do imperfeito da frase “τοῦτο γὰρ ἦν ἴδιον, τὸ ἀντικατηγορούμενον μὲν μὴ σημαίνον δὲ τὸ τί ἦν εἶναι” (103b11-12), traduz: “*nous avions en effect défini le propre...*”²⁰⁷.

É freqüente, pois, em Aristóteles, o uso do imperfeito ἦν para reportar-se a algo previamente estabelecido durante a discussão que o ocupa²⁰⁸, no mais das vezes, como verbo que liga determinado sujeito à sua definição completa ou a certos atributos próprios, trazendo, destarte, para a discussão em curso, uma premissa solidamente estabelecida, que permitirá discernir entre as alternativas de um problema e avançar novas conclusões. Com freqüência bem menor, porém, aparecem associados o imperfeito ἦν e o infinitivo εἶναι, mas, não obstante, a explicitude e a nitidez dessas raras ocorrências convida-nos ao exame detido das mesmas. Tomemos o seguinte trecho da *Física*:

“τὸ δὲ νῦν ἐστὶ μὲν ὡς τὸ αὐτό, ἐστὶ δὲ ὡς οὐ τὸ αὐτό· ἢ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον (τοῦτο δ’ ἦν αὐτῷ τὸ νῦν <εἶναι>)”

“o agora é em certo sentido o mesmo, mas em certo sentido não o mesmo; pois, na medida em que está em outro e depois em outro, ele é diferente (e isto era para ele o ser agora)”²⁰⁹.

²⁰⁷ “*Les Topiques*”, tomo I, pg. 12, grifos nossos.

²⁰⁸ Sem pretender apresentar uma lista exaustiva, mencionemos: *Metafísica*, Γ, 4, 1006b30, 1007a25-26; Ζ, 15, 1040b1, 17, 1041a19; *Física*, 216a3; 219b14; 231b11; 234a31; 236a2; 240b30; 241b27; 252a26; 257b18; 264a24, 33; *Ética a Nicômaco*, 1170a33-b1; *Retórica*, 1365a1; 1364a2-3; 1380b18; 1381a19; 1385b2; 1390a21; 1404b36-37; e em Platão, *Filebo*, 27c4-6, d2-3; 30e2; 31a8; 40c8, d1,7; 41c5, 7, 8; 44a11; 55a7; *Leis*, 668b6; 672e5; 714e5-6; 744b1; 756b6; 763c4; 770e7; 778b4; 803d5; 838c4; 864c11; 903a1.

²⁰⁹ IV, 219b13-14.

Ora, o τούτο reporta-se ao fato de estar agora aqui e depois acolá, que, anteriormente, em 219a22-b2, havia sido assinalado como modo pelo qual a alma distingue um movimento e, discernindo um agora posterior e um agora anterior, apreende o tempo. Isto, pois, o “estar agora aqui e depois acolá”, havia sido delimitado como essência (εἶναι) para o agora, pelo qual se discerne o tempo. Nota-se, assim, pois, que, no curso do citado argumento, com o intuito de avançar a discussão, tal enunciado do “ser” que caracteriza essencialmente o “agora” se encontra resgatado por Aristóteles mediante um imperfeito que pode, talvez, ter algum significado suplementar, mas que expressa claramente um *momento anterior* situado no *presente λόγος* que o filósofo *está a desenvolver*.

No entanto, como o εἶναι desse texto é incerto, tomemos outro exemplo:

“ἀλλὰ καὶ τοῦτο δεῖ τὸν λέγοντα μὴ φάναι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ λέγειν [...] αὐτὰ μὲν γὰρ οὐκ αἴτια τὰ ὑποτεθέντα, οὐδὲ τοῦτ’ ἦν τὸ φιλότῃτι ἢ νεῖκει εἶναι, ἀλλὰ τῆς μὲν τὸ συνάγειν, τοῦ δὲ τὸ διακρίνειν”.

“mas é necessário que quem sustenta tal tese diga não apenas isso, mas diga também a causa do mesmo [...], pois as próprias coisas estabelecidas [por Empédocles] não são causa, nem era isto o ser para amizade e o ser para ódio, mas a uma pertencia o congregar, a outro o dispersar”²¹⁰.

Discutindo sobre a origem do movimento, Aristóteles acabara de conceder preferência a Empédocles, em detrimento da solução proposta por Anaxágoras: pois aquele afirmara que o todo, num certo momento, estava em repouso e, em outro momento, se movia inteiramente, tese que se coaduna mais verossimilmente com o princípio de que a natureza não efetua nada sem ordem²¹¹. É neste contexto que se inscreve a frase por nós citada: Empédocles, na opinião de Aristóteles, embora

²¹⁰ *Física*, VIII, 252a22-27.

²¹¹ Cf. *Física*, VIII, I, 252a11-16.

tenha apresentado tese mais aceitável do que a de Anaxágoras, não aduzira coerentemente, no entanto, as causas dessa ordem distributiva em que suceder-se-iam o repouso e o movimento: pois o ser-amizade, isto é, a essência da amizade, não era (isto é, não havia sido assim estabelecida por Empédocles) ser causa do movimento, pois a ele, o ser-amizade, pertencia o congregar, não o mover, e o ser-ódio, igualmente, não era ser causa do repouso, pois a ele pertencia o dispersar, não o fazer estacionar. Alguns poderiam dizer que este imperfeito ἦν aqui utilizado se refere ao passado histórico no qual Empédocles vivera e escrevera seu poema; isto não é filologicamente impossível, nem tampouco necessário, porém: e, ainda que assim o fosse, não contradiria nossa opinião de que se trata de um imperfeito temporal ligado à temporalidade de quem fala, sem grandes mistérios filosóficos por trás de si. Não obstante, preferimos entender que, mediante esse imperfeito, Aristóteles reporta-se à temporalidade própria ao λόγος consubstanciado no poema de Empédocles: as premissas lá anteriormente aduzidas são lembradas, em face do desenvolvimento de suas conseqüências, através do imperfeito ἦν, de modo que, mais uma vez, o significado preciso deste último reporta-se à temporalidade por assim dizer subjetiva²¹² na qual se desenrola um certo λόγος, isto é, na qual a apreensão das premissas, como momento anterior, é constantemente lembrada no desenrolar ou no exame crítico de suas decorrências. Tomemos ainda um outro texto:

“ καὶ τὰ μείζονος ἀγαθοῦ ποιητικὰ μείζω· τοῦτο γὰρ ἦν τὸ μείζονος ποιητικῶ εἶναι” - “e são também [bens] maiores as coisas que produzem bens maiores, pois o ser-produtor-de-um-

²¹² Dizemos subjetiva tão apenas em contraposição à temporalidade objetiva daquilo de que trata o discurso, a qual se vê adotada, de diferentes modos, por Bréhier, Robin e Aubenque, cf. nota 188, na pg. 83. Não ignoramos, porém, que o próprio λόγος, para os gregos em geral, era dotado de uma certa objetividade autônoma que ultrapassava o controle subjetivo dos contadores, cf. Platão, *Protágoras*, 361a4-5 sqq.

bem-maior era isto”²¹³.

O τούτο, predicativo, retoma, sem dúvida alguma, “μείζω”, expressão na qual subentende-se elipticamente o termo ἀγαθόν, e que significa, portanto, em sua completude, “ser um bem maior”, como facilmente se deduz da seguinte passagem: “ἐπεὶ οὖν ἀγαθὸν λέγομεν τό τε αὐτὸ αὐτοῦ ἔνεκα καὶ μὴ ἄλλου αἰρετόν [...] καὶ τὸ ποιητικὸν [...], ἀνάγκη τά γε πλείω τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν ἐλαττόνων [...] μείζον ἀγαθὸν εἶναι” -- “uma vez que dizemos que bom é aquilo que se escolhe em vista de si mesmo e não de outro[...], e também o que produz uma tal coisa[...], é necessário que ao menos as coisas que produzem bens maiores sejam um bem maior que as que produzem um bem único ou bens em menor quantidade”²¹⁴.

Não pode restar dúvida, pois: o infinitivo com dativo (“τὸ μείζονος ποιητικῶ εἶναι”), comum em Aristóteles para designar a essência precisa de cada coisa²¹⁵, ocupa aqui, em 1363b36, a função gramatical de sujeito e a função lógica de *definiendum*, ao qual a determinação τούτο se atribui mediante um imperfeito pelo qual que retoma a expressão “μείζω [ἀγαθόν]”, mencionada na frase imediatamente anterior, e se reporta a 1363b12-20, trecho no qual se estabelecera que aquilo que produz um bem maior é um bem maior em si mesmo. O sentido do trecho inicialmente citado pode ser entendido, portanto, da seguinte maneira: as coisas que produzem bens maiores são também elas mesmas bens maiores, pois fôra justamente isso, ser um bem maior, que havíamos assinalado como determinação essencialmente própria ao que produz um bem maior.

²¹³ *Retórica*, I, 7, 1363b35-36.

²¹⁴ *Idem*, 1363b12-20.

²¹⁵ A associação entre τί ἐστί e τό+dativo+εἶναι, em contraposição ao par τί ἦν εἶναι/τόδε τι, pretendida por Aubenque (“*Le problème...*”, pg. 463, nota 5), é absurda, e para se assegurar disto basta ler o capítulo Z-6, no qual a fórmula τί ἦν εἶναι é deliberadamente associada ao infinitivo com dativo.

Assim, com toda a clareza, a expressão típica τοῦτο ἦν αὐτῷ εἶναι surge como usual retomada de uma definição ou afirmação previamente fornecida pelo argumento presentemente em curso. É plausível supor que, no desenrolar de semelhante argumentação, junto aos discípulos que lhe acompanhavam o ensinamento oral, Aristóteles por vezes se perguntasse “ἀλλὰ τί ἦν τὸ τοῦτο εἶναι;”, e daqui, a partir do subentendimento do dativo, que por vezes é explicitado²¹⁶, e da substantivação pelo artigo τό, surgiria a fórmula τὸ τί ἦν εἶναι, convencionada à designação daquilo que define a essência precisa da coisa, e na qual não vemos nenhum mistério filosófico a ser decifrado. Nela, simplesmente, o infinitivo εἶναι designa o ser essencial à coisa, como é habitual no texto aristotélico, ao passo que o imperfeito ἦν configura-se tão somente como expressão residual do costume dialético de trazer como termo intermediário em uma discussão alguma definição ou determinação própria previamente estabelecida, e o pronome τί, igualmente, esvaziado, nos textos em que aparece, de seu sentido estritamente interrogativo, apresenta-se como mero resquício da forma interrogativa pela qual esse costume se exercia.

²¹⁶ Cf. 1030a1-2, τί ἦν εἶναι λευκῷ εἶναι; 1030a31-32, ποιῷ ἢ ποσῷ τί ἦν εἶναι.

Capítulo 4:

As aporias concernentes à definibilidade dos “ditos por acréscimo” (Z-5)

Na exata medida em que a utilização do imperfeito ἦν, na fórmula τὸ τί ἦν εἶναι, longe de ocultar profundas intenções filosóficas, se revela como resquício de um hábito eminentemente dialético de discussão, não nos surpreende o fato de a determinação do conceito de quê-era-ser delimitar-se, no capítulo Z-4, em função justamente de uma perspectiva dialética, assinalada pelo advérbio λογικῶς, cujo interesse consiste em, deixando em suspenso a dimensão semântica e ontológica dos termos envolvidos em uma proposição, verificar as condições nas quais pode se estabelecer entre sujeito e predicado uma relação sintática de identidade e homogeneidade. É certo que, durante o percurso dessa determinação, o argumento sofre oscilações e, a certa altura, envereda-se pela delimitação estrita do τί ἦν εἶναι em função do τόδε τι, da pura essência em si mesma, à parte de quaisquer determinações ulteriores. No entanto, essa delimitação mesma encontra-se enquadrada pela perspectiva do λογικῶς, e a conclusão final do capítulo acaba por admitir quê-era-ser para tudo quanto seja de algum modo definível, a saber, para quaisquer entes que possam ser captados como uma certa unidade, aí incluídos até mesmo os compostos acidentais. Pois bem: essa perspectiva não-rigorosa e por assim dizer dialética prolonga-se no capítulo Z-5, que tem sido freqüentemente mal compreendido.

O texto inicia-se com as seguintes considerações: “há a seguinte aporia: se se disser que o enunciado por acréscimo não é definição, de quê haverá definição, dentre os entes que não são simples, mas sim combinados? Pois é necessário mostrá-los por acréscimo. Por exemplo: há o nariz e a concavidade, e a aduncidade, dita a partir de ambos por isto ser nisto, e nem a concavidade nem a aduncidade são por acidente

afecção do nariz, mas o são por si. Pois não o são como o branco é dito de Cálías ou de homem, porque Cálías, ao qual ocorre ser homem, é branco, mas são como o macho se diz de animal e o igual do quanto, e quantos outros entes se dizem predicar-se por si”²¹⁷.

Para uma interpretação devida deste texto, o problema capital e, por assim dizer, único que se nos coloca consiste em definir a consistência e o alcance dessas aporias. Muitos intérpretes não só as consideram inteiramente procedentes, como também as estendem ao seio da própria determinação da essência sensível, cuja definibilidade ver-se-ia, assim, comprometida pela necessidade de concebê-la em “acréscimo” a uma matéria subjacente.

Não foi gratuitamente, com certeza, que alguns generalizaram a supramencionada aporia ao conjunto inteiro dos entes sensíveis, pois, de fato, no livro E da *Metafísica*, Aristóteles parece distinguir o “adunco” como paradigma de definibilidade do ente natural, composto de matéria e forma²¹⁸. Tal idéia é freqüente no texto aristotélico, e essa freqüência moveu muitos intérpretes a aceitá-la com inteira tranqüilidade, como se nela não percebessem nenhuma inconsistência. Augustin Mansion, por exemplo, concebe tal comparação como prova de que, na definição do ente sensível, a matéria encontra-se incluída como terceiro elemento, ao lado dos componentes da espécie²¹⁹. Rudolf

²¹⁷ 1030b14-23. Permita-se-nos, para maior comodidade da exposição, traduzir σιμόν como “adunco”, termo que transmite bastante imprecisamente o significado da concavidade própria a todo e qualquer nariz.

²¹⁸ Cf. 1025b30-26a6.

²¹⁹ Cf. “Introduction à la physique aristotélicienne”, pgs. 145-8. Na verdade, A. Mansion distingue dois horizontes nos quais se utiliza o exemplo da oposição entre côncavo e adunco: em um primeiro caso, tratar-se-ia de esclarecer o modo de definição de alguns acidentes próprios que não poderiam ser concebidos sem os sujeitos aos quais pertencem; em um segundo caso, porém, tratar-se-ia de representar a distinção entre “a forma puramente abstrata” e certas definições nas quais também a matéria encontrar-se-ia envolvida. Esta segunda utilização do adunco, porém, é inconsistente do ponto de vista da própria articulação interna do pensamento aristotélico, como observou argutamente a sucessora de Augustin, Suzanne Mansion, “To σιμόν et la définition physique”, pgs. 130 [353] e 132 [355]. Mais adiante (pg. 132-138, 153-158), elaboraremos análise detalhada dessa inconsistência, tentando mostrar sua insustentabilidade face ao conceito de essência desenvolvido ao longo dos livros Z e H, principalmente face à determinação precisa do papel exercido pela relação matéria/forma na constituição da essência sensível.

Boehm, por sua vez, a toma como prova de que o ente sensível, não podendo ser nem ser concebido sem acrescentar-se a um sujeito, encontrar-se-ia imerso em uma “relatividade catalela” à qual não se adequariam as exigências de definibilidade estabelecidas pelo conceito de *quê-era-ser*²²⁰. E até mesmo P. Aubenque acaba por misturar no mesmo domínio indistinto o problema da definibilidade dos acidentes por si e o problema da definibilidade da essência natural, irremediavelmente atrelada a uma matéria sensível²²¹.

Para uma compreensão exata do problema que nos ocupa, cumpre primeiramente delimitar em que consiste esse “enunciado por acréscimo”. Ao deter-se sobre a aplicabilidade do *quê-era-ser* aos compostos acidentais, Aristóteles já nos havia fornecido algumas indicações: o enunciado por acréscimo é aquele no qual o *definiendum* é acrescentado a um outro que lhe é heterogêneo, como se, ao tentar definir o *ser-branco*, alguém dissesse *homem branco*²²². Essa repetição do *definiendum* em seu próprio enunciado, no entanto, afigura-se absurda: pois, assim repetido, o *definiendum* aí poderia ser substituído por seu próprio enunciado, de modo que o mesmo seria dito duas vezes, e assim *ad infinitum*. Mais adiante, é justamente por essa repetição tautológica que redundando em uma substituibilidade *ad infinitum* que Aristóteles insiste em caracterizar o enunciado por acréscimo: “entendo o ‘por acréscimo’ como aquele no qual ocorre o mesmo ser dito duas vezes”²²³.

²²⁰ Cf.: “Ainsi la signification de la remarque (déjà citée) de Met., VII, 5 devient aussi claire qu'on peut la souhaiter: 'Si l'on conteste que la détermination par prosthèse soit 'au sens strict' une délimitation' (1030b14-15) et 'si tout physique 'en général' doit être advoqué de la même façon que le camus' (1025b34), alors 'il n'y aura ni être-ce-qu'il-était ni délimitation d'un tel étant (1030b26-27)”, “*La Métaphysique d'Aristote*”, pg. 162 [294]. Cf. nossas críticas a tal interpretação na pg. 79-81 deste trabalho, principalmente na nota 183.

²²¹ Cf. “*Le problème...*”, pg. 473. Mais adiante (pg. 153-156), retornaremos a esse ponto, tentando mostrar a necessidade de se distinguir inteiramente essas duas ordens de problemas.

²²² Cf. 1029b29-33.

²²³ 1031a4-5.

Ora, nem as essências sensíveis, nem os atributos próprios, e nem mesmo os compostos accidentais encontram-se enredados por esse tipo de definição viciosa. Em primeiro lugar, para se convencer de que a aporia introduzida neste capítulo Z-5 concerne tão somente aos atributos próprios e jamais à essência, basta atentar para os exemplos utilizados, resumidos na frase “e todos quantos são ditos predicar-se por si”²²⁴. Além disso, qualquer comparação entre o trecho imediatamente subsequente²²⁵ e o passo dos *Analíticos Posteriores* no qual se distinguem os tipos de predicado por si²²⁶ nos revela que tão apenas os atributos próprios estão sob perspectiva, pois é o enunciado deles somente que deve conter necessariamente o sujeito no qual inerem. Em segundo lugar, se, ao invés de nos contentarmos com a letra do texto, dispusermo-nos a verificar sua consistência interna e sua articulação com outras teses do pensamento aristotélico, descobriremos que a aporia aí suscitada é flagrantemente inconsistente, e Aristóteles detém-se nela tão somente para demonstrar-lhe a solução.

Com fina perspicácia, Ross notou a impropriedade da presumida substituíbilidade *ad infinitum* na definição “por acréscimo” do adunco: “To this ‘infinite regress’ argument for the indefinability of ‘snub’, Aristotle himself in effect supplies the answer in *Soph. Elen.*, 182a4. ‘The snub’ = ‘a snub nose’, but it does not follow that in ‘snub nose’ we can substitute ‘snub nose’ for ‘snub’, and so ‘ad infinitum’. For in ‘snub nose’, ‘snub’ does not mean ‘the snub’, i. e., ‘that which is snub’, but a quality of the nose (ῥινὸς τοῦ ὀίου πύθου), so that ‘snub nose’ is analysed not into ‘snub nose nose’ but into ‘nose having the kind of hollowness proper to a nose’, in which no infinite regress is involved (ὥστε οὐδεν ἄτοπον, εἰ ἡ ῥίς ἡ σιμὴ ἐστὶν

²²⁴ 1030b22-23.

²²⁵ Isto é, 1030b23-26.

²²⁶ *An. Post.*, I, 4, 73a34 sqq.

ἔχουσα κοιλότητα ῥινόσ)²²⁷.

E a razão da im procedência da presumida substituição, além do mais, é fornecida pelo próprio Aristóteles, algumas linhas antes da frase citada por Ross: “nos termos que se predicam dos entes pelos quais são definidos, devemos dizer o seguinte: tais termos não são o mesmo separadamente e mencionados no enunciado”²²⁸. Ou seja: se se define τὸ σιμόν como ῥίς σιμή, o termo σιμόν, em separado, significa o composto de nariz mais a determinação adunco, ao passo que o termo σιμή, mostrado no enunciado, significa tão somente uma afecção do nariz.

Podemos ir mais adiante na resolução de tal aporia: observemos, pois, a flagrante inadequação entre a enunciação da mesma e o trecho destinado a desenvolvê-la e exemplificá-la: após lançar como premissa a necessidade de definir os “combinados” por acréscimo (1030b16), Aristóteles, pretendendo explicitar esse problema (λέγω δ’ οἶον), apresenta-nos não um termo “combinado”, mas sim um que designa estritamente uma afecção, perfeitamente definível sem o acréscimo de si mesma a um substrato, isto é, sem a repetição do *definiendum* na própria definição, pois o próprio Aristóteles nã-la define em 1030b31-32: “o adunco é, pois, concavidade no nariz”. O desenvolvimento do texto, portanto, longe de concluir pela indefinibilidade dos atributos próprios ou dos combinados, aponta para a falsidade da premissa de que seja necessário defini-los por um acréscimo no qual esteja envolvida uma substituibilidade infinita do *definiendum* na própria definição.

O termo utilizado por Aristóteles em 1030b31-32 é τὸ σιμόν. No entanto, devemos ter presente que tais termos se revestem de uma dupla significação: por um lado, podem designar a própria afecção em si mesma, abstraída de sua inerência a este ou aquele sujeito, mas, por outro lado,

²²⁷ “Aristotle’s *Metaphysics*”, vol. II, pg. 174.

²²⁸ *Soph. Elen.*, 181b36.

podem se reportar também ao composto constituído pela afecção e o sujeito no qual ela aparece²²⁹. Em nenhum desses casos, porém, ocorre a assinalada regressão ao infinito que lhes invalidaria a definibilidade.

Por um lado, pois, se o significado de tais termos se reporta estritamente à afecção em si mesma, abstraída de qualquer relação de inerência a um sujeito particular, configura-se uma tranqüila definição na qual, de acordo com a receita fornecida em *Analíticos Posteriores* 73a37-sqq. e *Metafísica*, 1030b23-25, o sujeito no qual tal afecção necessariamente aparece encontra-se mencionado, sem, no entanto, receber como qualificação a própria afecção a definir, de modo que nenhuma substituição infinita é possível. *É disto justamente que Aristóteles nos fornece exemplo* ao definir “ἔστι τὸ σιμόν κοιλότης ἐν ῥινί”²³⁰, frase na qual τὸ σιμόν, evidentemente, deve ser tomado no sentido de σιμότης: a aduncidade é, pois, perfeitamente definida como “concauidade própria ao nariz”, sem dificuldade alguma.

Por outro lado, porém, se o significado de tais termos se reporta ao composto de sujeito e afecção, tem-se justamente o caso aduzido por Aristóteles, nas *Refutações Sofísticas*, como contraprova à presumida indefinibilidade do adunco: tal termo, pois, será definido pela menção do sujeito e da afecção, sem que em tal enunciado se configure, porém, uma substituibilidade infinita desta última pelo próprio termo *definiendum*, na medida em que este último, por sua vez, assim tomado, designando um ente complexo, não possui o mesmo sentido pertinente à afecção tomada

²²⁹ Cf. 1031b22-28.

²³⁰ 1030b31-32.

estritamente em si mesma²³¹.

Enfim, se dispusermo-nos a desvelar o sentido que motiva a inusitada designação de “homem branco” como “veste”, veremos que uma possível definição do “adunco”(σιμόν) como “nariz adunco”(ῥίς σιμηή) não se configura senão como um caso peculiar de certo tipo de definição cuja validade é plenamente reconhecida por Aristóteles. De fato, para os entes que não forem estritamente um τὸδε τι, mas sim uma composição heterogênea constituída por um outro que se diz de um outro, haverá não mais uma definição na acepção rigorosa do termo, mas pelo menos um enunciado que explicita que tal nome “x” significa “isto nisto”²³². Ora, nos *Analíticos Posteriores*, cuja perspectiva é bem menos comprometida com a dimensão semântico-ontológica dos termos do que a da *Metafísica*, este enunciado é reconhecido como um tipo específico de definição: trata-se da definição nominal, da explicação “τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα”²³³. E a própria conclusão do capítulo Z-4, reinserindo-se, após a estrita caracterização do quê-era-ser em função do τὸδε τι, na perspectiva dialética com a qual se iniciara, acaba por admitir que “também de homem branco haverá enunciado e definição, embora de um modo distinto do que convém à definição do branco e da essência”²³⁴. E, ao supor arbitrariamente o nome “veste” para “homem branco”, Aristóteles tinha em vista justamente ressaltar, mediante tal exemplo, esse modo peculiar de definibilidade que cabe aos compostos de substância

²³¹ O próprio Tomás de Aquino, que na “*Expositio Metaphysicorum...*” designara a menção da matéria no enunciado da forma uma “adição”, semelhante à do sujeito no enunciado do atributo próprio (livro VII, lectio IX, 1477, texto por nós citado na pg. 156), concorda com isso no comentário aos *Analíticos Posteriores*, no qual distingue, para o atributo que se conta no segundo modo de predicação “per se”, isto é, para os acidentes próprios, uma definição *in abstracto*, “*simitas est curvitas nasi*” (cf. Z-5, 1030b31-32) e outra *in concreto*, “*simus est nasus curuus*” (“*Expositio libri posteriorum*”, I, 10, 55-67), em nenhuma das quais, pois, há acréscimo vicioso do próprio *definiendum* na definição.

²³² Cf. 1030a7-16.

²³³ Cf. 93b30.

²³⁴ 1030b12-13.

mais acidente. “Homem branco” revela-se, assim, como enunciado definitório que explicita o significado do nome simples “veste”, o mesmo acontecendo com “nariz adunco”(ῥίς σιμῆ) em relação ao termo “adunco” (σιμόν) tomado isoladamente como nome de certo composto de substância mais atributo.

Nessa perspectiva, é forçoso concluir que o capítulo Z-5, após o levantamento por assim dizer *estratégico* de algumas aporias inconsistentes, chega à mesma conclusão já apresentada no capítulo precedente: a rigor, pois, há definição e quê-era-ser apenas para as essências tomadas nelas mesmas, mas, em certa acepção mais ampla, os haverá também para as demais categorias abstratamente consideradas e até mesmo para os compostos de substância mais acidente: “mas passa despercebido que os enunciados [sc., estes nos quais ocorrem tais aporias] não são ditos com exatidão. Mas, se há também destes entes [sc., os combinados] definições, ou as haverá segundo uma outra maneira ou, como foi dito, deve-se dizer que a definição e o quê-era-ser são ditos de muitos modos, de modo que, assim, de nada haverá definição nem o quê-era-ser pertencerá a nada senão às essências, mas, de outro modo, haverá quê-era-ser e definição também dos outros. É evidente, portanto, que a definição é o enunciado do quê-era-ser, e que o quê-era-ser ou é apenas das essências ou sobretudo delas, ou primeiramente e em absoluto”²³⁵.

Muitos, apressados em tirar a conclusão final do capítulo, se detiveram em 1030b34-35 (“é absurdo que o quê-era-ser pertença a tais entes combinados”²³⁵) e em 1031a1-6, texto este que, além do mais, assimila estranhamente as categorias, outrora contempladas como perfeitamente definíveis²³⁶, aos termos combinados que requereriam acréscimo a um sujeito determinado. Esqueceram-se de que o capítulo continua ainda por oito linhas e, desatentos ao acento e ao significado preciso da frase

²³⁵ 1031a7-14.

²³⁶ Cf. 1030a17-32.

1031a7, acabaram por ignorar o caráter eminentemente inconsistente e, por assim dizer, sofisticado, das dificuldades então levantadas, após a solução das quais Aristóteles reencontra-se exatamente com as mesmas conclusões aduzidas no capítulo anterior²³⁷.

²³⁷ Não é fácil explicar a razão pela qual Aristóteles levanta tais aporias: a esse respeito, pois, o texto não faz nenhuma menção explícita. Não obstante, o fato de a solução para as mesmas serem encontradas justamente em uma obra destinada a refutar argumentações sofisticadas não pode ser menosprezado: foi certamente no meio sofisticado que tais aporias foram levantadas. Para um tal entendimento, a frase 1031a7 é decisiva: “mas passa despercebido que os enunciados não são feitos com exatidão”. Entendemos que os enunciados aí referidos consistem nos enunciados por acréscimo, cuja validade seria destruída pela regressão ao infinito e cuja pouca exatidão teria passado despercebida aos que os utilizaram para levantar as referidas aporias. Ou seja: para Aristóteles, tais aporias não fazem sentido, uma vez distinguidas as acepções dos termos e feitos com exatidão os respectivos enunciados.

Foi talvez inspirado em passagens como essa que Owens formulou a opinião de que as aporias dos escritos aristotélicos teriam um caráter exclusivamente subjetivo e didático: “Where they use an aporetic technique, they presuppose only that the question at issue is not yet decided *in the minds of the hearers*’. In such case they do not reflect any personal ignorance or uncertainty on the Stagirite’s part” (“*The Doctrine of Being...*”, pg. 77; cf. também pg. 215). Embora, de certo modo, concedamos preferência à perspectiva de Aubenque, segundo a qual certas aporias do pensamento aristotélico seriam tão insolúveis que acabariam por resolver-se em uma atitude filosófica sistematicamente aporética (cf. “*Sur la notion aristotélicienne d’aporie*”; e “*Le problème...*”, conclusão, pgs. 485-508), somos obrigados a reconhecer que, no que respeita a esta passagem precisa do livro Z, a opinião de Owens afigura-se mais acertada, pois aqui, de fato, objetivamente falando, segundo a noção aristotélica de definibilidade, não há aporia alguma.

Capítulo 5:

Primeira polêmica contra certos platônicos (Z-6)

O capítulo que se segue no texto aristotélico apresenta dificuldades bem peculiares: se, por um lado, o seu conteúdo interno *parece* razoavelmente claro, o seu significado amplo e sua função no conjunto do livro Z oferecem-nos alguns problemas.

O argumento inteiro do capítulo destina-se a responder à questão colocada já na frase inicial: “é a investigar se o *quê-era-ser* e cada ente são idênticos ou distintos”²³⁸. Em algumas passagens, a resolução afigura-se nítida: pois, por um lado, para os compostos de substância mais acidente, haveria alteridade irreduzível entre cada ente e o *quê-era-ser*²³⁹, ao passo que, por outro lado, cada essência, tomada absolutamente em si mesma, sem o acréscimo de acidentes, seria imediatamente idêntica a seu *quê-era-ser*²⁴⁰. No entanto, uma complicação inesperada surge quando Aristóteles se propõe a estabelecer a identidade entre cada essência e seu *quê-era-ser* tomando como exemplo a idéia platônica. À vista desta, pois, a argumentação reduz ao absurdo a hipótese de alteridade entre cada ente e seu *quê-era-ser*, na medida em que, respectivamente separados, uns não teriam consistência ontológica, ao passo que outros tornar-se-iam incognoscíveis²⁴¹.

Ross, assinalando que os motivos do recurso à idéia platônica na presente argumentação não

²³⁸ 1031a15-16.

²³⁹ Tal é a interpretação usual do trecho 1031a19-28; no entanto, talvez seu significado seja algo mais simples e menos profundo, cf. nossa nota 253, ao final deste capítulo.

²⁴⁰ Cf. 1031b31-32.

²⁴¹ Cf. 1031b3-4, sqq.

se nos afiguram imediatamente claros, sugere-lhe uma oblíqua intenção polêmica: Aristóteles estaria a criticar certo aspecto da teoria platônica das idéias²⁴².

Na verdade, toda a dificuldade deste capítulo reside não apenas nessa destinação polêmica, mas, principal e primeiramente, no sentido a ser atribuído ao ἕκαστον: pois uns o tomam como assimilável ao indivíduo particular, outros como algo distinto deste último e correspondente, de uma maneira ou de outra, à determinação específica²⁴³. Não é oportuno adentrarmo-nos nessa discussão no presente momento: notemos, pois, que ela envolve justamente a maior das dificuldades do conceito aristotélico de essência, a saber, seu problemático estatuto como princípio de cognoscibilidade e ao mesmo tempo princípio de efetivação concreta nos indivíduos. H. Cherniss oferece-nos brilhante análise do problema: interessado em denunciar o caráter inconsistente das críticas de Aristóteles à teoria platônica das idéias, tal autor nos mostra como a οὐσία aristotélica se encontra dilacerada pelas exigências contraditórias que lhe são dirigidas, por um lado, pelo ideal de cognoscibilidade perfeita e, por outro lado, pela necessidade de afirmar a consistência ontológica do ente sensível²⁴⁴. Também J. Moreau não deixou de encontrar nesse dilema o problema central da metafísica aristotélica²⁴⁵. O exame de tal questão, porém, com o minucioso detalhe e profundidade que ela merece, impõe como condição prévia o estudo da determinação precisa do conceito de essência, e nosso presente estudo

²⁴² “It is not obvious why Aristotle should have chosen as his illustration of the identity of a καθ’ αὐτό term with its essence a class of καθ’ αὐτό terms which he does not believe in, the Ideas. The reason doubtless is that the argument in a29-b11 conveys a covert criticism of the ideal theory”, (*Aristotle’s Metaphysics*”, vol. II, pg. 177).

²⁴³ Cherniss fornece-nos um brilhante e condensado resumo dessa polêmica, em *“Aristotle’s Criticism...”*, vol. I, pg. 337, nota 245.

²⁴⁴ Cf. especialmente, op. cit., pgs. 336-340, 348-373.

²⁴⁵ “La métaphysique d’Aristote peut être considérée comme un effort pour surmonter le dualisme de l’intelligible et du sensible, pour accorder avec l’exigence idéaliste, qui veut pour objet de la science une essence intelligible, le réalisme empirique qui voit la réalité dans le sujet sensible”, *“L’être et l’essence chez Aristote”*, pg. 14[184].

restringe-se aos limites deste último problema, inclusive porque, como já o afirmamos²⁴⁶, é nele que se concentra exclusivamente a perspectiva do livro Z, no qual Aristóteles, tendo afastado a noção de sujeito, seleciona como objeto de pesquisa a forma, assumida como princípio de inteligibilidade do ente sensível. Assim, ainda que, mais adiante, aventuremo-nos a fornecer qualquer opinião concernente àquele assunto, tido como decisivo ao pensamento aristotélico, principalmente em sua oposição face ao platônico, poderemos fazê-lo somente após uma mínima exposição a respeito da constituição interna da essência sensível, delimitada, nos capítulos centrais do livro Z, mediante uma análise tortuosa e atropelada das relações que forma e matéria estabelecem no interior da mesma.

Seja como for, nada nos impede de avançar aqui algumas opiniões, que como tais devem ser entendidas, pois reconhecemos que a decisão a respeito do significado preciso deste capítulo requer um escopo mais amplo do que o mero desenvolvimento do conceito de essência exposto nos livros Z e H.

Em primeiro lugar, resguardemo-nos de considerar como conclusão geral deste capítulo a presumida alteridade entre o *quê-era-ser* e o ente sensível, pretensamente retomada em 1037a33-b7²⁴⁷. Deixando em suspenso, por ora, a questão de saber se essa presumida alteridade é de fato atestada no referido passo, notemos que, no presente capítulo que nos ocupa, é justamente o contrário que se

²⁴⁶ Cf. pg. 21, nota 46, e também pg. 57-59.

²⁴⁷ É um pouco por este caminho que se envereda P. Aubenque: tendo concebido no τί ἦν εἶναι um interesse original e peculiar pela essência de cada indivíduo concreto (cf. *Le problème...*, pg. 462-72), esse respeitável intérprete entende que o capítulo Z-6 se destinaria a demarcar a precariedade do ente sensível, distinto de sua própria *quididade* devido ao movimento de suas determinações acidentais, face ao ente supra-sensível, aqui exemplificado pela idéia platônica, único domínio, precisamente, no qual poderia se configurar uma plena identidade entre o *quê-era-ser* e cada ente, cf. op. cit., pg. 472-5, principalmente pg. 475: "cette 'séparation' qu' Aristote qualifie d'absurde, et qui a, entre autres conséquences, l'impossibilité de connaître ce dont l'essence est l'essence, il est obligé de la réintroduire au sein des êtres composés", e, na nota 2 da pag. 474, "τὸ ἔκαστον, en tant que sensible, se confond avec le composé". Por "composto", Aubenque entende não o composto de substância mais acidente ao qual freqüentemente nos referimos, mas sim o indivíduo particular composto de matéria e forma.

estabelece: “é evidente, portanto, que, no caso dos entes primeiros e ditos por si mesmos, cada um e o ser-cada-um são uma só e mesma coisa”²⁴⁸. E, como evidencia o texto 1031b22-28, o καθ’αὐτὸ λεγόμενον aqui mencionado sequer se restringe apenas à essência absolutamente considerada sem o acréscimo de determinações acidentais, mas envolve também as demais categorias, desde que tomadas em si mesmas, com abstração do sujeito particular no qual inerem, pois o ser-branco “não é idêntico ao ser-homem ou ao ser-homem-branco, mas, por outro lado, é idêntico à afecção”²⁴⁹.

Em segundo lugar, se quisermos atribuir a este capítulo alguma destinação polêmica contra certa teoria platônica, não pode passar-nos despercebido o trecho do capítulo Z-11 no qual lemos: “e, dentre os que sustentam as idéias, uns dizem que a díada é a linha-em-si, outros, que é a forma da linha, pois afirmam que, em alguns casos, a forma e o de que é forma são o mesmo (como, por exemplo, a díada e a forma da díada), mas que, no caso da linha, não mais o são”²⁵⁰. Ora, encontramos nesta distinção entre forma (díada) e aquilo de que a forma é forma (linha) justamente a separação entre quê-era-ser e cada coisa - pois a forma e o quê-era-ser são termos equivalentes²⁵¹. Portanto, se as ponderações de Aristóteles no capítulo Z-6 têm alguma perspectiva crítica, como se pode supor razoavelmente a partir da frase “οἷα φασι τὰς ιδέας εἶναι τινας”²⁵², é razoável assimilar os adversários aos quais se destinam tais argumentos justamente aos filósofos platônicos que sustentavam a alteridade entre a

²⁴⁸ 1032a4-6.

²⁴⁹ 1031b27-28. Para tal utilização do termo καθ’αὐτὸ envolvendo todas as categorias, cf. Δ-7, 1017a22-24.

²⁵⁰ 1036b13-17.

²⁵¹ Para os textos nos quais se afirma tal equivalência entre forma e quê-era-ser, cf. nossa nota 489, na pg. 208. Não faz sentido objetar que, neste texto, εἶδος está sendo usado no sentido platônico, nada devendo, assim, ao conceito aristotélico de forma. Ora, a associação entre o εἶδος platônico e ο τί ἦν εἶναι é explícita no capítulo Z-6, sem que, para prová-la, precisemos de testemunhos suplementares.

²⁵² 1031a30-31.

díada, forma da linha, e a própria linha, cuja forma, isto é, cujo quê-era-ser, seria a díada.

Não cabe nos limites deste trabalho, entretanto, uma análise detida do comportamento crítico de Aristóteles em relação a seus predecessores. Deixando em suspenso, pois, todas as questões relativas a esse problema, restringimo-nos a sugerir que o capítulo Z-6, longe de ter em vista o problema da separação supra-sensível da idéia face ao “cada” individual, longe de preocupar-se com uma suposta tensão irresolvida entre, por um lado, a exigência de garantir, contra os platônicos, a consistência ontológica dos indivíduos, e, por outro lado, a necessidade de aduzir para os mesmos princípios de inteligibilidade imunes à contingência do devir, focaliza tão somente a mencionada opinião dos que separavam, no próprio âmbito das interrelações recíprocas entre idéias, o quê-era-ser e aquilo de que o quê-era-ser é quê-era-ser. O interesse de Aristóteles permanece circunscrito, ainda aqui, à delimitação da forma como princípio de inteligibilidade dos entes. E, nesta perspectiva, pois, os resultados positivos para a determinação do conceito de quê-era-ser são os mesmos aduzidos já desde o fechamento do capítulo Z-4, a saber, que há, em sentido amplo, quê-era-ser para todo e qualquer ente que se diz por si, aí inclusos não apenas a essência como também as demais categorias. O único acréscimo fornecido por este capítulo seria afirmar a identidade entre o quê-era-ser e cada um de que há quê-era-ser, supostamente negada por certos partidários da idéia.²⁵³

²⁵³ Assim, quando Aristóteles afirma a alteridade entre um composto accidental tal como “homem branco” e seu quê-era-ser, não julgamos que ele esteja a asseverar a alteridade entre a essência absoluta e os entes individuais submetidos à “cisão do movimento”, mas concebemos que seu objetivo consiste em apontar a mesma distinção feita em 1031b22-28: que, nestes casos, o nome da afecção tendo duplo significado, haverá identidade entre o quê-era-ser e cada coisa apenas quando o nome “branco” for tomado como designando estritamente e apenas a afecção em si mesma.

Capítulo 6:

A análise do devir (Z, 7-9)

O texto aristotélico prossegue com três capítulos que têm toda a aparência de constituir um tratado independente, com um tema próprio bem delimitado e sem articulação explícita tanto com o que precede quanto com o que irá se suceder. Muitos intérpretes os têm considerado como uma digressão que interromperia a presumida continuidade entre os capítulos 4-6 e os capítulos 10-12²⁵⁴. Tal questão, no entanto, não pode nos reter no momento: pois qualquer resposta a ser-lhe eventualmente fornecida depende do exame de seu conteúdo interno e da articulação de sua doutrina com o restante do livro Z, e é por tal exame, portanto, que devemos começar.

Apreendidos em seu conjunto, esses capítulos afiguram-se-nos como um estudo das condições nas quais o ente sensível vem a ser, e cujo interesse maior residiria, explicitamente, em mostrar que a forma, ela mesma, não se encontra submetida a geração e corrupção²⁵⁵. O capítulo 9, de fato, acaba por generalizar a todas as categorias essa conclusão, cuidadosamente estabelecida no capítulo 8 e preparada pelas observações do capítulo 7 a respeito da perpetuação contínua, sob o devir, da mesma φύσις, apresentada ora como princípio de onde parte o movimento, ora como resultado final do processo²⁵⁶.

²⁵⁴ Cf. Ross, op. cit., vol. II, pg. 181.

²⁵⁵ É esta a opinião de Alexandre, reportada e adotada por Ross, idem, vol. II, pg. 181. A preponderância desse interesse, pois ressalta claramente de várias passagens: o capítulo 8 parece inteiramente comprometido em assegurar a ingenerabilidade da forma, sem, no entanto, fazer dela uma substância separada como a idéia platônica; mais precisamente, cf. 1033b5-8, 16-19, 26-29; 1034a2-5; 1034b7-19.

²⁵⁶ Cf. 1032a22-25; e também 1033b29-32; 1034a21-25.

Não obstante, embora o escopo dessa investigação sobre o devir seja assim tão inequivocamente orientado para o problema da ingenerabilidade da essência entendida como forma, não é menos verdade que a conclusão final a respeito do mesmo só é possível mediante uma determinação mais ou menos clara do estatuto preciso da essência, apreendida em seus constituintes intrínsecos e em sua oposição ao devir. Esses capítulos, portanto, fornecem-nos algumas indicações preciosas sobre o conceito de essência sensível, e são elas que devem deter nossa atenção.

O primeiro ponto a que nos devemos ater, pois, consiste na caracterização da essência por oposição à matéria que é princípio de vir a ser outro: afigurando-se como forma pela qual a coisa torna-se apreensível ao intelecto²⁵⁷, a essência deve excluir de sua esfera justamente aquilo que, podendo ser de outro modo, não exhibe a estabilidade e a necessidade exigidas para a apreensão científica da coisa. A matéria, pois, é “o capaz de ser e não ser”²⁵⁸ em cada ente submetido ao devir, e, como tal, não se conta dentre os elementos intrínsecos da forma, a partir da qual inicia-se, tanto na natureza como na fabricação técnica, o movimento rumo ao ser²⁵⁹. Esta forma, pois, pela qual a coisa afigura-se-nos cognoscível e em vista da qual tem início o processo de geração, associa-se intimamente a um termo já por nós conhecido: “e digo essência sem matéria o quê-era-ser”²⁶⁰. E, enquanto princípio que preside ao devir, na medida em que, dando-lhe início, reencontra-se perpetuado no resultado final, sem que lhe afetem constitutivamente, no entanto, as contingências do

²⁵⁷ Cf. 1032b1-6.

²⁵⁸ 1032a20-22.

²⁵⁹ Cf. 1032a24-25, b10-11.

²⁶⁰ 1032b14.

processo, a forma e o quê-era-ser merecem até mesmo a denominação de *essência primeira*²⁶¹, justamente porque, face aos entes submetidos ao devir e que também recebem o nome de *essência*²⁶², apresentam menor grau de indeterminação e maior inteligibilidade²⁶³.

No entanto, assim definida como princípio de cognoscibilidade que permanece idêntico sob o processo do devir e que exclui, por conseguinte, a matéria tomada como princípio de contingência, nem por isso a forma, doravante tomada como equivalente de *essência* e *quê-era-ser*, adquire nítidos contornos em sua constituição interna. Mediante a análise do devir, Aristóteles conclui que todo *generatum* afigura-se como composto de dois elementos, a forma e a matéria²⁶⁴, e que o processo de vir a ser requer, como condição pressuposta, a prévia existência de uma matéria a ser ulteriormente

²⁶¹ Cf. 1032b1-2.

²⁶² Cf. 1032a19. O *μάλιστα* desse texto, referindo-se evidentemente aos entes naturais particulares, não tem como complemento a forma específica universal, a “natureza homogênea segundo a forma” mencionada logo mais na linha 24; muito pelo contrário, ele assinala a primazia dos entes naturais em geral sobre os entes produzidos pela técnica, incapazes de reproduzirem-se por si mesmos e, como veremos, desprovidos de autoconsistência internamente determinada.

²⁶³ O fato de a denominação *πρώτη οὐσία* dada em 1032b1-2 contrariar a oferecida pelo texto das *Categorias*, que apresenta o indivíduo como “substância primeira” (2a11-14) e os universais como “substâncias segundas” (2a14-19), e que acabou por se impôr como preponderante à tradição interpretativa, não deve nos surpreender. Em primeiro lugar, pois, é evidente que a diversidade de interesses e de perspectivas dos respectivos contextos nos quais ambas as denominações aparecem justifica-lhes plenamente a diferença e dissolve-lhes a aparência de contradição. Em segundo lugar, porém, é muito mais conveniente dar preferência, contra a tradição, ao texto da *Metafísica*: pois, embora estejam longe de apresentar uma linearidade argumentativa que resulte em conclusões inequívocas, é certo que os capítulos centrais do livro Z, mesmo em suas oscilações e equívocos, seguem um fio condutor único: busca-se determinar a *essência* como princípio formal que garanta a cognoscibilidade e a unidade auto-subsistente do ente sensível, ao passo que o texto das *Categorias* deixa-se contaminar por perspectivas diversas cuja articulação recíproca não se resolve satisfatoriamente: no interesse de classificar os termos - sujeitos e predicados - envolvidos na proposição científica, concede-se primazia àquilo que apresenta-se imediata e empiricamente aos sentidos como suporte último de todas as determinações sensíveis; este suporte, no entanto, justamente por essa imediatidade empírica, encontra-se fora da esfera da cientificidade. S. Mansion (“*La première doctrine de la substance...*”, pg. 366-8 [300-2], “*Le jugement d’existence...*”, pg. 232-3, nota 61, e pg. 351-4, nota 94 da 2ª edição) tem inteira razão ao apontar as inconsistências terminológicas e doutrinárias deste tratado tão querido pela tradição. Cf. Nossa nota 84 na pg. 36.

²⁶⁴ Cf. 1032b11-12, e também 1033b12-13.

determinada²⁶⁵. Daqui, pois, surge naturalmente a questão de saber se a matéria, sendo elemento constitutivo do composto gerado, deve ser incluída também dentre os elementos da definição: “pois a matéria é parte (...). Mas será que ela se conta também dentre os que estão na quiddidade?”²⁶⁶.

Tal pergunta, assim formulada, apresenta-se já como uma antecipação do problema que guiará o percurso dos capítulos 10 e 11, a saber, a relação entre as partes da definição e as partes do *definiendum*: supondo, pois, uma relação de analogia proporcional entre as partes da coisa e os termos da definição, cabe perguntar se o enunciado do todo contém o enunciado das partes²⁶⁷. E, no início do capítulo 11, é o mesmo problema, na verdade, que reaparece sob uma formulação mais precisa e mais adequada ao propósito de determinar o conceito de essência²⁶⁸: “quais são partes da forma e quais não são, mas antes do composto”²⁶⁹.

Ora, é justamente a referida analogia proporcional invocada no início de Z-10 que subjaz ao passo da presente argumentação de Z-7: sendo parte imprescindivelmente necessária da essência individual submetida ao devir, a matéria estará incluída também dentre os termos que a definem

²⁶⁵ Cf. 1032b30-33a1.

²⁶⁶ 1032b32-33a2. Seguimos a lição de Ross, sem muita convicção, porém, na medida em que o $\alpha\pi\alpha$ dos manuscritos nos ofereceria uma frase plenamente inteligível, ainda que, por um lado, entre ela e a imediatamente antecedente falte algum termo intermediário capaz de legitimar explicitamente a conclusão, e, por outro lado, a frase que sucede também se apresente desprovida de qualquer partícula ou conjunção explicativa (é verdade que a intensiva $\delta\eta\iota$, proposta por Bullinger e adotada por Ross, poderia fazer as vezes de uma explicativa, mas ela não consta dos manuscritos). É verdade que, com $\alpha\pi\alpha$ introduzindo uma questão, o desenvolvimento argumentativo do texto torna-se mais coeso. No entanto, são freqüentes em Aristóteles conclusões aduzidas repentinamente sem menção explícita dos termos intermediários dos quais pôde ser deduzida.

²⁶⁷ Cf. Z-10, 1034b20-24.

²⁶⁸ Mais adiante (cf. pgs. 124-125, 138-140, 148-151, 178), ao determo-nos sobre tais capítulos, tentaremos mostrar que muito de suas dificuldades e falta de clareza provém da formulação e aplicação inadequada da questão inicial, que, ao invés de visar imediatamente os constituintes internos da essência sensível, privilegia a relação entre todo e parte e deixa-se conduzir pelas equívocas da noção desta última.

²⁶⁹ 1036a26-27.

universalmente? Nessa altura do texto, a resposta de Aristóteles a esse problema que, por assim dizer, consistirá doravante na dificuldade central para a delimitação exata do conceito de essência, revela-se clara e explícita, não, porém, isenta de dificuldades, como veremos: “de ambos estes dois modos, de fato, dizemos o quê são os círculos de bronze, tanto dizendo que a matéria é bronze, como dizendo que a forma é figura tal, e isto [figura tal] é o gênero no qual primeiramente é posto. O círculo de bronze, com efeito, tem a matéria no enunciado”²⁷⁰.

Esta, consiste, por assim dizer, na palavra final de Z-7, se levarmos em conta que o passo subsequente se restringe a observações relativas a costumes de linguagem pouco relevantes para a determinação do conceito de essência²⁷¹. Aristóteles não hesita, assim, em incluir também a matéria dentre os elementos da definição, mas, à vista da anterior caracterização da mesma matéria como princípio de contingência pelo qual o *generatum* vem a ser, tal afirmação requer uma justificativa suplementar. Pois é claro, primeiramente, que não há contradição alguma: o termo matéria é utilizado segundo uma acepção diversa em cada contexto. No âmbito do devir, pois, a matéria é considerada como aquele elemento pelo qual o todo composto torna-se apto a vir a ser e a corromper-se²⁷², ao passo que, no âmbito da definibilidade, a mesma é considerada como determinação de certa maneira imprescindível à compreensão completa da coisa. Para apreender nitidamente essas duas acepções do termo, os medievais se valeram da distinção entre a *materia communis* ou *universalis* e a *materia individualis* ou *signata dimensionibus*²⁷³, e, embora não concordemos com alguns detalhes dessa

²⁷⁰ 1033a2-5.

²⁷¹ 1033a5-23.

²⁷² Cf. 1032a20-22.

²⁷³ Cf. Tomás de Aquino, “*De ente et de essentia*”, II, 73-77; “*In...Metaphysicorum Expositio*”, Livro VII, lectio X, 1497, 1499, 1500.

denominação, principalmente com a maneira pela qual se relaciona a mesma com os conceitos de gênero e espécie²⁷⁴, devemos admitir que a mesma, em certa medida, capta acertadamente o espírito do texto aristotélico, resolvendo sutilmente aquilo que se afiguraria contradição aos intérpretes obcecados em exigir de Aristóteles uma univocidade terminológica que lhe é estranha.

A terminologia dos medievais, além disso, longe de sobrepôr-se ao texto aristotélico, atenta certamente para passagens como esta: “o inteiro isto, Cálías ou Sócrates, são como esta esfera aênea aqui (ἡδὶ), mas o homem e o animal são como a esfera aênea em geral (ὅλως)”²⁷⁵. *Materia universalis* tenta, justamente, traduzir o advébio ὅλως, contraposto, no texto acima, ao adjetivo demonstrativo ἡδὶ, pelo qual se marca a particularidade peculiar ao indivíduo. Desde os medievais, assim, boa parte dos intérpretes concorda em afirmar que a matéria a ser posta na definição não se confunde com *esta* matéria, apreensível aos sentidos e responsável pela capacidade de vir a ser outro no composto individual: tratar-se-ia, pelo contrário, da matéria designada universalmente como uma determinação sem a qual a forma não conseguiria atualizar-se perfeitamente²⁷⁶.

Colocando-se o problema assim nesses termos, a inclusão da matéria na definição da forma da essência sensível afigura-se isenta de qualquer contradição. Não obstante, admitido esse ponto, surge novo embaraço desde que procuremos captar nitidamente a maneira pela qual a matéria se encontra mencionada na definição.

²⁷⁴ Como veremos detalhadamente, cf., adiante, pgs. 119-121, 172-176.

²⁷⁵ 1033a24-26.

²⁷⁶ Cf. Tomás de Aquino, “*In...Metaphysicorum Expositio*”, livro VII, lectio X, 1492, onde distingue “*materia communiter sumpta*” e “*haec materia determinata*”; cf. também, op. cit., ipso loco, 1497, 1499, 1500, e A. Mansion, “*Introduction à la physique aristotélicienne*”, pg. 158-9.

Primeiramente, pois, como a definição pertence própria e exclusivamente ao εἶδος²⁷⁷, cumpre indagar se a matéria, incluindo-se dentre os termos da definição, afigura-se também como elemento internamente constitutivo daquele. Antes de nos adentrar nas indicações fornecidas pelo texto e no exame das dificuldades por elas suscitadas, convém, talvez, para esclarecer o horizonte da exposição que seguirá, antecipar as duas soluções que encontraram maior fortuna na tradição interpretativa. Por um lado, mesmo considerando a matéria como termo incluso na definição da essência sensível, muitos comentadores evitaram assimilá-la a um componente intrínseco do εἶδος, de modo que, na definição, a mesma apareceria como terceiro elemento, sobreposto aos constituintes da espécie que, como sabemos fartamente, consistem no gênero e na diferença²⁷⁸. Por outro lado, outros intérpretes, fazendo intervir a noção de analogia proporcional entre a relação ontológica matéria/forma e a relação lógica gênero/diferença, entendem a inclusão da matéria no enunciado definatório da coisa como mera metáfora ou licença terminológica, cuja significação não iria além de indicar que o gênero, na definição, subjaz como determinável face à perfeição ulterior da diferença, do mesmo modo que a matéria, na ordem do devir, subjaz à forma. Resta ainda assinalar que ambas estas soluções não pareceram incompatíveis entre si a muitos intérpretes, os quais, de acordo com o contexto, adotam uma e outra²⁷⁹.

Convém, em segundo lugar, insistir em um ponto que não apenas se configura como dificuldade objetiva do texto aristotélico, mas que também poderá embaraçar seriamente o percurso

²⁷⁷ Cf. 1035b34-36a2, 1036a28-29.

²⁷⁸ Cf. Tomás de Aquino, “*In...Metaphysicorum Expositio*”, livro VII, lectio IX, 1477.

²⁷⁹ Daremos as referências precisas adiante, ao comentar detalhadamente estas questões, mas, desde já, cf. A. Mansion, “*Introduction à la physique aristotélicienne*”, pg. 147.

de nossa exposição. O termo εἶδος, utilizado por Aristóteles, no contexto dos capítulos que presentemente nos ocupam, como equivalente, em certa medida, de τὸ τί ἦν εἶναι e οὐσία²⁸⁰, tem sido usualmente traduzido por *forma* e *espécie*, segundo o contexto no qual aparece. Tomás de Aquino, por exemplo, diferencia rigorosamente essas duas acepções como nitidamente distintas, cada qual pertencente a um domínio claramente demarcado: a forma, por um lado, como determinação essencial perfeita, contrapõe-se à matéria na ordem ontológica, ao passo que a espécie, por outro lado, como *definiendum* propriamente dito, constituído por gênero e diferença, inscrever-se-ia tão somente na ordem epistemológica, e não se confundiria com o conceito propriamente dito de forma²⁸¹.

No entanto, cabe perguntar se essas demarcações eram assim tão claras originariamente ao próprio Aristóteles, e, mais precisamente, se as mesmas encontram-se previamente estabelecidas à exposição dos capítulos que nos ocupam. Ora, parece-nos que, se a mencionada distinção tem pertinência, ela situa-se, não obstante, tão apenas na diversidade de *aspectos* sob os quais uma mesma coisa pode ser tomada²⁸², e, além do mais, surge tão somente através do penoso percurso desses capítulos, os quais, embora possam iludir o exegeta desatento pelo tom peremptório e seguro de suas afirmações, debatem-se, em não poucas oscilações e reviravoltas, com a difícil aporia concernente ao

²⁸⁰ Cf. 1032b1-2, 14; 1033b5-7, 17; 1035a17-21, 32, b15-16; 1037a5; 1038a26.

²⁸¹ Cf. "*Metaphysicorum expositio*", livro VII, lectio X, inteiramente dedicada a estudar a distinção entre forma e espécie; cf., especialmente, 1482, 1491, 1497, e também lectio XII, 1546. A mesma opinião é sustentada por Brentano: "Thus the form is envisaged as physical, not logical part of the thing" ("*On Several Senses of Being...*", pg. 92).

²⁸² Uma mera distinção de *aspecto* nos parece admissível: a forma exprimiria a coisa tomada preponderantemente sob o aspecto da generabilidade/corruptibilidade, ao passo que a espécie a exprimiria sob o aspecto da definibilidade. A tradição, no entanto, não tem em vista essa simples distinção de aspecto: pretende-se haver, pois, *demarcação real entre dois entes ontologicamente diversos*, cf. Brentano: "...form is frequently designated by the names *eidos* and *to ti en einai*, which are also expressions of the generic concepts. But one should not be deceived by this equality of names. Since it is the form which gives being to the thing, as a consequence of which it partakes in one or the other species and definition, it is also called species (*eidos*), but in an improper sense, and the same holds of the names "essence" [*to ti en einai*] and "definition" [*logos*]. Thus the definition of bodily substances does indeed abstract from the individual matter, but not at all from the universal matter of the thing defined. Thus it is clear that in this case, form and species are not to be identified" ("*On Several Senses of Being...*", pg. 91).

papel desempenhado pela relação entre forma e matéria na constituição da essência sensível.

Lembremo-nos da afirmação com a qual Aristóteles, depois de afastar definitivamente a noção de sujeito como presumida determinação completa do conceito de essência, delimitara o horizonte de sua investigação: “é a investigar a respeito da terceira [essência, isto é, da essência como forma], pois ela é a que nos oferece maiores dificuldades”²⁸³. Ora, essa dificuldade que Aristóteles anuncia no capítulo Z-3, ei-la aqui, nos capítulos centrais do livro: o ponto crucial do embaraço concernente à determinação do conceito de essência, pois, consiste exatamente na relação do εἶδος com a matéria, a qual, se por um lado afigura-se como princípio de indeterminidade, pelo qual o ente é capaz de vir a ser diversamente, por outro lado, no entanto, revela-se como determinação não menos imprescindível à plena compreensão da essência do que a própria forma diferencial. Aristóteles dobrar-se-á a tais dificuldades, ora afastando peremptoriamente a matéria da compreensão do εἶδος e da οὐσία, ora reintegrando-a como elemento interno à definição da essência. No entanto, como veremos com algum detalhe posteriormente²⁸⁴, a razão dessas oscilações diante deste problema reside justamente na ausência de uma distinção clara entre os *aspectos* ou *funções* diversas em que a matéria pode ser tomada. Em vista disso, parece-nos arriscado adotar *previamente* a distinção entre forma e espécie para interpretar tais problemáticos capítulos: pelo que, visando captar o texto aristotélico justamente em sua articulação diaporética, surpreendendo-o no exato momento em que tenta resolver a mencionada dificuldade, seremos às vezes obrigados a manter, no corpo da nossa argumentação, o termo original εἶδος, e advertimos que, quando nos utilizarmos das traduções *forma* e *espécie*, faremo-lo em vista da maior fluência da exposição, sem pressupor que o próprio Estagirita, àquela

²⁸³ 1029a32-33.

²⁸⁴ Cf., adiante, pg. 179-188.

altura do texto - sobretudo no capítulo Z-10, rico em problemas e inconsistências internas -, tenha sob os olhos, nitidamente demarcadas, as duas acepções de εἶδος, pois é justamente com a indistinção entre os aspectos diversos em que matéria e forma podem ser tomadas que Aristóteles se debate.

Voltemos ao nosso problema, porém: admitindo que não há contradição alguma em integrar a matéria na definição da essência, na medida em que ela não é aí entendida como princípio de vir a ser de outro modo, resta-nos saber de que maneira se dá, precisamente, essa integração. Atentemos novamente ao *modus definiendi* dos círculos aêneos: “de ambos estes dois modos, de fato, dizemos o que são os círculos de bronze, tanto dizendo que a matéria é bronze, como dizendo que a forma é figura tal, e isto [figura tal] é o gênero no qual primeiramente é posto. O círculo de bronze, com efeito, tem a matéria no enunciado”²⁸⁵.

De acordo com este texto, pois, o círculo de bronze seria definido do seguinte modo: “figura tal de bronze” (σχῆμα τοιόνδε χαλκοῦς). Por ora, dentre as inúmeras dificuldades suscitadas por tal definição²⁸⁶, concentremo-nos na que melhor convém à nossa estratégia de exposição: em tal

²⁸⁵ 1033a2-5. A interpretação dada a essa passagem por Sto. Tomás e, segundo refere Ross (“*Aristotle’s Metaph.*”, vol. II, pg. 185), também por Alexandre e Bonitz, afigura-se-nos inaceitável. O objetivo da mesma, pois, não consiste em provar que também a forma, como elemento do *generatum*, deve pré-existir ao processo de geração e estar, portanto, resguardada contra o vir a ser outro (cf. Tomás, “*Metaphysicorum Expositio*”, L. VII, lectio VI, 1412); e tampouco é verdade que, ao asseverar a possibilidade de delimitar os círculos aêneos designando-lhes a matéria, Aristóteles estaria a visar tão somente os círculos particulares (cf. idem, 1413). Pelo contrário: como ressalta da conclusão fornecida em 1033a5, a destinação deste passo consiste em mostrar que a matéria, sendo parte da coisa submetida ao devir, é também, embora sob outro aspecto, parte incluída na definição da coisa, como bem compreendeu Ross.

²⁸⁶ No referido passo, Ross (“*Aristotle’s Metaphysics*”, vol. II, pg. 185-6) entende τοῦτο como retomada de σχῆμα, e não de σχῆμα τοιόνδε; e, admitindo a irrecusável confusão conceitual desse texto, sugere entendê-lo como glosa canhestra de alguém que procurasse relacionar tal definição à idéia de que o gênero é matéria. Não devemos ter melindres, no entanto, em aceitar a autenticidade dessa inconsistência, sobretudo porque ela inverte, de maneira divertida, as relações proporcionais da presumida analogia entre matéria/forma e gênero/diferença: a determinação material “de bronze” aparece como diferenciação ulterior do gênero “figura tal” - pois o τοῦτο, insistimos, retoma σχῆμα τοιόνδε. A flagrante inconsistência dessa articulação, no entanto, é signo de um problema maior, a saber, o da incomparabilidade entre a essência natural e o artefato, no qual a ligação recíproca entre seus elementos é determinada extrinsecamente por um terceiro heterogêneo. Aristóteles sentirá a necessidade de abandonar tal comparação em 1036b24-30: o caso do círculo de bronze não é semelhante ao caso do homem com suas partes corporais.

enunciado, pois, observa-se que a matéria surge como terceiro termo, além dos constituintes da espécie, que são o gênero e a diferença, ocupando, assim, em relação aos mesmos, uma posição extrínseca, como que acrescentada de fora: pois não há nenhuma noção comum sob a qual a ligação entre “figura tal” e “bronze” possa ser inteligida como uma unidade imanentemente necessária e subsistente por si mesma, de modo que uma tal definição, de fato, revela-se como uma amarração extrínseca entre elementos heterogêneos cuja união recíproca mostra-se destituída de consistência interna.

Essa situação da matéria como um terceiro face aos elementos do εἶδος, além do mais, parece se confirmar pelo testemunho de outros textos. No capítulo seguinte do livro Z, no curso de uma argumentação dirigida eminentemente contra a concepção platônica de idéia separada, Aristóteles afirma que: “o inteiro isto, Cális ou Sócrates, é como esta esfera aênea aqui, mas o homem e o animal são como a esfera aênea em geral”²⁸⁷. Novamente, a constituição interna de uma essência natural é compreendida sob o paradigma de um artefato no qual a matéria desempenha a função de terceiro elemento face aos componentes da espécie. *Homem* aparece, assim, como um ente composto por certas determinações formais adjuntas a uma matéria à qual aquelas sobrevêm extrinsecamente, e isto é confirmado, além do mais, por outra passagem importante, já no capítulo Z-10: “mas o homem e o cavalo, e os assim universais sobre os indivíduos, não são essência (οὐσία), mas sim certo composto (σύνολον τι) constituído por este enunciado e esta matéria universalmente tomada”²⁸⁸. A distinção aí estabelecida entre σύνολον τι e οὐσία oferece-nos um problema suplementar, cuja análise e solução, no entanto, devemos reservar para mais adiante. Por enquanto, observemos que o ente sensível

²⁸⁷ 1033b24-26.

²⁸⁸ 1035bb27-31.

homem, que em outros textos, delineados sob perspectiva e interesse diversos dos que animam a reservada caracterização da essência como pura forma em Z-10, recebe também a designação de essência²⁸⁹, apresenta aqui uma constituição interna na qual a matéria aparece como elemento distinto do λόγος, de modo que, se entendermos este λόγος como enunciado por gênero e diferença, a matéria aparecerá novamente aqui como elemento terceiro na essência sensível, sobreposto externamente aos constituintes da *ratio* formal.

Por outro lado, não pode passar-nos despercebido que, para caracterizar a inclusão da matéria na definibilidade da essência sensível, Aristóteles se serve freqüentemente do exemplo do σιμόν em sua oposição ao κοιλόν. Este último, pois, mostrar-se-ia como pura forma, a ser definida em si mesma sem o acréscimo da matéria sensível que, por seu turno, afigurar-se-ia indispensável à definibilidade daquele primeiro²⁹⁰. Tal associação é habitual no texto aristotélico: explicitamente anunciada no livro E, ela deixa seus lembretes ao longo da argumentação dos capítulos Z-10 e Z-11: em 1035a26, o σιμόν, associado ao já por nós conhecido círculo aêneo, é aduzido como exemplo de composto cujo enunciado não se circunscreve tão apenas à forma, mas inclui também a matéria; e, em 1037a30-33, tal idéia encontra ressonância na estrita associação estabelecida entre o σιμόν e o indivíduo numericamente uno, composto de matéria e forma e submetido ao devir.

Dentre os comentadores, foi certamente Augustin Mansion quem formulou com maior objetividade a referida maneira de incluir a matéria como um terceiro elemento na definição do ente sensível; ao comentar a utilização do σιμόν como paradigma para a compreensão do ente sensível, tal intérprete esforça-se por distingui-la naquilo que ela teria de peculiar: “En entendant faire mention

²⁸⁹ Cf. 1032a19.

²⁹⁰ Cf. *Metafísica*, E, 1, 1025b30-26a5.

de la matière dans une définition, on pourrait aisément croire qu'il s'agit du genre de l'objet à définir: le genre, en effect, joue le rôle de matière ou d'élément déterminable vis-à-vis d'une notion déterminante, la différence spécifique, qui est l'élément formel. Ces parties se retrouvent dans toute définition et Aristote use de cette terminologie pour les désigner. Mais le *canus* est le type général d'une classe de termes dont la formule développée présente les rapports de matière et de forme, entendus d'une façon différente; ces mots ne désignent plus ici le genre et l'espèce; la forme ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$), c'est la détermination d'ordre idéal exprimée par le terme en question; la matière, c'est une réalité d'autre ordre à laquelle cette détermination est attaché en vertu de la signification complexe du terme analysé²⁹¹.

Este texto, no entanto, justamente em seu esforço por captar a peculiaridade da comparação aristotélica entre o $\sigma\mu\omicron\nu\nu$ e o ente sensível, acaba por nos informar sobre outra maneira de conceber a relação entre matéria e forma no interior da essência sensível. É conhecida, pois, a tradicional idéia de que o gênero, desempenhando na definição o papel de elemento determinável, estaria para a determinação ulterior da diferença específica assim como a matéria está para a forma que nela vem se atualizar. Haveria, assim, uma perfeita analogia proporcional entre os termos da definição e os elementos da coisa, entre a ordem da definibilidade e a ordem do devir, e, ao asseverar que a matéria encontra-se mencionada na definição, Aristóteles estaria, na verdade, valendo-se de uma licença terminológica pela qual o gênero, devido à sua função de elemento suscetível de diferenciações ulteriores, receberia, em acepção ampla, o nome de matéria²⁹². Uma tal idéia, de fato, encontra plausibilidade face a inúmeros textos do Estagirita, como o capítulo do livro Δ destinado a delimitar

²⁹¹ "Introduction à la physique aristotélicienne", pg. 147.

²⁹² Cf. Tomás de Aquino: "sciendum est autem quod, licet idem secundum nomen possit esse genus et materia, non tamen idem eodem modo acceptum. Materia enim est pars integralis rei, et ideo de re praedicari non potest, [...]. Genus autem praedicatur de specie. Unde oportet quod significet aliquo modo totum", "*Metaphysicorum expositio*", livro VII, lectio XII, 1546; veja-se também: "Licet enim genus praedicabile non sit materia, sumitur tamen a materia, sicut differentia a forma", idem, livro V, lectio XXII, 1123. Cf. também Livro VIII, lectio III, 1721.

as inúmeras acepções do termo *gênero*: “o gênero se diz, portanto, de todas estas maneiras [...] e, de certo modo, se diz como matéria: pois aquilo de que há diferença e qualidade é o sujeito, que denominamos de matéria”²⁹³. Como subjacente à determinação ulterior das diferenças, portanto, o gênero seria dito “matéria” por intermédio de um deslizamento semântico intermediado pela noção de sujeito, comum a ambos. Em outros textos, além disso, a idéia de uma mera metáfora²⁹⁴ é fortemente sugerida pela utilização de advérbios, como no capítulo 3 do livro H, onde se afirma que, dentre os elementos da definição, “é necessário que um seja *como* (ὡσπερ) matéria, e o outro, *como* (ὥς) forma”²⁹⁵.

À mesma doutrina da analogia, enfim, parece referir-se o passo 1033b14-16, mediante uma comparação entre os elementos componentes da esfera aênea e os termos que definem o conceito de esfera: “se, de fato, a esfera é a figura igual a partir do centro, dela, então, um será como aquilo no qual estará presente aquilo que se fabrica, outro será como aquilo que estará naquele primeiro, e outro será como o inteiro gerado, por exemplo, a esfera aênea”²⁹⁶.

Recapitulemos: tendo caracterizado a essência, doravante tomada como equivalente a εἶδος e τὸ τί ἦν εἶναι, como forma que, contraposta à matéria pela qual o ente torna-se capaz de vir a ser outro, confere cognoscibilidade à coisa, o texto aristotélico, movido pela necessidade de admitir a proporcionalidade entre os elementos da coisa e os termos da definição, acaba por reinserir no seu

²⁹³ Δ-28, 1024b8-9. Cf. também Z-12, 1038a5-6; H-3, 1043b30-32; H-6, 1045a 23, 29; Δ-28, 1024b3; e alguns encontram tal idéia também em Z-7, 1033a2-5, e Z-8, 1033b14-16.

²⁹⁴ Na *Poética*, Aristóteles classifica quatro tipos de metáfora, dos quais o último, a que se concede atenção privilegiada, é justamente o por analogia: “e denomino análogo, quando o segundo está para o primeiro do mesmo modo que o quarto está para o terceiro: pois o quarto será dito no lugar do segundo e o segundo no lugar do quarto” (1457b17-21). Segundo tal regra, o gênero será a matéria da diferença, assim como a matéria seria o gênero da forma...

²⁹⁵ 1043b31-32, grifos nossos. Cf. também 1038a5-6.

²⁹⁶ Seguimos, para esta frase, a interpretação proposta por Ross, sem muita convicção, entretanto, de sua inteira pertinência, mas em vista de nossa estratégia de argumentação.

domínio a própria matéria. Se, por um lado, tem-se como manifesto que, nesta sua reintegração ao domínio interno da essência, a matéria é tomada em uma acepção diferente daquela em que surgia como princípio de contingência, externo ao εἶδος, por outro lado, entretanto, a maneira pela qual se dá tal reintegração apresenta-nos algumas dificuldades. Assim, como determinação sem a qual a essência sensível não consegue perfazer-se plenamente, a matéria afigura-se como um terceiro componente, extrinsecamente justaposto aos elementos da forma específica, sem que a união entre eles seja determinada por alguma necessidade imanente. Por outro lado, no entanto, a referida inclusão da matéria nessa essência assim caracterizada como princípio de cognoscibilidade assume o aspecto de uma simples metáfora: sob o termo de “matéria”, pois, estaria a designar-se, na verdade, tão somente o gênero, que subjaz à determinação ulterior da diferença assim como a matéria subjaz à sua determinação pela forma. As duas referidas maneiras de entender a reintegração da matéria na definição da essência sensível, enfim, não se afiguram incompatíveis entre si: pois, dentre os três termos pelos quais definir-se-iam tal essência, concebe-se que os dois primeiros, o gênero e a diferença, constituem um par cuja relação recíproca se revela similar à relação que o terceiro termo, por sua vez, a matéria, estabelece com o conjunto de ambos, entendidos então como forma.

Tais seriam as conclusões fornecidas pela análise do devir dos capítulos Z, 7-9, no que concerne à determinação do conceito de essência: visando caracterizá-la como forma que, presidindo o processo de geração, sem, no entanto, sofrer-lhe as alterações contingentes, confere cognoscibilidade ao ente, o texto a contrapõe desde o início à matéria entendida como potencialidade de vir a ser de outro modo. No entanto, com o intuito de provar que dessa insuscetibilidade da forma ao devir não se segue a separação supra-sensível afirmada pelos platônicos, o argumento se viu

constrangido a admitir, como elemento interno da essência, certa matéria universalmente tomada²⁹⁷, a ser posta na definição ao lado da forma propriamente dita²⁹⁸. A maneira pela qual a matéria se reinsere na constituição interna da essência sensível, por sua vez, revela-se dupla: por um lado, pela sua relação de subjacência à determinação ulterior da diferença, é o próprio gênero que, metaforicamente, aparece designado como matéria da forma específica consubstanciada na diferença; por outro lado, no entanto, a própria matéria sobre a qual sobrevém a forma torna-se, de certo modo, elemento constituinte da essência e de sua definição, como termo terceiro, justaposto extrinsecamente aos componentes da espécie.

²⁹⁷ Cf. 1033b24-26.

²⁹⁸ Cf. 1033a2-5.

Capítulo 7:

A determinação da essência como forma (Z-10, Z-11, 1037a21-b7)

Recolhidas tais indicações à leitura dos capítulos 7-9, detenhamo-nos agora sobre o capítulo 10, o mais longo do livro Z, inteiramente dedicado ao estudo das relações entre forma e partes materiais no interior da essência sensível, e tentemos verificar em que medida se confirmam ou se corrigem as noções já esboçadas a respeito da determinação precisa do conceito de essência.

O capítulo Z-10 inicia-se com as seguintes considerações: “uma vez que a definição é enunciado, e que todo enunciado possui partes, e que o enunciado se tem para a coisa do mesmo modo que a parte do enunciado se tem para a parte da coisa, causa embaraço o problema de saber se é necessário ou não que o enunciado das partes esteja contido no enunciado do todo. Pois, em alguns casos, os enunciados das partes afiguram-se inerentes ao enunciado do todo, mas, em outros casos, não”²⁹⁹. Como já assinalamos, subjaz a tal argumentação o mesmo pressuposto que movera Aristóteles a indagar se a matéria, sendo parte constitutiva da coisa, incluir-se-ia também dentre os elementos da quiddidade³⁰⁰: deve haver, em princípio, uma exata proporcionalidade entre as partes da coisa e os termos da definição, caso contrário, esta última arrisca-se a restar incompleta e insuficiente à apreensão de seu objeto. Assim sendo, poderíamos esperar que Aristóteles, servindo-se das conclusões obtidas na análise do devir, que lhe mostrara, como partes constituintes de todo *generatum*, a forma e a matéria³⁰¹, tentasse explicitar doravante de que maneira ambas se relacionam de modo a constituir a

²⁹⁹ 1034b20-24.

³⁰⁰ Cf. Z-7, 1033a1-2. Cf. nossa página 111.

³⁰¹ Cf. Z-8, 1033b12-13.

essência sensível, esclarecendo, assim, também, a maneira pela qual deve ser entendida a menção da matéria na definição de tal essência. No entanto, tal expectativa não se cumpre: ao invés de tomar forma e matéria como partes por excelência da οὐσία sensível e examinar de que maneira esta última se constitui pela relação recíproca entre aquelas, Aristóteles faz intervir um outro tipo de relação entre todo e parte, na qual não é a matéria que se apresenta como correlato da forma, mas sim certas partes ditas materiais: “Pois o enunciado do círculo não tem o dos segmentos, mas o da sílaba, por seu turno, tem o das letras, embora divida-se o círculo nos segmentos da mesma maneira que a sílaba se divide nas letras”³⁰². A sobreposição de dois tipos distintos de relação torna-se mais manifesta no caso de homem, à cuja forma, que não é senão a alma, apresentam-se como correlatos ora o corpo, ora certas partes como carnes, nervos e ossos. Dessa indistinção, seguem-se alguns equívocos que poucos intérpretes têm percebido: após concluir que as *partes materiais* (por exemplo, carnes e ossos) não devem ser postas na definição do todo, Aristóteles generaliza tal conclusão também para *o todo da matéria* (por exemplo, o corpo), valendo-se justamente da equivocidade do termo parte, mediante argumentos cuja flagrante inconsistência tentaremos mostrar com detalhe quando for oportuno³⁰³. No presente momento, porém, retornemos nossa atenção para um segundo problema suscitado neste mesmo capítulo: “e ainda, se as partes são anteriores ao todo, e se o ângulo agudo é parte do ângulo reto e o dedo parte do animal, o ângulo agudo seria anterior ao reto e o dedo seria anterior ao homem. No entanto, estes últimos termos de cada correlação parecem ser anteriores”³⁰⁴.

A relação intrínseca entre as duas ordens de problemas suscitados, no entanto, é facilmente

³⁰² 1034b24-28.

³⁰³ Cf., adiante, pg. 138-140, 148-151.

³⁰⁴ 1034b28-31.

inteligível: interessa decidir quais partes são anteriores ao todo justamente porque estas mesmas reencontrar-se-ão como termos pelos quais aquele se define, e, semelhantemente, as partes incluídas no enunciado do todo afigurar-se-ão anteriores λόγῳ ao próprio todo. Enfim, após anunciar ambas as questões, Aristóteles evidencia que, sob as mesmas, interessa sobretudo delimitar as partes que constituem a essência sensível: “a partir de que elementos, tomados como partes, é a essência, eis o que se deve investigar”³⁰⁵.

O horizonte geral deste capítulo, assim, delimita-se pelo problema do papel desempenhado pela relação entre forma e matéria, assumidas como partes, na constituição da essência sensível.

O argumento inicia-se justamente pela já conhecida oposição entre a concavidade e a aduncidade: a carne do nariz, pois, inclui-se como parte intrínseca apenas desta última, sendo, por outro lado, matéria extrínseca sobre a qual sobrevém a concavidade³⁰⁶. Em seguida, retomando a mesma idéia geral sob a oposição entre a estátua como forma e a estátua composta³⁰⁷, Aristóteles julga-se em posse de uma distinção suficiente para discernir quais as partes que, anteriores ao todo, devem ser incluídas na definição do mesmo: os semicírculos, pois, são matéria extrínseca sobre a qual sobrevém o círculo³⁰⁸, e, por isso, não são contemplados na definição do mesmo, da mesma maneira que a carne era matéria à qual sobrevinha a concavidade³⁰⁹, ao passo que as letras, por sua vez, são, em certo sentido, partes da forma da sílaba e incluem-se também em sua definição, não, porém,

³⁰⁵ 1034b34.

³⁰⁶ Cf. 1035a4-6.

³⁰⁷ Em 1035a6-9.

³⁰⁸ Cf. 1035a12.

³⁰⁹ Cf. 1035a3.

enquanto matéria sobre a qual aquela sobrevém: pois as letras gravadas na cera e estas que soam no ar³¹⁰ já se afiguram como matéria sensível externa à forma. O trecho seguinte, enfim, interessa-nos mais de perto e merece ser traduzido integralmente: “pois mesmo se a linha, ao ser dividida, se corrompe nas metades, ou se o homem se corrompe em ossos, nervos e carnes, nem por isso são a partir destes elementos como se eles fossem partes da essência, mas o são como a partir de matéria, e tais partes são partes do composto, mas não mais, porém, partes da forma e daquilo de que é o enunciado”³¹¹.

Carnes, nervos e ossos aparecem, assim, como partes materiais às quais a forma sobrevém extrinsecamente, e que, nessa exata medida, conservam-se estranhas à essência e ao enunciado que a define. Como partes nas quais o todo composto se corrompe³¹², elas devem ser entendidas como princípio de contingência, capaz de ser e de não ser³¹³, pelo qual o ente sensível vem a adquirir unidade numérica e no qual o mesmo se dissolve ao destruir-se completamente.

Essa exterioridade das partes materiais face à essência e à forma, além do mais, confirma-se em outras passagens subseqüentes do mesmo capítulo: “... mas o corpo e as partes dele são posteriores a esta essência, e divide-se em tais partes como em matéria não a essência, mas sim o composto.”³¹⁴.

Mais adiante, ainda, a irrelevância das partes materiais para a constituição interna da essência vem consolidar-se por uma nítida demarcação entre a essência propriamente dita e certos compostos universais em cuja composição se inclui também certa matéria: “o homem e o cavalo, bem como os

³¹⁰ Cf. 1035a14-17.

³¹¹ 1035a17-21.

³¹² Cf. 1035a18, 25, 27.

³¹³ Cf. 1032a20-21.

³¹⁴ 1035b20-22.

assim universais sobre os indivíduos, não são essência, mas sim um certo todo composto a partir de certo enunciado e de certa matéria tomada universalmente³¹⁵. Ora, os entes denominados por nomes universais, aplicáveis ao conjunto de indivíduos reunidos sob a mesma classe, distinguem-se radicalmente da essência: esta afigura-se, pois, como pura forma, ao passo que aqueles revelam em sua constituição interna uma composição entre o enunciado formal e certa matéria tomada universalmente. E, como a definição é estritamente da pura forma, que é o *quê-era-ser*³¹⁶, essa matéria, inclusa na determinação do composto universal, parece encontrar-se irreconciliavelmente afastada da ordem da definibilidade: “a matéria é incognoscível por ela mesma”³¹⁷. O enunciado definatório, pois, concentrando-se estritamente na pura forma, ignora completamente a matéria³¹⁸, e isto vem a confirmar-se novamente na conclusão apresentada no final do capítulo Z-11: “está dito... que as partes que são partes como matéria não estão presentes no enunciado da essência - pois nem são partes daquela essência, mas sim da essência composta...”³¹⁹.

No entanto, uma tal conclusão contraria os resultados obtidos na análise do *dever*, mediante

³¹⁵ 1035b27-30.

³¹⁶ Cf. 1035b32-36a1.

³¹⁷ 1036a8-9.

³¹⁸ Não podemos concordar com a interpretação proposta por Sto. Tomás para este passo: tentando reconciliar os compostos universais, que passam tradicionalmente como exemplos privilegiados de espécie, com a definibilidade da essência, Tomás julga que *καθόλου*, em 1036a1, retoma o *σύνολον τι, καθόλου δὲ*, das linhas 1035b27-30. Tal leitura, no entanto, não nos parece acertada, justamente por perder de vista que o horizonte estrito do capítulo Z-10 consiste em demarcar a radical diversidade entre a essência ou forma e os ditos compostos universais. *Καθόλου*, de fato, designa alhures constantemente tais compostos, como “homem”, que frequentemente recebem, também, a denominação de *οὐσία*. Na passagem 1036a1, entretanto, *καθόλου* é associado estritamente ao *εἶδος* (cf. 1036a28-29), pura forma desprovida mesmo da *materia communis*, como evidencia a frase subsequente: “pois o círculo e o ser-círculo e o ser-alma e alma são a mesma coisa, mas do composto, por sua vez, já não há definição” (1036a1-5). A interpretação de Tomás não consegue explicar a partícula *γάρ*, destinada a justificar a afirmação de que o *λόγος* é do *καθόλου*: o *λόγος* é do *quê-era-ser*, mas este é idêntico à forma universalmente tomada: a alma, pois, universalmente tomada, é o mesmo que o ser-alma, *definiendum* por excelência, mas do homem, enquanto composto universal, já não há definição estrita.

³¹⁹ 1037a24-27.

a qual Aristóteles concedera à matéria um lugar próprio na definição do ente sensível. Lembremos que a matéria a ser afastada da essência e da forma consistia tão somente na que se assume como potencialidade de vir a ser de outro modo, pela qual gera-se um novo indivíduo, ao passo que, assumida universalmente como determinação imprescindível à perfeição do ente sensível, ela reintegrava-se na quiddidade e, por conseguinte, na própria essência³²⁰. À vista disso, pois, as rígidas demarcações efetuadas entre a essência e a matéria, no capítulo Z-10, colocam o seguinte problema: ou Aristóteles se contradiz, ou há, entre um texto e outro, uma considerável mudança de perspectiva.

Na verdade, porém, o texto dos capítulos Z, 10-11, embora caracterizem a essência de maneira estrita como pura forma, admitem também para os compostos universais uma certa definição, principalmente se aceitarmos as propostas de Ross para o difícil texto de 1035a22-23: “portanto, em certo enunciado, estará presente o enunciado de tais partes [i. e., que são como matéria], mas, em certo enunciado, não é necessário que esteja, se não se tratar do enunciado do composto (συνειλημμένου)”. Ou seja: admite-se enunciado para o συνειλημμένον τῆ ὕλης, e admite-se que, em tal enunciado, devam estar mencionadas também as partes materiais que acabaram de ser excluídas da definição estrita da essência, entendida como pura forma.

Solução difícil, no entanto, não só pela dubiedade do texto grego, como também pelo fato de podermos aduzir-lhe testemunhos tanto a favor como contra. Por um lado, pois, tal tese seria confirmada pela frase “pois o animal é algo sensível, que não pode ser definido sem o movimento, e, por isso, nem tampouco sem as partes materiais dispostas de uma certa maneira”³²¹, mas, seria, por outro lado, desmentida peremptoriamente na conclusão do capítulo 11: “Dessa essência composta, porém, de certa

³²⁰ Cf. 1033a2-5. Cf. nossas páginas 109-113.

³²¹ 1036b28-30.

maneira há e de certa maneira não há definição, pois junto com a matéria não o há (pois ela é indefinível), mas há segundo a essência primeira: por exemplo, o enunciado de homem é o enunciado de alma³²².

O texto aristotélico parece dirigir-se em direções incompatíveis entre si: de fato, pois, a primeira metade do capítulo 11³²³ apresenta uma perspectiva completamente diversa não só da que encontramos no capítulo anterior, como também da que inspira o passo conclusivo desse mesmo capítulo³²⁴. A própria unidade interna do mesmo, pois, encontra-se seriamente comprometida por essa fratura, agravada ainda pela estranha irrupção do trecho 1037a10-20, que introduz, como questões a serem posteriormente examinadas, o problema da essência supra-sensível e o problema da unidade entre os termos da definição. No entanto, deixando para ocasião posterior o exame não só desta dificuldade como também do conteúdo interno da primeira metade de Z-11, voltemos nossas atenções, no momento, para a conclusão que nos é oferecida no final desse capítulo: "...está dito...por que, em certos casos, o enunciado do quê-era-ser contém as partes do definido e, em outros casos, não, e [está dito] que as partes que são assim como matéria não estão presentes no enunciado da essência - pois nem são partes dessa mesma essência, mas sim da essência composta, e desta, por sua vez, de certa maneira há e de certa maneira não há definição: pois, junto com a matéria, não o há (pois ela é indefinível), mas há segundo a essência primeira; por exemplo: o enunciado de homem é o enunciado de alma: pois a essência é a forma inerente - a partir da qual, juntamente com a matéria, se diz a essência composta -, como a concavidade (...) - mas na essência composta, como no nariz adunco e em Cálias, está presente também a matéria; e [está dito] que o quê-era-ser e cada um são, em certos casos, o mesmo, como no caso das essências primeiras, como, por exemplo, a curvatura e o ser-curvatura, se é primeira (...), mas não mais são o mesmo para todos os entes

³²² 1037a26-29.

³²³ Isto é: 1036a26-37a10.

³²⁴ Isto é: 1037a21-b7. Cf., a esse respeito, nossa nota 3, na página 2.

que são como matéria ou como concebidos com a matéria³²⁵.

O primeiro item dessa conclusão pretende apresentar-se como resolução completa das dificuldades concernentes à relação entre as partes da coisa e os termos da definição: tendo sido estabelecido que as partes materiais sequer contam-se como partes da essência, afigurar-se-ia claro que a definição da mesma não deve mencioná-las, nem, por conseguinte, o enunciado da essência composta, redutível ao enunciado da essência primeira. Ou seja: a matéria não só encontra-se excluída da essência primeira, assumida como pura forma, como também mostra-se tão insignificante para a compreensão completa da essência composta, que esta última acaba por encontrar sua definibilidade tão somente na essência primeira: pois tal matéria, princípio pelo qual o indivíduo vem a ser, revela-se indefinível ela mesma. Enfim, esse caráter de sobreposição extrínseca da relação entre forma e matéria no interior da essência composta revela-se tão acentuado ao ponto de determinar uma cisão entre o ente composto e seu próprio quê-era-ser: este último, pois, seria idêntico a seu objeto tão somente no caso das essências primeiras, não mais, porém, no caso das essências compostas nas quais a matéria se justapõe à pura forma.

É verdade que o caráter geral dessas conclusões parece concordar com a caracterização de essência desenvolvida no capítulo Z-10: pois lá também a essência, como pura forma, determinara-se em completa oposição às partes materiais³²⁶, distinguindo-se nitidamente dos compostos universais nos quais se inclui também certa matéria universalmente tomada³²⁷. E, uma vez associado o quê-era-

³²⁵ 1037a22-b5.

³²⁶ Cf. 1035a17-21. Cf. também nossas páginas 127-128.

³²⁷ Cf. 1035b27-30. Cf. também nossas páginas 127-128.

ser a tal forma³²⁸, parece plausível concluir que somente a essência primeira assim caracterizada identifica-se ao quê-era-ser, o qual, por isso mesmo, mostrar-se-ia radicalmente distinto dos próprios compostos universais.

Não convém ao interesse da interpretação, entretanto, contentar-se com a letra dessas conclusões e, repetindo-as, declarar-se aristotélico ou anti-aristotélico. É verdade que tais noções encontram-se asseveradas com inegável clareza no próprio texto. Não obstante, inúmeras outras passagens apresentam uma perspectiva completamente diversa da que acima descrevemos, e introduzem considerações pelas quais se manifesta a inteira inconsistência dessa pretensa conclusão pela qual presume-se estabelecer a noção de essência como pura forma isolada da matéria. Diríamos até mais: a própria apresentação dessa noção, nos capítulos 10 e 11 do livro Z, envolve em si várias inconsistências internas, cujo desvelamento impõe-se como um dever ao intérprete que não se satisfaz em meramente constatar contradições no texto aristotélico, mas que busca resolvê-las a partir de um exame minucioso de suas respectivas articulações com os contextos em que aparecem. Sabemos, pois, que os capítulos Z-12 e H-6, ao resolver a aporia concernente à unidade entre os termos da definição, apresentam a relação entre tais termos como uma relação imanente entre matéria e forma, na qual nenhuma justaposição extrínseca vem se inserir, de modo que, muito pelo contrário, a própria homogeneidade entre ambas, distintas apenas segundo a maior ou menor atualização das determinações, viria garantir a unidade e a consistência interna do *definiendum*, que não pode ser outro senão a própria essência. Portanto, se quisermos entender a resolução dessa dificuldade e a própria inclusão da matéria na essência de uma maneira mais exigente do que fazendo recurso à uma mera metáfora, impõe-se-nos exame minucioso dessa pretensa caracterização da essência, nos

³²⁸ Cf. 1035b32.

capítulos Z, 10 e 11, como pura forma, extrínseca a toda e qualquer matéria.

Em vista disso, portanto, tentaremos mostrar que o percurso do capítulo 10 envolve várias inconsistências: em primeiro lugar, pois, no que concerne ao papel desempenhado pela matéria, nenhuma distinção é feita entre a constituição de um termo complexo como o adunco e a constituição do indivíduo numericamente uno, submetido ao devir. Em segundo lugar, a própria relação extrínseca entre forma e matéria no interior de entes como o adunco é assumida como paradigma para a compreensão da essência sensível, a qual, nessa exata medida, passa a assemelhar-se a uma mera justaposição entre elementos heterogêneos incapazes de se reconduzirem a uma unidade imanentemente determinada. Por fim, a própria relação entre forma e matéria acaba por se confundir com a relação entre o todo composto e suas partes ditas materiais.

Como dissemos, a argumentação aristotélica, no capítulo Z-10, inicia-se com a oposição entre a concavidade e a aduncidade: aquela seria pura forma, ao passo que esta constituir-se-ia pela sobreveniência da forma a uma matéria que lhe era estranha³²⁹. Ora, é justamente o adunco, em sua constituição compósita na qual a forma se sobrepõe à matéria, que será tomado *indistintamente* como paradigma de relações muito diversas entre si: à primeira vista, o σιμόν, composto de κοιλόν e ῥίς, servirá de modelo para a compreensão do σύνολον τι que é ἄνθρωπος, composto de ψυχή e σῶμα. No entanto, o próprio indivíduo numericamente uno, Cálías, que só se distingue do σύνολον ἄνθρωπος mediante a matéria assumida como princípio de vir a ser outro, ver-se-á ele próprio assimilado ao termo σιμόν, e, finalmente, até mesmo a relação entre o círculo e seus segmentos será reduzida à relação que se estabelece entre o côncavo e o nariz no interior do adunco.

Tomemos o seguinte texto: “por exemplo: da concavidade, não é parte a carne (pois esta é a

³²⁹ Retomaremos com maior detalhe, doravante, os textos já analisados nas pg. 126-128.

matéria sobre a qual vem a ser a concavidade), mas, da aduncidade, é parte: e, da estátua composta, é parte o bronze, mas não o é, porém, da estátua dita como forma (...); pelo que, o enunciado do círculo não tem o dos segmentos, mas o enunciado da sílaba tem o das letras³³⁰.

Aristóteles quer provar, justamente, que o enunciado de algo não envolve aquilo que lhe é matéria extrínseca, precisamente porque, enquanto externa, tal matéria sequer é parte daquilo que se quer definir: o enunciado da concavidade, por exemplo, não envolverá a carne, matéria à qual justapõe-se extrinsecamente, do mesmo modo que o enunciado da estátua entendida como pura forma não inclui o bronze. Até aqui, a argumentação afigura-se clara e precisa, mas, a partir do “pelo que”, mediante o qual Aristóteles aplica o modelo da oposição entre concavidade e aduncidade à compreensão de outros entes, começam a se acumular os problemas.

Primeiramente, a conclusão de que o enunciado do círculo não envolve o dos segmentos implica que estes últimos constituem-se como matéria sobre a qual aquele sobrevém: pois a premissa da qual toda argumentação depende afirmava que aquilo que é matéria extrínseca sequer é parte da forma a ser definida e, portanto, não deve ser mencionado na definição. Por tal raciocínio, assim, devemos entender que o círculo se tem para seus segmentos do mesmo modo que a concavidade se tem para a carne. No entanto, neste último caso, havia um terceiro termo que, em si mesmo, envolvia a justaposição desses dois elementos extrínsecos entre si e dos quais ele mesmo, por sua vez, distinguia-se nitidamente: a aduncidade, pois, consistia no composto entre concavidade e nariz. Ora, como toda essa argumentação se funda na analogia proporcional entre os diversos termos sob perspectiva, é de se esperar que também no caso do círculo haja um terceiro termo que, distinto dos dois restantes, envolva em si mesmo a ligação externa entre o círculo e seus segmentos. Mas qual

³³⁰ 1035a4-10.

seria esse termo complexo, análogo ao adunco e à estátua composta? Seria o círculo individual, como se evidencia pelo seguinte texto: “e por isso, dissolve-se a estátua argilosa em argila, e a esfera [sc. de bronze] se dissolve em bronze, e Cálías se dissolve em carnes e ossos, e ainda o círculo se dissolve nos segmentos: pois há um círculo que é concebido com a matéria: pois dizem-se homonimamente círculo o dito absolutamente e o individual, por não haver nome próprio para os individuais”³³¹.

Portanto, é o círculo individual que se tem analogamente ao adunco e à estátua composta, assim como o círculo está para a mera concavidade, e os segmentos, por sua vez, para a carne do nariz. Isso estabelecido, voltemos à seqüência da argumentação: “no entanto, há caso em que nem todas as letras estarão presentes no enunciado da sílaba, como estas letras aqui impressas na cera ou as que soam no ar: pois estas já são, também elas, partes da sílaba como matéria sensível”³³². O caso da sílaba parece, assim, peculiar: as mesmas letras que integravam a forma da sílaba, comparável então à pura concavidade, constituem também a matéria sensível a partir da qual vem a ser a sílaba composta, análoga ao adunco.

Continuemos: “pois mesmo se a linha, ao ser dividida, se dissolve nas metades, ou se o homem se dissolve nos ossos, nervos e carnes, nem por isso são a partir desses elementos como se eles fossem partes da essência, mas o são como a partir de matéria, e tais partes são partes do composto, não mais, porém, partes da forma e daquilo de que é o enunciado”³³³.

Esclarecida a situação do círculo face a seus segmentos, torna-se fácil entender que aqui, dá-se a mesma relação entre a linha e suas metades: estas são matéria extrínseca a partir da qual vem a ser e na qual se corrompe cada linha individual e, como tais, são partes tão somente do indivíduo,

³³¹ 1035a31-b3.

³³² 1035a14-17.

³³³ 1035a17-21.

devendo ser excluídas da forma, da qual trata a definição. A situação do “homem” afigura-se semelhante: carnes, nervos e ossos são matéria extrínseca na qual se corrompe e a partir da qual vem a ser o indivíduo, e a única diferença consiste em que, neste caso, há nome próprio para os homens individuais³³⁴.

Percebemos, pois, pelo exame detido desses textos, que a matéria aqui visada por Aristóteles, a ser excluída da forma e da definição, consiste justamente na matéria pela qual vem a ser e na qual se corrompe o indivíduo, isto é, a matéria como potencialidade de ser e de não ser, princípio de contingência e de indeterminação. Essa expectativa se confirma pelo passo subsequente: “por isso, pois, alguns entes são a partir desses nos quais se dissolvem como a partir de princípios, mas, outros entes, porém, não o são. Portanto, todos os que são compostos pela forma e pela matéria, como, por exemplo, o adunco e o círculo aêneo, dissolvem-se nestes elementos, e é parte deles a matéria”³³⁵. Linhas depois, segue-se o texto, já por nós citado, no qual se evidencia a assimilação indistinta que se opera entre o adunco, a estátua composta, o homem individual, o círculo individual anônimo, etc. E, não bastassem já esses dados, encontramos ainda outro texto no qual o adunco é utilizado como equivalente do indivíduo: “pois a essência é a forma inerente, [...], como, por exemplo, a concavidade (...), mas, na essência composta, como no nariz adunco e em Cálias, estará presente também a matéria”³³⁶.

Suponhamos que o objetivo de Aristóteles, nos textos que presentemente analisamos, consista tão apenas em estabelecer a incompatibilidade entre, de um lado, a forma a ser definida e, de outro, a matéria pela qual vem a ser e na qual se corrompe o composto individual. Teríamos assim,

³³⁴ Na verdade, há inúmeras dificuldades, aqui, e tentaremos organizá-las em uma exposição na qual possam surgir sucessivamente segundo a ordem que lhes confira maior inteligibilidade.

³³⁵ 1035a24-27.

³³⁶ 1037a29-33.

tão somente, uma reformulação, mediante novos passos argumentativos, de uma tese já estabelecida ao longo da análise do devir, a saber, que a matéria, capaz de vir a ser de outro modo e, portanto, princípio de contingência e indeterminação, deve ser afastada da essência, entendida aqui como forma que preside a determinação do devir e que confere cognoscibilidade ao ente sensível.

No entanto, não obstante a tranquilidade com que podemos receber essa tese já por nós conhecida, não nos passam despercebidas as inúmeras dificuldades envolvidas na reformulação que a mesma sofre ao longo do capítulo Z-10. Notemos, em primeiro lugar, que, no interesse de estabelecer a mencionada conclusão, Aristóteles apresenta-nos, como paradigma que guia o conjunto da argumentação, um termo no qual a relação entre forma e matéria jamais poderia ser entendida simplesmente como composição pela qual vem a ser o indivíduo: pois a relação entre a concavidade e o nariz, no interior do adunco, não é idêntica à relação entre a forma do círculo e os segmentos, no interior dos círculos individuais, ou à relação entre a forma da estátua e o bronze, no interior da estátua composta. *Não há, portanto, analogia entre esses termos*³³⁷: o círculo individual, pois, se decompõe na forma e na matéria assumida como princípio de geração e corrupção - a *materia signata dimensionibus*, como diria Tomás -, ao passo que, no interior do adunco, a matéria “nariz” é tomada antes como princípio pelo qual se constitui *uma nova determinação*. Ora, no caso do círculo individual, a matéria é puro princípio de contingência, pelo qual o todo torna-se inapreensível à ciência, perceptível somente aos sentidos; no caso do adunco, porém, a matéria é princípio sem o qual o mesmo não pode ser definido, pois os acidentes por si, como o adunco, envolvem em sua definição a menção do sujeito³³⁸. Assim, quando a matéria vem acrescentar-se ao côncavo para compor o

³³⁷ Cf. 1036b24-30: não há semelhança entre o homem e o círculo aêneo.

³³⁸ Cf. *Analíticos Posteriores*, I, 4, 73a37 sqq.; e também *Metafísica*, 1030b23-26.

adunco, não temos, ainda, a constituição de um indivíduo submetido ao devir, que se corromperá nestes mesmos elementos: muito pelo contrário, pela união entre nariz e côncavo, vemos constituir-se *uma nova determinação*, uma nova classe de entes, para cuja compreensão completa a matéria “nariz” é tão necessária como a forma “côncavo”. O adunco, por si só, pois, não designa o indivíduo que se corrompe em uma matéria incognoscível: tal termo, assim tomado, refere-se indistintamente aos aduncos, e, ao vir a ser um adunco individual, a matéria nariz será então tomada em uma acepção distinta da que se assumira ao determinar-se em geral o adunco como “concavidade do nariz”, assim como as mesmas letras, assumidas sob certo aspecto, são partes da forma e da definição da sílaba, mas, sob outro aspecto, configuram-se já como matéria sensível na qual vêm a ser as sílabas individuais³³⁹. Por todas essas razões, portanto, devemos admitir que o raciocínio aristotélico é bastante estranho, se, de fato, se propõe a tomar o adunco como modelo para a compreensão dos entes individuais cuja matéria, por exhibir-se capaz de ser e não ser, deve ser excluída da essência e da definição, principalmente quando lembramos que, alhures³⁴⁰, o mesmo adunco fora tomado como paradigma para a definibilidade do ente sensível³⁴¹.

No entanto, antes de prosseguirmos no exame dessa inconsistência, e antes de verificar se, sob a mesma, há tão apenas mera inadvertência ou real dificuldade de conceituação, observemos que

³³⁹ Cf. 1035a14-17.

³⁴⁰ Cf. livro E, 1025b33-26a2, sqq.

³⁴¹ Julgamos insatisfatórias e, por assim dizer, um pouco preguiçosas, soluções apaziguadoras que pretendam amenizar o sentido das comparações utilizadas no texto aristotélico. Dir-se-ia, assim, que o ponto que Aristóteles visa ressaltar resume-se na exterioridade entre a forma e a matéria que é princípio do devir, e que, para isso, basta-lhe asseverar que a forma é como a concavidade, e não como a aduncidade, em relação ao nariz. Ora, mesmo se tal fosse o objetivo da argumentação, não pode escapar ao intérprete a inadequação do exemplo aduzido para ilustrar tal idéia: na verdade, porém, ao invés de mera inadvertência da parte de Aristóteles, a inconsistência das “analogias” e comparações que conduzem sua argumentação evidenciam uma dificuldade real em delimitar claramente a natureza da relação entre forma e matéria no interior da essência sensível, como se evidencia no trecho 1036b24-30, e como tentaremos mostrar a seguir.

o argumento do capítulo 10 apresenta-nos ainda uma outra dificuldade. No estudo do devir efetuado nos capítulos Z,7-9, a análise da constituição interna do *generatum* limitava-se a apontar-lhe os dois elementos de que se compunha: forma e matéria³⁴². As partes do indivíduo submetido ao devir, pois, restringiam-se a estas duas, e, para estabelecer a incompatibilidade entre a matéria e a forma a ser definida, bastara indicar o caráter contingente daquela primeira. Aqui, porém, visando estabelecer a mesma conclusão, Aristóteles apresenta a constituição interna do indivíduo de uma maneira diferente. À luz da mesma premissa que, com algum esforço interpretativo, podemos desvelar no passo 1033a2-5, a saber, a necessidade de que haja, para a completa adequação da definição, proporcionalidade entre os termos da mesma e os elementos da coisa a ser definida, Aristóteles obscurece aqui aquilo que anteriormente se afigurava claro: em 1033a2-5, pois, a matéria, por ser parte da coisa, fora assumida como termo da quiddidade, evidentemente em acepção distinta da que lhe cabe enquanto princípio de vir a ser outro; aqui, no entanto, ao invés de considerar como partes da coisa a ser definida tão apenas a forma e a matéria, Aristóteles segmenta o todo em vários pedaços, introduzindo no argumento a noção de *partes materiais*. E, não apresentando nenhuma distinção, nem mesmo implicitamente, entre os dois aspectos pelos quais a matéria pode ser tomada, o Estagirita conclui que as partes materiais não devem ser incluídas na definição da coisa por serem partes nas quais o indivíduo se corrompe, isto é, partes pelas quais o ente composto adentra-se na contingência do devir. Daí, conclui-se que a matéria, por ser um tal princípio de contingência, não se inclui dentre os elementos da forma nem dentre os termos da definição.

Surpreendentemente, porém, Ross parece ter sido o único intérprete a perceber a inconsistência de tal argumentação. Com sua fleuma epigramática, o notável comentador inglês

³⁴² Cf. 1033b12-13.

assevera acertadamente que “Aristotle is right in saying that the semicircles are not mentioned in defining the circle, but the reason is not that they are matter but that the definition would be circular”³⁴³. É evidente, pois, que nenhuma parte material, tal como Aristóteles as apresenta nesses textos, poderá porventura ser mencionada na definição do todo: pois, enquanto tais, ou elas já estão contidas de alguma maneira no todo, de modo que mencioná-las equivaleria a sobrepor pleonasticamente o mesmo duas vezes, ou, então, elas envolvem de alguma maneira o todo, de modo que, mencionando-as, a definição envedar-se-ia por viciosidades insolúveis. Se “homem” se definisse como “animal bípede, mais carnes, nervos e ossos”, a menção dessas partes afigurar-se-ia desnecessária após a enunciação do gênero próximo animal, pois, embora possa-se argumentar sofisticadamente que nem todos os animais são providos de ossos, etc., é evidente que todos os animais bípedes o são: e o “animal” assim designado é já um animal qualificado pelas determinações sucessivas que o perfazem em um corpo organizado em carnes, nervos e ossos. Por outro lado, a viciosidade de definições do tipo “o círculo é a união dos segmentos do círculo”, ou “o círculo consiste em dois semi-círculos”, ou “a linha consiste em duas metades de linha” é patente por si mesma e dispensa explicações suplementares.

Notadas essas inconsistências, o passo seguinte a ser dado pelo intérprete consiste em indagar se elas traduzem mera inadvertência ou real dificuldade filosófica na delimitação do conceito de essência como forma, “o mais embaraçoso de todos”³⁴⁴. Por que razão, pois, no interesse de concluir que a matéria, como princípio de indeterminação e contingência, deve ser excluída da essência e da forma a ser definida, Aristóteles introduziria, como paradigma para a compreensão da relação entre forma e matéria no interior do indivíduo, um termo que designa um atributo próprio, no qual a

³⁴³ “*Aristotle's Metaphysics*”, vol. II, pg. 204.

³⁴⁴ Z-3, 1029a33.

matéria, longe de desempenhar a função de princípio do vir a ser, contribui positivamente para a constituição e para a definibilidade de uma nova determinação, e por que, no interior do mesmo indivíduo, Aristóteles confundiria a relação entre forma e matéria com a relação entre o todo e suas partes integrais?

No entanto, antes de examinar a solubilidade dessas questões, convém observar que a caracterização da essência como pura forma, no capítulo Z-10, encerra em si ainda outras dificuldades. Retornemos à longa argumentação iniciada em 1035a1, cuja conclusão nos apresenta a essência, entendida como forma a ser definida, em irreduzível contraposição à matéria a partir da qual o composto vem a ser e na qual o mesmo se dissolve: sob tal configuração, pois, delimitam-se nitidamente, como termos opostos, de um lado, o indivíduo sensível submetido ao devir e inapreensível à ciência, e, de outro lado, a pura forma, objeto exclusivo da definição. No entanto, aquilo que se mostraria como elo intermediário entre essas duas instâncias, o composto universal referido em 1035b27-30, cerca-se de alguma obscuridade. Sabemos apenas que ele se constitui pela composição entre a própria forma e a mesma matéria que dá origem aos indivíduos, tomada, no entanto, universalmente³⁴⁵. Devemos indagar, porém, se essa maneira pela qual a matéria é nele assumida mostra-se suficiente para conferir-lhe uma definibilidade peculiar, ou se o mesmo se apresenta tão inapreensível à própria definição como o indivíduo.

A esse respeito, a utilização de ἄνθρωπος, em 1035a18, ao invés de algo como Κάλλιας, que seria de se esperar e que efetivamente aparece em 1035a33, é sintomática. Com tal designação, é verdade que Aristóteles poderia estar visando indistintamente os indivíduos particulares, e não estritamente o composto universal em sua peculiaridade, assim como κύκλος, em 1035a9 - ou

³⁴⁵ Cf. 1035b27-31.

γραμμή, na linha 17 -, designa o círculo particular, para o qual não existe nome próprio³⁴⁶. No entanto, mesmo admitindo isso, essa homonímia entre o individual e o universal não deixa de ser sintomática, como dissemos: o caráter de indeterminação e contingência da matéria na qual se dissolvem parece afetar indistintamente a ambos, de modo que também o próprio composto universal, por si só, não encontra definibilidade senão reduzindo-se tão somente à pura forma. E, de fato, tal é a tese que encontramos na conclusão do capítulo Z-11: as partes ditas materiais, pois “nem são partes daquela essência, mas sim da essência composta, e desta, porém, de certa maneira há e de certa maneira não há definição: pois, junto com a matéria, não há (pois ela é indefinível), mas há segundo a essência primeira: por exemplo, do homem, o enunciado é o da alma”³⁴⁷. A matéria, assim, ou mais precisamente, as ditas partes materiais, mostram-se tão irrelevantes para a compreensão completa do composto “homem”, que este último pode ser plenamente reduzido à pura forma: é esta, pois, tão somente nela mesma, que o definiria suficientemente³⁴⁸.

³⁴⁶ Cf. 1035b1-3.

³⁴⁷ 1037a25-29.

³⁴⁸ Em vista desse aglomerado de dificuldades, pois, patenteia-se a inaceitabilidade das tentativas tradicionais de conciliar essa visível incompatibilidade entre forma e espécie, entendida como composto universal, mediante a circunscrição respectiva de cada um desses conceitos a um domínio restrito: “Thus the form is to be envisaged as physical, not logical part of the thing”, afirma Brentano (“*On Several Senses of Being...*”, pg. 92), pois a definição seria apenas do composto específico, constituído pela matéria comum: “Thus the definition of the bodily substances does indeed abstract from the individual matter, but not at all from the universal matter of the thing defined. Thus it is clear that in this case, form and species are not to be identified...” (ib., pg. 91). Esquece Brentano - e todos os que abraçam interpretação semelhante - que, na conclusão do capítulo 11, a definibilidade é assinalada, a rigor, exclusivamente à forma, como, além do mais, já ocorrera em 1035b27-36a1, ao passo que, ao composto universal, em que se costuma ver a espécie, atribui-se tão apenas uma definibilidade de segunda ordem, por redução ao enunciado da pura forma: “de homem, o enunciado é o da alma” (1037a28-29).

Capítulo 8:

A reconciliação com a matéria (Z-11, 1036a26-1037a10).

A referida conclusão a respeito da definibilidade da essência é inequivocamente clara no texto aristotélico; no entanto, para desespero do intérprete ávido por unidade e linearidade de pensamento, a sua contraditória é afirmada com não menos clareza: toda a primeira metade do capítulo Z-11 (1036a26-1037a10), pois, destina-se a estabelecer que as partes materiais são imprescindíveis à definição do ente sensível.

Tal capítulo começa por retomar, sob uma formulação mais precisa e mais adequada ao interesse de se determinar o conceito de εἶδος e de οὐσία, o mesmo problema subjacente ao capítulo anterior: “é com razão que causa embaraço o problema de saber quais partes são da forma, e quais não o são, mas apenas do composto. Pois, isto não estando evidente, não é possível definir cada ente: pois a definição é do universal e da forma; portanto, se não for manifesto quais, dentre as partes, são matéria e quais não o são, tampouco será manifesto o enunciado da coisa”³⁴⁹. Tal texto parece retomar, como algo já estabelecido e não mais sujeito a dúvida, a tese de que a definição cabe estritamente à forma e exclui radicalmente a matéria. À vista disso, pois, o problema preciso aqui suscitado residiria tão somente no discernimento exato das partes que, na coisa que se apresenta à definição, contam-se dentre os elementos do εἶδος ou, pelo contrário, constituem-se como matéria extrínseca sobre a qual sobrevém a forma. É esse discernimento, pois, que oferece dificuldade: pois, se, por um lado, a separabilidade da forma face a matérias diversas sobre as quais pode sobrevir indistintamente parece fornecer critério suficientemente seguro para excluí-las de sua constituição interna, por outro lado, no entanto, nem

³⁴⁹ 1036a26-31.

por isso a inseparabilidade entre forma e matéria parece oferecer razão suficiente para conceber esta última como elemento constituinte daquela primeira: “Pois, no que concerne àquelas coisas que manifestamente sobrevêm a entes especificamente distintos, como, por exemplo, o círculo, que sobrevêm no bronze, na pedra e na madeira, parece ser evidente que, neste caso, nem o bronze nem a pedra não são nada da essência do círculo, pelo fato do círculo separar-se deles. No entanto, nada impede que todos os entes que não são vistos separados [sc., de sua matéria] se comportem semelhantemente a estes, como se mesmo todos os círculos fossem de bronze: pois, neste caso, o bronze não seria, não menos do que antes, nada da forma; seria, no entanto, difícil abstrair-lo pelo pensamento. A forma do homem, por exemplo, sempre se manifesta em carnes, ossos e partes desse tipo: mas, então, tais partes seriam partes também da forma e do enunciado? Ou não, mas sim matéria, mas, por não sobrevir a forma humana a outras matérias, somos incapazes de separá-la e distingui-la?”³⁵⁰.

O texto é claro: não obstante tal forma apresentar-se sempre em tal matéria, essa inseparabilidade entre ambas não constitui razão suficiente para incluir esta última na constituição interna e na definição da primeira: ambas, embora inseparáveis na coisa, permaneceriam distintas em seus respectivos conceitos, e a única diferença notável, em relação aos entes em que as mesmas separam-se facilmente, consistiria na dificuldade subjetiva que sentiríamos em distingui-las.

No entanto, a indagação contida em 1036b5-7, longe de afigurar-se como mero procedimento retórico, traduz de fato o dilema que perturba a nítida determinação do papel exercido pela relação entre forma e matéria na constituição da essência sensível. E a resposta aqui encaminhada para tal problema, embora, como veremos a seguir, não se mostre ela mesma desprovida de novas dificuldades, assume claramente o aspecto de crítica a uma posição bem determinada, defendida por certos filósofos. Continua o texto assim: “uma vez que isto [a saber, o fato de forma e matéria, embora

³⁵⁰ 1036a31-b7.

inseparáveis, permanecerem radicalmente distintas] parece ser cabível, sem que, no entanto, seja claro quando o é, alguns sentiram-se embaraçados já também a respeito do círculo e do triângulo, como se não fosse conveniente defini-los por linhas e pelo contínuo, mas, pelo contrário, como se todas essas coisas fossem ditas do círculo e do triângulo do mesmo modo que as carnes e ossos se dizem do homem e o bronze e a pedra se dizem da estátua; e reduzem tudo a números, e afirmam que o enunciado da linha é o enunciado da díada³⁵¹.

Não cabe equívoco: estes aos quais Aristóteles se refere, sejam eles pitagóricos, platônicos ou de qualquer outra escola, não apenas distinguem forma e matéria como coisas radicalmente heterogêneas entre si, como também julgam esta última absolutamente insignificante para a compreensão do composto, a ponto de poder ser inteiramente eliminada em sua definição. As pedras da estátua, as carnes do homem, as linhas do triângulo, o contínuo do círculo: todas estas matérias, pois, poderiam ser reduzidas a nada: mero princípio de indeterminação, estariam completamente excluídas da definição do composto, a qual, nesse sentido, coincidiria com a da pura forma.

Ora, é justamente essa indefinibilidade completa da matéria e, por conseguinte, essa completa redutibilidade da definição da essência composta à definição da pura forma, que é apresentada como conclusão ao final deste mesmo capítulo, como já notamos mais de uma vez: “e desta[sc. da essência composta], de certa maneira há e de certa maneira não há definição: junto com a matéria, pois, não há (pois ela é indefinível), mas há segundo a essência primeira; por exemplo, de homem, o enunciado é o da alma”³⁵². Isso nos indica que a posição extrema acima relatada, que elimina completamente a matéria da compreensão própria à essência composta, encontra-se sustentada pelo próprio Aristóteles! À vista disso, supor, neste capítulo Z-11, linearidade de exposição e unidade de doutrina só se afigura

³⁵¹ 1036b7-13.

³⁵² 1037a26-27.

possível ao leitor completamente desatento à articulação do texto³⁵³.

Esse mesmo problema concernente à redutibilidade do composto à pura forma, e, portanto, concernente ao estatuto da matéria na constituição interna do próprio composto, reaparece em H-3: “...por exemplo: a 'casa' é signo do comum que é abrigo feito de tijolos e pedras assim dispostos, ou da atualidade e da forma, que é abrigo? E a linha, será que significa díada em comprimento ou a díada, e o animal, será que significa alma ou corpo na alma?”³⁵⁴. A perspectiva sob a qual esse problema é aí introduzido não deve nos iludir: pois, longe de configurar-se como mero problema semântico, enraizado, em última instância, no uso subjetivo que fazemos dos nomes, tal dilema novamente nos reconduz à dificuldade central que perturba o conceito de essência sensível, a saber, a importância a ser atribuída à matéria na constituição interna da mesma.

No entanto, deixemos, por ora, o capítulo H-3 e voltemos ao texto de que inicialmente tratávamos. Tendo exposto, inclusive em seus motivos de plausibilidade³⁵⁵, a posição extrema que exclui radicalmente a matéria da compreensão própria à essência composta - posição abraçada outrora, talvez, pelo próprio Aristóteles, como nos informa o trecho 1037a26-29 -, o Estagirita passa a criticá-la: “está dito, pois, que - e também por que causa - o que respeita às definições envolve certo

³⁵³ Até mesmo a presumida unidade do capítulo pode ser severamente questionada a partir do problema que apontamos, cf. nossa nota 3, na Introdução. Nesse sentido, não entendemos que motivo teria levado B. Dumoulin a afirmar que “Z 11 est un texte antérieur à Z 10” (“*Analyse génétique...*”, pg. 230). Ora, se, por um lado, o trecho conclusivo 1037a21-b7 apresenta as mesmas teses que o capítulo Z-10, ou teses ainda mais extremadas no sentido de excluir a matéria da compreensão do próprio composto universal, por outro lado, no entanto, a primeira parte do capítulo, 1036a26-37a10, encontra-se nitidamente empenhada em criticar a posição extrema, defendida por certos filósofos dentre os quais se contava talvez o próprio Aristóteles (como testemunha justamente o passo conclusivo deste mesmo capítulo 11...), que elimina totalmente qualquer matéria da esfera de inteligibilidade própria à essência composta, e, assim, tal passo se aproxima da doutrina exposta em Z-12 e H-6, onde a matéria surgirá como elemento imanentemente intrínseco e necessário à própria forma da essência sensível.

³⁵⁴ 1043a31-35.

³⁵⁵ Cf. 1036a31-b7.

embaraço: pelo que, também o reduzir tudo desta maneira [sc. como faziam os platônicos acima relatados] e eliminar a matéria é expediente vão: pois alguns entes, talvez, são 'isto nisto', ou 'isto tendo-se desta maneira'. E a comparação que Sócrates jovem costuma afirmar a respeito do animal não é acertada: pois se distancia do verdadeiro, e faz supor que é possível que o homem seja sem as partes, assim como o círculo pode ser sem o bronze. Os dois casos, porém, não são semelhantes: pois o animal é algo sensível, e não pode ser definido sem o movimento, pelo que, tampouco sem as partes dispostas de uma certa maneira³⁵⁶.

Texto bastante eloqüente, e explícito na rejeição ao procedimento anteriormente descrito, pelo qual a matéria se via desprovida de qualquer importância na determinação interna da essência composta. Argumentando que certas coisas são "isto nisto", a saber, a forma na matéria, o Estagirita rejeita a pretensa similaridade entre a figura matemática e a forma da essência sensível: aquela, pois, pode subsistir em si mesma sem compor-se com a matéria sensível, ao passo que esta, por seu turno, se constitui pela própria relação de inerência a uma matéria determinada, a um matéria própria³⁵⁷. O animal, pois, é um ente sensível, não puramente inteligível como a forma matemática, nem tampouco supra-sensível, como os platônicos presumiriam que a idéia o fosse. E, uma vez que o sensível define-se pelo movimento, aquilo que é sensível, isto é, móvel, deve certamente ser definido por certas partes que o tornam apto a mover-se. À vista disso, portanto, conclui-se que a definição da essência composta que é o animal inclui as ditas partes materiais, de modo que as mesmas deverão ser contadas não apenas como matéria extrínseca sobre a qual vem a ser a forma, mas sim e principalmente como elementos intrínsecos à própria determinação completa desta última.

Poder-se-ia objetar, porém, que as considerações tecidas por tal texto, longe de nos constranger a admitir a matéria como elemento interno à forma e à essência, apenas reencontrariam

³⁵⁶ 1036b21-30.

³⁵⁷ Cf. H-4, 1044a18.

as mesmas conclusões já aduzidas no capítulo anterior. Dir-se-ia que o trecho 1036b22-30, que jamais utiliza o termo οὐσία, teria em perspectiva tão somente os compostos universais tais como “animal” e “homem”, de modo que, de acordo com 1035b27-31, conservar-se-ia a rígida demarcação entre a essência, entendida como pura forma, e os ditos compostos nos quais também a matéria, universalmente tomada, se inclui como componente.

No entanto, contra tal possível objeção, notemos que a palavra οὐσία é utilizada em 1036a33, e que a inteira formulação, no início do capítulo, da dificuldade a ser examinada, pressupõe que será parte da forma, e não mais mera matéria pela qual o composto vem a ser, todas as determinações que vierem a ser incluídas na definição. Esta, pois, é da forma e do universal³⁵⁸, e não do composto individual constituído pela *materia signata dimensionibus*. Assim, pois, o que revelar-se incluído na definição da coisa contar-se-á também, imediatamente, dentre os elementos constitutivos da própria forma e da própria essência.

Esse texto, porém, tão resoluto ao caracterizar a essência sensível por oposição à pura forma inteligível dos platônicos, reserva-nos ainda alguma dificuldade no que respeita à maneira precisa pela qual a matéria, relacionando-se imanentemente à forma, reintegra-se no interior da essência e inclui-se dentre os termos da definição. A argumentação apresentada por Aristóteles tem o grande mérito de acusar a falsidade da comparação, tão freqüente alhures, entre uma essência sensível tal como homem e um artefato como o círculo aêneo³⁵⁹, e a este ponto retornaremos com maior detalhe em ocasiões oportunas³⁶⁰. Por ora, no entanto, limitemo-nos a observar que aqui, mais uma vez, a determinação

³⁵⁸ Cf. 1036a28-29.

³⁵⁹ Cf. 1036b28.

³⁶⁰ Cf., adiante, pg. 153-156.

do estatuto preciso da correlação entre forma e matéria no interior da essência sensível encontra-se obscurecida pela intervenção de uma outra perspectiva, na qual, ao invés da mencionada correlação, apresenta-se outra, envolvendo o todo e suas partes.

Já havíamos indicado essa inconsistência, ao comparar os resultados obtidos na análise do devir com a argumentação fornecida em Z-10³⁶¹: neste último passo, pois, Aristóteles, ao invés de tomar a matéria em seu todo como parte integrante do todo sensível, segmenta-a em partes ditas materiais e, verificando a impossibilidade de mencionar estas últimas na definição da essência, acaba por generalizar tal conclusão indistintamente para o todo da matéria. Argumentação flagrantemente inconsistente e equivocada, na medida em que a menção de tais partes na definição do todo afigura-se impossível não porque elas sejam matéria, mas sim por serem *partes*, cuja definição, por sua vez, envolve o conceito do todo. Desse equívoco, no entanto, o texto parece tomar tão pouco conhecimento a ponto de manejá-lo agora na direção diametralmente oposta: trata-se, agora, de estabelecer justamente a impossibilidade de se definir de maneira completa a essência sensível sem a menção das partes materiais. E a maneira pela qual Aristóteles conduz sua argumentação torna mais patente do que nunca a inconsistência da relação todo/partes para a compreensão da relação entre forma e matéria na constituição da essência sensível: “pois o animal é algo sensível, e não pode ser definido sem o movimento, pelo que, nem tampouco sem as partes dispostas de uma certa maneira”³⁶². E, a fim de explicar esse “de uma certa maneira” (*ἐχόντων πως*)³⁶³, o texto continua: “pois não é de qualquer modo que a mão é parte de homem, mas sim enquanto capacitada a executar sua função, de modo

³⁶¹ Cf. nossas páginas 138-140.

³⁶² 1036b28-30.

³⁶³ Ross julgou essa frase “irrelevante” (*Ar. Met.*, vol. II, pg. 203). Teria sido mais acertado se, ao invés de irrelevância, tivesse acusado sua inconsistência.

a ser animada; não sendo animada, entretanto, não é parte³⁶⁴. Sabemos sobejamente a que Aristóteles está a se referir: a certa altura do capítulo Z-10, pois, lemos: “pois o dedo não é parte de animal tendo-se de qualquer modo, mas o dedo morto é mero homônimo³⁶⁵. Incapaz de executar a função que lhe cabe no todo orgânico, a parte sequer pode ser considerada realmente como parte: pois, morta, destituída da animidade que lhe conferia uma ἐνέργεια e um ἔργον determinado, a parte conserva tão somente o nome que lhe cabia, não mais possuindo, porém, a essência por ele designada. Ou seja: tais partes, na medida em que é o todo que lhes fornece determinação e lhes prescreve a função pela qual se atualizam, são posteriores ao mesmo e dele dependem em sua precisa efetividade³⁶⁶. E, por isso, é o todo que deverá estar contido na definição das mesmas: “cada parte, com toda certeza, se for definida acertadamente, não será definida sem a função, a qual não se dará sem a sensação³⁶⁷, a qual, por sua vez, como sabemos, consiste na marca distintiva pela qual o animal se define face à planta³⁶⁸. Na definição de cada parte corporal, portanto, é o todo animal que se encontrará mencionado, e a título justamente de princípio pelo qual se determina a função própria pela qual a parte se efetiva. A mão, portanto, definir-se-á pelo animal do mesmo modo que o ângulo agudo definir-se-á pelo ângulo reto e o semicírculo pelo círculo³⁶⁹.

Voltemos ao nosso ponto. O texto do capítulo Z-11, pois, ao asseverar a necessidade de se

³⁶⁴ 1036b30-32.

³⁶⁵ 1035b24-25.

³⁶⁶ Cf. 1035b22-25.

³⁶⁷ 1035b16-18.

³⁶⁸ Cf. *De Partibus Animalium*, III, 4, 666a34, II, 1, 647a21; *De Generatione Animalium*, I, 23, 731a33-b4, II, 1, 732a13.

³⁶⁹ Cf. 1035b6-11.

considerar as partes materiais na definição da essência sensível, enfatiza ainda a necessidade de considerá-las sob determinado aspecto: justamente enquanto encontram-se capacitadas a executar a função própria que lhes cabe no todo orgânico, pois, caso contrário, seriam partes meramente homônimas. No entanto, precisamente sob tal aspecto, tais partes só podem ser definidas convenientemente pelo próprio todo, de modo que a receita aristotélica para a definição da essência sensível enreda-se em uma circularidade viciosa: o todo sensível não pode ser definido sem as partes materiais, mas estas, por sua vez, só podem ser definidas através do próprio todo.

O texto, além do mais, não é claro no que respeita a essa integração das partes materiais na definição da essência sensível, mas apenas indica que “não é possível definir o animal sem as partes dispostas de uma certa maneira”³⁷⁰, sem explicitar, no entanto, de que maneira essas partes poderiam encontrar-se contempladas no enunciado. Como dissemos, parece haver duas possibilidades na resolução desse problema: a menção de tais partes na definição da essência deve ser entendida ou como uma justaposição da matéria, como terceiro elemento, aos próprios componentes da espécie, ou como uma simples metáfora, incentivada pela semelhança entre a relação do gênero à diferença e a relação da matéria à forma. Cremos, porém, que o tom peremptório com o qual a argumentação é aqui conduzida torna difícil aceitar uma mera metáfora no presente contexto: pelo contrário, o horizonte polêmico dessas afirmações, voltadas contra a determinação platônica da essência como pura forma, parece impor-lhes um sentido bem marcado: a essência sensível, pois, de fato inclui a matéria como elemento intrínseco, e seu enunciado deve efetivamente contemplar tal elemento. Restamos, assim, aquela primeira hipótese: a definição da essência sensível mencionaria em terceiro lugar, ao lado dos componentes da espécie, as ditas partes materiais.

³⁷⁰ 1036b28-30.

Essa idéia já se nos afigurou plausível a partir da análise dos capítulos precedentes: oferecemos um mapeamento dos textos que parecem sugeri-la e esboçamos algumas considerações a respeito de sua inconsistência face ao conjunto do pensamento ontológico do Estagirita³⁷¹. Agora, pois, apresenta-se a ocasião oportuna para o exame exaustivo e definitivo da mesma.

Havíamos notado³⁷² que o trecho 1035a22-23, na lição proposta por Ross, parece admitir um enunciado do *συνειλημμένον*, no qual estariam contidas também as partes materiais excluídas da essência entendida como pura forma. Mas, como o indivíduo escapa completamente à esfera da ciência³⁷³, tal *συνειλημμένον* só pode se referir ao composto universal. Ora, é este mesmo composto que, mais adiante, em 1035b27-30, será caracterizado pela composição entre certo enunciado - que não pode ser senão o da própria forma - e certa matéria universalmente tomada. Semelhante caracterização, além do mais, já ocorrera em 1033b24-25, trecho no qual se estabelece uma comparação entre a essência sensível e a esfera aérea. No entanto, é no texto 1033a2-5 que a inserção da matéria no enunciado do ente sensível manifesta-se claramente como sobreposição de um terceiro elemento aos componentes da espécie. E tal idéia, enfim, é confirmada pela freqüente assimilação do ente natural ao adunco, cuja definibilidade envolveria a consideração da matéria nariz, além da mera forma da concavidade.

Concentremo-nos nessa assimilação. No argumento do capítulo Z-10, como procuramos mostrar, a oposição entre o côncavo e o adunco parece intervir não mais estritamente para caracterizar o *modus definiendi* peculiar ao ente físico, mas para ilustrar a demarcação rígida entre

³⁷¹ Cf. nossas páginas 117-120.

³⁷² Cf. pg. 129.

³⁷³ Cf. 1039b26-40a2.

a forma e o indivíduo corruptível e, nesse sentido, justificar a delimitação da essência como pura forma, destituída de qualquer relação constitutiva com a matéria. No entanto, dessa oposição, resta a idéia de que a matéria deve ser excluída tão somente da definição dos entes que se assimilam à concavidade, ao passo que, no caso dos entes cuja constituição interna é similar à do adunco, a própria matéria deve estar-lhes incluída no enunciado. Ora, como o adunco, nesse confuso texto, é usado indistintamente como paradigma ora do indivíduo corruptível, ora do composto absolutamente considerado, é plausível supor que, se houver enunciado deste último, ele incluirá também as partes materiais, tal como o adunco inclui em si o nariz. E, em vista dessas considerações, a correção proposta por Ross em 1035a22-23 adquire toda plausibilidade desejável.

Deste modo, pois, o adunco ressurgue, aqui, embora de maneira implícita e velada, como paradigma para a compreensão do *modus definiendi* peculiar ao ente sensível. E não por acaso, o mesmo adunco aparece assimilado, como modelo de ente composto no qual também certa matéria encontra-se envolvida, ao círculo aêneo³⁷⁴, o qual, no trecho 1033a2-5, desempenhara justamente o papel de modelo de ente composto, tanto físico como técnico, cuja definibilidade envolveria, como terceiro elemento, justaposto aos componentes da espécie, certa matéria. Não foi, portanto, arbitrariamente que certa tradição elegeu precisamente o adunco, em sua oposição ao côncavo, como modelo para a compreensão da estrutura interna e da definibilidade dos entes naturais, isto é, das próprias essências sensíveis.

Tal comparação do ente sensível ao adunco, no entanto, deixa-lhe bastante comprometida a unidade interna e a consistência recíproca entre seus elementos. E o problema da unidade intrínseca entre os termos da definição ou, o que é o mesmo, entre os elementos da coisa a ser definida, consiste

³⁷⁴ Cf. 1035a26.

em um dos que mais explicitamente preocupam Aristóteles ao longo da investigação concernente ao conceito de essência, tanto que, ao final do capítulo Z-17, a essência, sendo definitivamente caracterizada sob uma nova perspectiva, apresenta-se justamente como causa pela qual o composto de matéria e forma assume uma determinação efetiva³⁷⁵, isto é, causa pela qual o mesmo, ao invés de configurar-se como mero agregado (σωρός) de elementos justapostos³⁷⁶, constitui um novo ser dotado de consistência interna e unidade imanentemente determinada. A conclusão final de todo o percurso do livro Z, portanto, acaba por caracterizar a essência precisamente como aquilo em virtude de que o ente sensível configura-se como uma unidade autoconsistente e intrinsecamente necessária entre seus diversos elementos³⁷⁷. Se, no entanto, tal unidade devesse ser concebida sob o paradigma da ligação heterogênea entre o côncavo e o nariz no interior do adunco ou entre o círculo e o bronze, teríamos razão em ficar bastante desapontados.

É patente, pois, a precariedade da ligação entre o círculo e o bronze. Sob uma perspectiva interessada em detectar compostos cuja constituição se apresente imanentemente determinada de modo a configurar uma unidade autoconsistente e necessária - e esta é a perspectiva do livro Z -, o círculo aêneo é bastante desapontador, de fato. Nele, pois, a ligação entre seus elementos é tão extrínseca que requer um terceiro como *efficiens*, e, incapaz de auto-engendrar-se, tal composto é igualmente incapaz de reproduzir-se, mostrando-se, nisso, bastante inferior aos viventes naturais que, pela geração sucessiva de novos indivíduos, perpetuam de certo modo imanentemente a mesma φύσις. E, de fato, todo e qualquer artefato técnico, pelo simples fato de se constituir por uma ligação

³⁷⁵ Cf. 1041b7-9, 25-28.

³⁷⁶ Cf. 1041b12. Cf., adiante, pg. 214-215.

³⁷⁷ Cf. nossa conclusão, à página 256.

entre heterogêneos, que requer um *efficiens* externo e se afigura incapaz de se reproduzir, mostra-se, *sob este aspecto*, inadequado à compreensão exata das essências naturais, as únicas que estão sob perspectiva no livro Z.

Ora, o mesmo acontece com o adunco: embora apresente-se já como naturalmente determinado sem a ação suplementar de um *efficiens* externo, o adunco apresenta elementos que, apesar de necessariamente ligados um ao outro, permanecem, no entanto, radicalmente heterogêneos e irreduzíveis. Como vimos anteriormente, pois, era exatamente isto que caracterizava o segundo tipo de καθ'αυτό por oposição ao primeiro³⁷⁸: em ambos os casos, o predicado decorria analiticamente do sujeito, mas, enquanto que, no primeiro caso, a ligação entre ambos traduzia uma relação de identidade total ou parcial, no segundo caso, porém, tinha-se antes uma relação de condicionamento recíproco que, mesmo tornando ambos os termos, de fato, inseparáveis, conservava-os como irreduzivelmente distintos quanto à suas respectivas essências (ἕτερα τῶ εἶναι, τῶ γένει). Ora, como atributo por si do nariz, pois, o adunco configura-se como um composto no qual ambos os elementos, embora necessariamente unidos, permanecem ainda heterogêneos entre si³⁷⁹.

Assim sendo, a manter-se como válida a comparação entre o ente sensível e o adunco, a integração da matéria na definição da essência sensível só pode ser concebida, de fato, como menção de um terceiro termo, sobreposto à “determinação ideal” representada pela forma, como asseverou A. Mansion³⁸⁰. Mas, deste modo, a relação entre forma e matéria, no âmbito interno da essência

³⁷⁸ Cf. pg. 65-66, e também a crítica a R. Boehm, na pg. 81, nota 183.

³⁷⁹ S. Mansion parece ter sido um dos poucos intérpretes que se deram conta da flagrante inadequação entre a unidade que deve presidir à essência natural e a unidade relativamente precária do adunco: “n'est-ce pas représenter faussement l'objet physique que de l'assimiler à cette chose composite qu'est le camus, qui ne possède pas d'unité essentielle?”, “Τὸ σιμὸν et la définition physique”, pg. 130 [353].

³⁸⁰ Cf. “Introduction à la physique...”, pg. 147.

sensível, tornar-se-á semelhante à relação entre atributo e sujeito, de modo que ver-se-á perdida justamente a característica peculiar da essência, entendida como unidade imanentemente determinada entre elementos que só se distinguem pela maior ou menor atualização das determinações. Perder-se-á também, com isso, a característica precisa pela qual o elemento da quiddidade diferenciava-se do mero acidente por si: na definição da essência, pois, a matéria, supostamente predicado καθ'αυτό do primeiro tipo, não mais exprimirá uma identidade total ou parcial, mas, pelo contrário, se limitará a pôr um heterogêneo que, embora inseparável, conserva-se essencialmente distinto face ao *definiendum*, como um καθ'αυτό do segundo tipo.

Todas essas conseqüências são bastante visíveis no comentário de Tomás: “Licet enim materia non sit pars formae, tamen materia sine qua non potest concipi intellectu forma, oportet quod ponatur in definitione formae; sicut corpus organicum ponitur in definitione animae. Sicut enim accidentia non habent esse perfectum nisi secundum quod sunt in subiecto, ita nec formae nisi secundum quod sunt in propriis materiis. Et propter hoc, sicuti accidentia definiuntur ex additione subiectorum, ita et forma ex additione propriae materiae. Cum igitur in definitione formae ponitur materia, est definitio ex additione”³⁸¹.

Não cabe nos limites deste trabalho, porém, um exame aprofundado do comentário de Tomás, tão complexo, por sua vez, como o próprio texto aristotélico³⁸²; assim, reservando a outra ocasião a análise detalhada dos pressupostos que subjazem a tal interpretação e a articulam ao

³⁸¹ “*Metaph. Arist. expositio*”, livro VII, lectio IX, 1477.

³⁸² Sejam os justos com Tomás de Aquino: em seu comentário aos *Analíticos Posteriores*, I, 4, 73a34 sqq., o eminente medieval capta com aguda clareza e objetividade a nítida distinção entre os dois tipos de predicado “per se”: “primus ergo modus dicendi per se est quando id quod attribuitur alicui *pertinet ad formam eius*, et quia definitio significat formam et essentiam rei, primus modus eius quod est “per se” est quando predicatur de aliquo definitio uel aliquid in *definitione positum*” (“*Expositio libri Posteriorum*”, I, 10, 25-30, grifos nossos); por sua vez, “secundus modus dicendi per se est quando subiectum ponitur in *definitione predicati quod est proprius accidens eius*” (ib., 64-67). É claro que, se a matéria for entendida como externa à forma, a ser posta na definição da mesma *per acrescimo*, desfaz-se a distinção entre esses dois modos de dizer “por si”. No entanto, Tomás admite, *aqui*, que, no primeiro modo, o elemento contido na definição pertence, *ipso facto*, à forma, cf. o texto por nós grifado. A matéria que é posta na definição da forma, portanto, nela deve se encontrar como elemento constitutivo.

conjunto da filosofia tomista, restringimo-nos a discernir sua plausibilidade face à interpretação que estamos a propor para o conjunto do livro Z e, mais precisamente, para o conceito de essência sensível. Nessa perspectiva, notemos, em primeiro lugar, quais os textos aristotélicos que encontram ressonância no comentário supra-mencionado: parece evidente, pois, que Tomás, seguindo as indicações de E, 1, 1025b32-26a5 a respeito da definibilidade do ente sensível sob o paradigma do adunco, buscou relacioná-las à definição por acréscimo mencionada em Z-5 e à estrita caracterização da essência como pura forma, fornecida ao longo do capítulo Z-10 e na conclusão de Z-11. Como resultado, Tomás apresenta-nos uma definibilidade por acréscimo que, longe de enredar-se em uma viciosa repetição do mesmo duas vezes, constitui norma comum tanto para a definição dos atributos por si como para a definição da forma das essências sensíveis.

Deixando de lado, pois, a maneira peculiar e, no nosso entender, insatisfatória pela qual Tomás compreende a definição por acréscimo mencionada em Z-5, na qual o Estagirita vê um caráter vicioso que muitos, por desatenção às imprecisões do enunciado e à equivocidade dos termos, confundiram *indevidamente* com a menção do sujeito na definição do acidente por si, do qual, no entanto, não é verdade dizer que se acrescenta ele mesmo ao sujeito, pois, ao contrário, ele mesmo é que se configura como termo complexo que envolve o próprio sujeito³⁸³, notemos que o comentário tomista se revela vulnerável principalmente ao assimilar a relação entre forma e matéria à relação entre acidente e sujeito. Na verdade, o que o comentador medieval propõe consiste em uma tentativa de acomodação entre teses que se afiguram contraditórias: de um lado, pois, a forma é rigorosamente delimitada em irreconciliável contraposição à matéria; de outro lado, no entanto, determina-se a necessidade de considerar as partes materiais no enunciado da essência sensível. Valendo-se da

³⁸³ Cf. pg. 98-101 deste trabalho.

conhecida comparação entre o adunco e o ente sensível, Tomás encontra um meio de reintegrar a matéria na definição da forma sem afetar-lhe, no entanto, a pureza de sua constituição interna. Entretanto, ao fazer isto, o comentador medieval não atenta para a flagrante contradição que se desenha, por um lado, entre esse acréscimo extrínseco da matéria à forma no interior do composto e, por outro lado, a necessidade de conceber a essência como causa pela qual o ente configura-se como unidade imanentemente necessária, cujos elementos se diferenciam tão somente pelo aspecto da maior ou menor atualização das determinações³⁸⁴.

Essas contradições, porém, são internas ao texto de Aristóteles. Para trazê-las à luz, pois, não necessitamos de pressupostos extrínsecos ao pensamento aristotélico tal como ele se nos apresenta nos escritos que nos restaram: pelo contrário, basta atentar às múltiplas perspectivas nas quais ele se desenvolve. No entanto, embora não caiba em um trabalho circunscrito aos interesses restritos da história da filosofia emitir juízos críticos a partir de um ponto de vista inteiramente extrínseco ao objeto, é não só possível como também razoável, por outro lado, examinar se o próprio texto aristotélico não nos oferece indicações a respeito da inconsistência de uma das alternativas dessa contradição. Enquanto tal, pois, esta última manifesta precisamente a dificuldade extrema sentida por Aristóteles na delimitação precisa de alguns conceitos. Podemos supor que as teses contraditórias suscitadas por tais dificuldades exprimem diferentes momentos de uma evolução histórica, situada em uma temporalidade biográfica³⁸⁵, ou então, tão somente diferentes perspectivas inerentes a uma

³⁸⁴ E tal concepção de essência se impõe em toda a sua clareza, como tentaremos mostrar, a partir dos argumentos apresentados em Z-12 e H-6, além das insinuações da primeira parte de Z-11.

³⁸⁵ É interessante constatar que os adeptos do método genético deixam escapar as flagrantes contradições internas que perturbam os capítulos centrais de Z. Nuyens, por exemplo, toma o conjunto Z-H-Θ em seu todo como eminente representante do hylemorfismo, no qual Aristóteles atingiria sua maturidade filosófica, após o período inicial de dualismo platônico e a fase de transição configurada pela teoria do instrumentalismo (*"L'évolution de la psychologie d'Aristote"*, pg. 176-182). B. Dumoulin, por sua vez, supõe um esquema tese-antítese-síntese para a evolução da doutrina da essência em

situação extremamente aporética, que não se resolveria, entretanto, diacronicamente em diferentes momentos biográficos. Tal questão afigura-se-nos indecível: a falta de documentos, pois, confere

Aristóteles: partindo da concepção de essência como quiddidade universal (*Tópicos*), e passando pela afirmação irrestrita do primado da substância individual numericamente uma (*Categorias, Metafísica, M, 9-10, K, 2-3*), o Estagirita chegaria, enfim, à solução conciliadora da singularidade da forma (Z), a não ser confundida, porém, com a espécie (*“Sur l’authenticité des Categories”*, pg. 27-28). - O problema dessas interpretações genéticas reside nesse espírito enciclopédico que, ávido por grandes sínteses, recusa-se a entrar na análise esmiuçada do texto. Nuyens, por exemplo, supõe que a teoria hylemórfica teria sido elaborada, na *Física*, “pour l’explication de la nature non-vivante” (op. cit., pg. 237), e somente na fase final da evolução teria sido aplicada à natureza dos viventes e à psicologia. Ora, os conceitos de matéria e forma surgem na filosofia aristotélica com o declarado interesse de resolver as dificuldades relativas à inteligibilidade do ente sensível em contínuo movimento e devir, e, nesse sentido, envolvem o âmbito universal da noção de ente enquanto ente, e não este ou aquele gênero determinado de ente móvel (veja-se, a nosso favor, B. Dumoulin, *“Analyse génétique de la Métaphysique”*, pg. 386). O método adotado por Nuyens para a localização cronológica de cada obra no eixo evolutivo por ele proposto mostra-se, além do mais, extremamente superficial: contenta-se com o aparência mais externa do léxico, sem aprofundar-se na análise das possíveis acepções que um mesmo termo adquire em função dos interesses diversos dos contextos em que se inscreve. É assim, pois, que tal autor situa as duas *Éticas* na fase de transição, tão apenas devido à utilização de expressões como “virtudes do corpo” e “virtudes da alma”, como se isso fosse suficiente para atestar resquícios de dualismo no pensamento aristotélico; no entanto, o que impede que, com a expressão “virtude do corpo”, Aristóteles tenha em vista, conceitualmente, as virtudes do “nutritivo” da alma? Esta possibilidade, pois, deve ser examinada na articulação íntima do texto.

Dois equívocos cronológicos - e doutrinários - cometidos por Nuyens, no entanto, merecem atenção especial: por um lado, situar o conjunto Z-H-Θ indistintamente na fase hylemórfica (cf. op. cit., pg. 176-182) só é possível pela completa desatenção às contradições internas que perturbam os capítulos centrais de Z, onde Aristóteles ora afirma a unidade íntima entre matéria e forma (cf. 1036b22-32), ora determina a forma em radical exclusão de toda e qualquer matéria (cf. 1035a17-21, 1035b27-31, etc.), o que dificilmente pode ser entendido como hylemorfismo. E, se Nuyens atentasse ao passo 1035b25-27 (Z-10), constataria aí a mesma tese em virtude da qual assinalara vários tratados zoológicos à fase de transição do Estagirita, a saber, a tese da localização da forma-alma em determinado órgão corporal, mediante a qual configurar-se-ia uma concepção instrumentalista situada no intervalo entre o dualismo e o hylemorfismo.

Ainda mais inadmissível, no entanto, é o tratamento recebido pelo livro I do *De Partibus Animalium*: Nuyens situa-o no interregno entre o próprio instrumentalismo da fase de transição e o hylemorfismo da maturidade, a partir tão somente do uso da expressão “ψυχῆς μέρος”. Torna-se evidente, entretanto, que Nuyens, em favor de seu esquema pré-concebido, utiliza dois pesos e duas medidas: “Dans le *De Partibus*, livre I, Aristote maintenait encore la division de l’âme en parties; dans le *Traité de l’Âme* il rejette de façon expresse cette théorie” (op. cit., pg. 216). No entanto, o próprio Nuyens, constatando o uso das expressões “μέρη αὐτῆς (sc. ψυχῆς), εἰ μεριστῆ πέφυκεν”, em *De Anima*, 413a3-9, reconhece que “les parties de l’âme dont il s’agit doivent être entendus dans le sens de facultés ou d’activités” (op. cit., pg. 273). E, a respeito de *De Anima*, 429a10-13, “περὶ δὲ τοῦ μορίου τῆς ψυχῆς ὃ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φροεῖ”, o mesmo autor admite que “Aristote laisse entendre que son étude portera sur une faculté” (op. cit., pg. 273). Notáveis observações, estas últimas: mas por que recusá-las ao *De Partibus Animalium*? Porque lá havia uma oração condicional (641a17-23), na qual Nuyens julga encontrar certa hesitação de Aristóteles quanto ao hylemorfismo (cf. op. cit., pg. 201). No entanto, um período complexo formado por prótese condicional e apódose, longe de traduzir necessariamente uma hesitação, traduz muitas vezes o avanço objetivo do argumento, e a tese afirmada na apódose afigura-se a Aristóteles como conquista segura (a frase capital em que se concilia o estudo teológico com a universalidade do ente enquanto ente, 1026a29-32, exibe tal estrutura sintática, e ninguém julga haver nela hesitação alguma...). Por outro lado, o exame atento do referido trecho do *De Partibus* revela-lhe a mesma perspectiva contida no *De Anima*: a alma é entelequia do corpo, mas resta algum embaraço quanto à separabilidade da parte ou faculdade intelectual. Além do mais, situar tal texto aquém do hylemorfismo representado por Z-H-Θ consiste em ignorar a crítica que Aristóteles, no interesse da classificação zoológica, nele move contra a dicotomia exibida paradigmaticamente em Z-12: e não só o conteúdo conceitual, como também o acento do livro I do *De Partibus Animalium*, nesta crítica, nos assegura de seu caráter posterior: não necessariamente no sentido de uma “evolução biográfica”, mas no sentido de uma maior completude destinada a retificar a insuficiência da solução aduzida em Z-12. Voltaremos a esse último ponto em nossa conclusão (cf. pg. 247-256).

alto grau de improbabilidade, isto é, de inverificabilidade, à hipótese de evolução histórica. Seja como for, entretanto, é a examinar se o próprio texto aristotélico não nos fornece suficientes indicações pelas quais se possa resolver tais contradições, seja amenizando ambas as teses de modo a reconciliá-las, seja estabelecendo a irreconciliável inconsistência de uma delas.

Julgamos, pois, que o texto aristotélico nos oferece sobejas indicações a esse respeito. Em primeiro lugar, após o conturbado percurso no qual Aristóteles oscila entre diferentes soluções para o problema do estatuto a ser conferido à matéria na constituição da essência sensível (capítulos Z, 10-11), segue-se um texto no qual apresenta-se a οὐσία como unidade imanente entre os termos da definição, e essa mesma idéia, ao ser retomada novamente no capítulo H-6, esclarece finalmente que, entre matéria e forma, elementos do *definiendum*, há exatamente a identidade intrínseca que se verifica entre gênero e diferença, termos da definição, de tal modo que ambas, diferenciando-se apenas segundo a maior potencialidade ou atualidade das determinações, constituem na essência sensível uma unidade cuja autoconsistência é determinada necessariamente a partir de dentro, a partir da própria identidade entre os elementos de que se compõe. Em seguida, de posse dessa determinação, o texto aristotélico passa a criticar a idéia platônica a partir de um ponto de vista cuja peculiaridade tem escapado à maioria dos comentadores: pois o acento é colocado, nessa polêmica, justamente no caráter reciprocamente extrínseco e heterogêneo dos elementos da idéia, a qual, constituída por duas unidades, jamais conseguiria reconduzi-las a uma única unidade intrinsecamente determinada e afigurar-se-ia, por isso mesmo, semelhante aos compostos heterogêneos de substância mais acidente³⁸⁶. Enfim, justamente no capítulo final de Z, destinado a concluir a determinação do conceito de essência sensível, esta é caracterizada como causa pela qual a forma liga-se à matéria de modo a

³⁸⁶ E este é o sentido da aproximação entre κατὰ μετοχήν e ὡς συμβεβηκός em 1030a13-14.

constituir uma unidade consistente em si mesma, para além da mera agregação extrínseca entre elementos heterogêneos.

E, além do mais, essa unidade intrínseca entre matéria e forma na constituição da essência sensível ajusta-se plenamente ao *canon* de definição científica fornecido pelos *Analíticos Posteriores*, na medida em que a identidade imanente entre os elementos da essência, distintos apenas segundo o grau de atualização das diferenciações, permite justamente a dedução analítica de todas as determinações que cabem própria e necessariamente à coisa definida.

No entanto, já há um bom tempo viemos falando dessa presumida unidade da essência sensível, na qual matéria e forma encontrar-se-iam imanentemente reconciliadas. É chegada a ocasião, agora, de passarmos ao exame dos textos em que se apóia semelhante interpretação.

Capítulo 9:

O conceito de essência como diferença última (Z-12)

O capítulo Z-12 inicia-se com a seguinte proposta: “Pronunciemo-nos agora primeiramente sobre aquilo que, nos *Anafíticos*, não foi dito a respeito da definição: pois a dificuldade lá mencionada é propícia à discussão a respeito da essência. E refiro-me a tal aporia: por que, porventura, é algo uno aquilo cujo enunciado afirmamos ser definição, como, por exemplo, de homem, o animal bípede: pois seja este o enunciado dele. Por que, de fato, isto é uma só coisa, mas não muitas, animal e bípede? Pois, no caso de homem e branco, são coisas diversas quando um não se predica do outro, mas são uma só coisa quando se predica e quando o sujeito padece alguma afecção”³⁸⁷.

A formulação precisa desse problema, pois, deixa desarmados todos aqueles que pretendem introduzir rígida demarcação entre o âmbito do ser e o âmbito da cognoscibilidade, de modo a entender a matéria como simplesmente parte integral da coisa, cuja menção no enunciado deveria ser entendida como simples metáfora, designando, na verdade, o gênero. O texto pergunta pela razão da unidade *daquilo cujo enunciado é definição*³⁸⁸, isto é, pergunta pela unidade do *definiendum*. Ora, se este problema é resolvido mediante análise da unidade que se estabelece entre os termos da definição, é evidente que isto mesmo, portanto, pressupõe a perfeita identidade entre tais termos e os elementos do *definiendum*, dos quais aqueles primeiros constituem a expressão lógica. Os respectivos domínios do ser e do conhecer, pois, encontram-se demarcados, mas deve haver entre ambos - e esta

³⁸⁷ 1037b8-17.

³⁸⁸ Aquilo cuja unidade está em questão, sujeito de ἐστίν da linha 11, consiste no antecedente do relativo οὗ, da mesma linha.

é a teoria que Aristóteles aqui se esforça por estabelecer - perfeita concordância³⁸⁹.

³⁸⁹ É conveniente pronunciarmo-nos sobre a função que Aristóteles parece assinalar, neste contexto preciso, ao procedimento de definição por divisão. Pois, a respeito desse assunto, alguns equívocos poderiam atrapalhar a objetividade de nossa exposição. - Sabemos que Aristóteles, visando justamente assinalar a incapacidade do método divisório em provar algo, chamo-o de “silogismo fraco” ou “impotente” (*An. Priora*, I, 31, 46a32-33). No entanto, ao estudar os métodos investigativos pelos quais poderiam ser conquistadas as definições primeiras, a serem postas como princípios próprios que garantiam a plena necessidade das demonstrações científicas, Aristóteles parece readmitir a divisão como procedimento propício à “caça” das definições (cf. *An. Post.*, II, 13, 96b25-26; 97a6-b6; cf. também Cherniss, “*Aristotle's Criticism...*”, vol. I, pg. 59 e sqq.). Também no livro I do *De Partibus Animalium*, no intuito de estabelecer certos parâmetros para a classificação zoológica, Aristóteles, embora rejeite seriamente o procedimento dicotômico que resulta ou em um mero agregado disparatado de diferenças acidentais, ou numa única diferença última, insuficiente para captar o todo da espécie, nem por isso deixa de prescrever a divisão como método conveniente: é necessário, no entanto, dividir o gênero, imediatamente, em mais de duas diferenças, de modo a resultar, ao final do processo, várias diferenças últimas (cf. op. cit., 643b12-13, 23-24; 644a6-11; voltaremos a esse assunto com maior detalhe em nossa conclusão, cf. pg. 247-256). Por outro lado, no capítulo da *Metafísica* que presentemente nos ocupa, Aristóteles parece ter plena confiança na divisão dicotômica pela diferença da diferença como procedimento propício à compreensão do εἶδος e da οὐσία: a única diferença última resultante, pois, é assumida como sinal da consistente unidade interna entre os elementos da espécie.

Nessa pluralidade de aproximações ao tema da divisão, temos dois problemas: por um lado, é a saber se a mesma deve exercer, no conjunto da ciência aristotélica, uma função probativa ou, ao contrário, uma função meramente heurística; por outro lado, é a saber qual o critério que a mesma deve seguir para a plena consecução de sua função. Por um lado, Cherniss, tem razão ao afirmar que Aristóteles concebe a *diárese* “as an analytical diagram of the essential nature of each actual species showing the course of the actualization of the genus” (op. cit., vol. I, pg. 60). É necessário, no entanto, não confundir esse “diagrama analítico”, que de modo algum expressa uma “mera construção lógica” sem nenhum valor rigorosamente objetivo, com a ordem φύσει de inteligibilidade na qual o mais conhecido se apresenta como razão suficiente à dedução do menos conhecido. A ordem φύσει de inteligibilidade, pois, é a ordem da demonstração científica, na qual as propriedades necessárias são atribuídas ao sujeito em virtude de sua própria essência, assumida, assim, como *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* das mesmas (cf. L. Bourgey, em “*Observation et expérience chez Aristote*”: “l'ordre rigoureux du raisonnement doit exprimer l'ordre même de la nature” (pg. 102), mas “il n'y a démonstration que lorsque l'établissement d'un attribut par soi (καθ' αὐτό) découle de l'essence même (τί ἐστίν) du sujet” (pg. 106); cf. também O. Porchat, “*A noção aristotélica de ciência*”, pg. 68-69, 151; e L. Robin, “*Sur la conception aristotélicienne de causalité*”, pg. 423-6, 437). Cherniss, no entanto, parece situar no próprio “diagrama analítico” da divisão essa inteligibilidade natural: e o método investigativo, que busca a “inversão” do mais cognoscível para nós ao mais cognoscível por natureza, consistiria na busca do gênero primeiro a partir do qual iniciar-se-ia a divisão (cf. op. cit., pg. 62-63). Sustentamos opinião diametralmente oposta: a ordem natural de inteligibilidade não coincide com a ordem da divisão, mas sim com a ordem da demonstração, na qual a essência, em sua completude específica, constitui razão suficiente que intermedia a atribuição das propriedades necessárias do objeto, ao passo que a ordem πρὸς ἡμᾶς, por seu turno, longe de consistir na busca de um gênero primeiro, consiste na busca da diferença última a partir da qual possa se dar a “inversão científica” (a expressão é de Porchat, cf. op. cit., pg. 68). - Mas, se a divisão não exprime a ordem φύσει de concatenação causal entre as determinações da coisa, sua função, no quadro da ciência aristotélica, longe de ser probativa, deverá se limitar à heurística. É nesse sentido que entendemos o texto do presente capítulo Z-12: longe de vermos nele testemunho de uma fase primitiva da concepção aristotélica de ciência, na qual esta, anteriormente à descoberta do silogismo, ainda seria entendida como apreensão das essências por intermédio do método divisório (como sugere A. Mansion, em “*L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote*”, pg. 59-64), compreendemo-lo como tentativa de exibir *paradigmaticamente* as condições rigorosas nas quais, unicamente, a investigação atingiria seu termo e possibilitaria a “inversão” pela qual se deduzem, a partir da essência, os atributos por si do sujeito. Aristóteles, portanto, estabelece aqui o critério de divisão pela diferença da diferença (cf. 1038a9-10) como procedimento canônico para a busca das essências: somente uma diferença perfeita obtida segundo esse critério apresenta a inteligibilidade suficiente à dedução demonstrativa que exprime a ordem natural das determinações da coisa. É verdade, porém, que o texto do *De Partibus Animalium* questionará justamente a suficiência dessa única diferença última assim obtida. Por ora, no entanto, deixemos tal problema em suspenso, principalmente porque dele trataremos com algum detalhe em nossa conclusão (cf. pg. 247-256).

Observe-se ainda que a unidade entre os termos da definição da essência, assumida aqui como uma necessidade³⁹⁰, aparece em nítido contraste justamente com a unidade contingente que se estabelece entre o sujeito e uma determinação acidental que porventura lhe sobrevenha.

Mais adiante, no capítulo H-6, o mesmo problema é retomado: “no que concerne à mencionada aporia a respeito das definições e dos números, qual é a causa do ser uno? Pois de todas as coisas que têm mais de uma parte e que não são, em seu todo, como um agregado, mas um todo além das partes, há alguma causa[...]. E a definição é um enunciado uno, não por amarração, como a *Iliada*, mas por ser de algo uno [...]. Quê é, então, que faz uno o homem, e por que ele é uno mas não múltiplo, por exemplo, o animal e o bípede, e principalmente se há, como alguns dizem, um animal em si e um bípede em si? Por que, pois, o homem não é *estes em si*, e por que não seriam então os homens por participação não do homem, nem de um só, mas de dois, animal e bípede, e por que, de modo geral, o homem não seria uno, mas múltiplo, animal e bípede?”³⁹¹.

Em Z-12, a unidade entre os elementos da essência *definienda* surgia em contraposição à unidade contingente entre os termos dos compostos acidentais; aqui em H-6, porém, é justamente a idéia platônica que oferece dificuldade para se compreender a unidade imediata e imanente entre os mesmos. Isto indica claramente que Aristóteles, à vista da unidade intrinsecamente determinada entre os termos da definição, assimila a própria idéia platônica aos compostos de substância e acidente,

³⁹⁰ Cf. 1037b24-27.

³⁹¹ 1045a7-20. Alguns poderiam dizer que o problema aqui formulado consiste tão apenas na unidade entre os termos da definição, problema, portanto, exclusivamente lógico, diferente do problema ontológico levantado em Z-12 a respeito da unidade entre os *elementos da coisa definida*. É claro que jamais poderíamos concordar com isso. No entanto, mesmo concedendo que assim fosse, é de se notar que, lá em Z-12, para resolver um problema *ontológico*, Aristóteles teria tomado *termos lógicos*, o gênero e a diferença, e a impossibilidade desse primeiro subsistir em si à parte da espécie forneceria a solução da dificuldade suscitada. Ao passo que, aqui em H-6, pelo contrário, para resolver um problema *estritamente lógico*, Aristóteles teria tomado justamente *forma e matéria* (cf. 1045a23,29; b18) como *elementos ontológicos* cuja unidade dirimiria o dilema em questão... Como se Aristóteles estivesse a divertir-se com quiasmos metafóricos em sua conceituação... A menção de forma e matéria, aqui em H-6, deveria entender-se, então, como mera metáfora? Ora, é evidente, pois, que a própria formulação e resolução da questão, tanto aqui como em Z-12, manifesta a perfeita inseparabilidade entre o problema “lógico” e o “ontológico”.

cujos elementos, separados e heterogêneos entre si, mostrar-se-iam incapazes de se reconduzir a uma unidade consistente em si mesma³⁹². À concepção platônica de idéia, pois, segundo a qual os elementos da espécie jamais chegariam a constituir uma efetiva unidade³⁹³, Aristóteles contrapõe, como única maneira possível de solucionar a dificuldade em questão, a integração da própria matéria como elemento constitutivo da definição e do *definiendum*: “é evidente, de fato, que, para os que a examinam da maneira como costumam definir e dizer [sc., os platônicos], não é possível responder e solucionar tal aporia; ao passo que, se, como dizemos, um é matéria, e outro forma, e se um é em potência e outro, em ato, não mais parecerá ser dificuldade isto que se examina³⁹⁴. Linhas abaixo, insiste-se na mesma idéia: “não mais, de fato, surgirá tal dificuldade, porque um é matéria, e outro é forma³⁹⁵. E, explicitando a maneira como se dá a relação entre esses dois elementos na definição, o texto afasta toda e qualquer possibilidade de conceber uma mera justaposição entre os mesmos: “como foi dito, a matéria última e a forma são o mesmo e um só, um em potência, outro em ato³⁹⁶. É a identidade entre forma e matéria, pois, que assegura a solução da referida dificuldade: a definição e, por conseguinte, a essência *definienda*, é uma unidade consistente em si mesma porque os elementos de que se constitui diferenciam-se entre si apenas pela maior ou menor atualização das determinações: mais

³⁹² E este é o sentido, como dissemos, da aproximação entre κατὰ μετοχὴν e ὡς συμβεβηκός em 1030a13-14.

³⁹³ Cf. 1039a3-6, 24-26. Cf., adiante, nossas páginas 192-203.

³⁹⁴ 1045a20-25.

³⁹⁵ 1045a29. A utilização de μορφή como correlato de ὄλη é, aqui, notável: é como se Aristóteles reservasse, agora, adquiridas tais compreensões em seus nítidos contornos, o termo εἶδος para a unidade maior constituída pela ligação de ambas.

³⁹⁶ 1045b17-19.

precisamente, porque a matéria já contém, potencialmente, a diferenciação última³⁹⁷.

Há uma tradição, no entanto, que, buscando amenizar o sentido dessas afirmações, entende ὅλη aqui como simples metáfora, que designaria, na verdade, o gênero do objeto a ser definido, na medida em que, a rigor, a matéria denominaria estritamente o correlato da forma na ordem do devir e, justamente enquanto princípio de contingência, não poderia se inserir na ordem da definibilidade. Essa amenização, além do mais, encontra alguma plausibilidade devido ao uso de advérbios em certas frases nas quais os componentes da definição são discriminados, como, por exemplo, “é necessário que, dentre os elementos da definição, um seja como (ὡσπερ) matéria, e outro, como (ὥς) forma”³⁹⁸. O exame minucioso da definição por divisão e do conceito de diferença última, no entanto, mostrará que a noção de analogia proporcional entre a relação do gênero à diferença e a relação da matéria à forma não apreende em sua peculiaridade a maneira pela qual a matéria é reintegrada na constituição interna e na definição da essência sensível.

Examinando as definições por divisão, Aristóteles começa por observar que seus elementos reduzem-se, em última instância, ao gênero primeiro do qual inicia-se o processo divisório e às diferenças sucessivamente obtidas ao longo do mesmo³⁹⁹. Gênero e diferença, como sabemos, são

³⁹⁷ Dentre os exegetas, L. Robin merece destaque por ter apreendido esse ponto com aguda objetividade: “...il n’y a pas, à l’union de la ‘matière’ et de la ‘forme’, au passage de la ‘puissance’ à l’acte’, d’autre raison de cette union et de ce passage, si ce n’est que la ‘quiddité’ de chacun de ces deux termes *enveloppe* précisément cette union et ce passage[...] D’autre part, on doit bien se garder de considérer la ‘matière’ et la ‘forme’ comme deux éléments juxtaposés et subsistant *chacun pour soi dans le composé*, intelligible ou sensible, dont on envisage la ‘quiddité’. Au lieu de s’attacher à leur différence et de chercher une cause *extérieure* de leur union, il faut, au contraire, être attentif à leur unité de fait, à leur unité *intrinsèque*, naturelle et nécessaire” (“*Aristote*”, pg. 90). Logo em seguida, Robin cita justamente a frase 1045b17-19, cara à nossa interpretação. No entanto, embora notável ao apresentar essa configuração conceitual, que a muitos passa despercebida, Robin aduz uma solução insatisfatória, a nosso ver, para o problema da “expressão” dessa unidade intrínseca entre matéria e forma na definição da essência sensível. Cf. nossa nota 408, adiante.

³⁹⁸ 1043b31-32. Cf. também ὥς ὅλη em 1038a6.

³⁹⁹ 1037b27-38a4.

termos correlativos, de modo que a determinação que diferencia um gênero subjacente pode ela mesma, por sua vez, ser assumida como gênero e dividida por diferenças ulteriores. Assim sendo, se tomarmos a definição de qualquer determinação obtida ao longo desse percurso de divisão contínua, teremos, de um lado, o gênero e, de outro, a diferença, e o mesmo se dará, evidentemente, ao atingirmos as espécies não mais divisíveis por determinações ulteriores⁴⁰⁰.

A divisão, no entanto, deve seguir um único fio condutor: a diferenciação ulterior deve surgir internamente da própria natureza da diferença anterior: “mas é necessário, de fato, dividir pela diferença da diferença; por exemplo: o pedestre é diferença de animal: é necessário que a diferença do animal pedestre, por seu turno, seja dele enquanto pedestre, de modo que não se deve dizer que, do pedestre, um é alado e outro sem-asas, se se enuncia acertadamente [...], mas sim que um é dotado de pés segmentados e outro, dotado de pés não-segmentados, pois estas são diferenças de pé⁴⁰¹”.

O processo de divisão, assim, seguiria o curso de uma diferenciação contínua de uma mesma natureza segundo um fio condutor único: cada etapa consistiria em uma nova determinação internamente engendrada a partir da anterior, sem necessidade de fazer intervir uma nova perspectiva. A diferença, nesse sentido, apenas atualizaria determinação já contida no gênero, de modo que, entre ambos, longe de haver heterogeneidade irreductível ou mera justaposição factual, haveria identidade essencial, diversa em cada caso apenas segundo o grau de atualização das determinações⁴⁰². A diferença não configurar-se-ia como um outro sobreposto ao gênero: pelo contrário, ambos surgiriam,

⁴⁰⁰ Cf. 1037b29-38a4.

⁴⁰¹ 1038a9-15.

⁴⁰² Esta identidade quanto ao εἶναι, isto é, na terminologia aristotélica, quanto à essência, consiste, além do mais, no ponto crucial pelo qual o primeiro tipo de predicado por si demarcava-se face ao segundo: neste último, pois, embora se estabelecesse, entre o sujeito e o predicado, uma relação de analiticidade e de condicionamento recíproco, conservava-se entre ambos, entretanto, diversidade quanto à essência: “o ser-branco não é o ser-superfície” (1029b17-18), nem se reduz, de algum modo, quanto à essência, ao ser-superfície.

antes de tudo, a partir de uma mesma natureza, a diferença apenas atualizando determinação já contida virtualmente no gênero. Este, por sua vez, mostrar-se-ia imediatamente contido na própria diferença, não, porém, como parte integral à qual se justaporia uma outra, mas sim como determinação potencial da própria essência da mesma. Determinação inferior que a condiciona e da qual ela mesma provém, o gênero encontrar-se-ia reassumido na diferença como elemento intrinsecamente essencial, menos determinado, é claro, mas imanentemente capaz de receber a determinação ulterior que a perfaz. Tal é o significado, enfim, da afirmação de que o gênero nada é à parte das espécies que dele se engendram⁴⁰³.

No entanto, se o processo divisório se comportar desta maneira, dividindo progressivamente pela diferença da diferença, “é manifesto que a diferença última (τελευταία) será a essência e a definição da coisa”⁴⁰⁴. Traduzir τελευταία por última, embora evidencie tal diferença como *ponto de chegada* além do qual a divisão não pode mais avançar, deixa escapar o aspecto de *perfeição plenamente acabada* que a caracteriza. No grego, porém, as duas idéias encontram-se reunidas: determinação última, para além da qual adentra-se na indeterminidade do indivíduo submetido à contingência dos acidentes, a diferença específica perfaz em si a essência completa da coisa, reunindo em si todas as determinações contidas nas etapas intermediárias pelas quais o gênero primeiro veio se diferenciando. E, enquanto tal, ela afigura-se capaz de enunciar, por si só, a definição completa da coisa, na medida em que envolve em si, como elemento intrinsecamente contido nela mesma, não só o gênero próximo, como também todas as determinações inferiores pelas quais o gênero primeiro se informara

⁴⁰³ Cf. 1038a5.

⁴⁰⁴ 1038a19-20.

progressivamente⁴⁰⁵. É esta diferença, enfim, que recebe a designação de εἶδος - “se a diferença surgir da diferença, haverá uma última que será a forma e a essência”⁴⁰⁶ - e é sob tal caracterização que a essência recebe, mais uma vez, em 1037b27, a denominação de τὸδε τι.

Voltemos ao problema concernente à maneira precisa pela qual a matéria é assumida na constituição interna e na definição da essência sensível. No capítulo H-6, no interesse de resolver o problema da unidade entre os termos da definição, a matéria fora introduzida como elemento interno à mesma, correlato à forma, e a relação recíproca entre ambas havia se manifestado como relação de completa identidade entre termos cuja única diversidade residiria no grau de efetivação das determinações. No capítulo Z-12, que presentemente nos ocupa, por sua vez, tendo por objetivo resolver precisamente aquela mesma aporia, Aristóteles mostra que, entre gênero e diferença, longe de haver diversidade irreduzível ou mera sobreposição factual, há, muito pelo contrário, uma relação de identidade essencial, na medida em que ambos, configurando-se como diferentes momentos na determinação progressiva de uma mesma essência, demarcam-se reciprocamente tão apenas pela medida de realização atual das determinações.

À vista disso, porém, muitos pronunciaram-se em favor de um abrandamento das expressões de H-6, texto no qual Aristóteles, levado pela analogia existente entre a subjacência ontológica da matéria à forma e a subjacência lógica do gênero à diferença, teria designado metaforicamente o gênero pelo termo ὅλη. Essa mera licença terminológica, além do mais, confirmar-se-ia no texto do

⁴⁰⁵ Cf. H. Cherniss: “Aristotle’s treatment of diaeresis presupposes his own theory of the relation of genus to differentia as that of matter to form [...]. Therein for him lies the unity of definition and its object, which consists in the actualization of the generic matter in the form of the differentia. That the final differentia is in fact the form Aristotle establishes by the argument that it involves in itself all the previous differentiae” (“*Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*”, vol. I, pg. 41).

⁴⁰⁶ 1038a25-26.

capítulo Z-12, onde se afirma que, se o gênero tem porventura alguma subsistência à parte das espécies, só resta-lhe tê-la como matéria⁴⁰⁷, como as letras que, desempenhando a função de gênero na definição da sílaba, constituiriam também a matéria sobre a qual aquela vem a ser.

Este mesmo exemplo das letras em relação à sílaba, porém, revela-nos que *uma mesma coisa*, formalmente determinada em si mesma, é tomada ora sob o aspecto da definibilidade, ora sob o aspecto da generabilidade de uma mesma essência. Aceita-se, pois, a idéia de que ὅλη designa justamente o princípio a partir do qual vem a ser uma essência individual e no qual a mesma se dissolve: e, enquanto tal, ὅλη é princípio de unidade numérica e de indeterminidade, capaz de ser e não ser, inapreensível à definição. No entanto, o que nos impede de admitir que ὅλη possa designar também a determinação genérica que, subjacente à diferenciação específica, revela-se elemento imanente à espécie e à definição? Por que, aqui neste caso, precisaríamos introduzir a idéia de um transporte metafórico da ὅλη ao γένος?

Insistimos em que ὅλη designa, efetivamente, uma mesma coisa, um mesmo ente que pode ser tomado tanto sob o aspecto da generabilidade como sob o aspecto da definibilidade: no primeiro caso, pois, tem-se em vista justamente aquilo em que primeiramente a coisa se corrompe ao perecer, aquilo em que ela resulta após sua morte, ao passo que, no segundo caso, tem-se em vista a determinação inferior que, na hierarquia de noções internas à essência, apresenta-se como condição subjacente à perfeição última engendrada pela diferença específica⁴⁰⁸. Tomemos um exemplo clássico

⁴⁰⁷ Cf. 1038a5-6.

⁴⁰⁸ L. Robin, tão perspicaz e objetivo na compreensão da unidade intrínseca entre matéria e forma (cf. “*Aristote*”, pg. 90, texto por nós citado na nota 397 da pg. 166), afirma a necessidade de se distinguir dois aspectos dessa questão: “la seule distinction nécessaire est celle que nous connaissons déjà: de l’intelligibilité de la ‘matière’ dans le cas de la définition, où elle représente le genre, et de sa sensibilité dans le cas de l’être concret” (op. cit., pg. 90). Embora evite acertadamente aqui a inconveniência do conceito de “analogia” ou “metáfora”, Robin nos oferece uma formulação um pouco ambígua: a matéria “representa o gênero”. É verdade que, assumindo como única distinção necessária a que discerne os respectivos

do qual Aristóteles costumava se servir: o homem. Não pode haver dúvida, pois, de que a matéria da qual se constitui a essência homem não consiste senão no corpo⁴⁰⁹: é neste, pois, que homem se dissolve ao se corromper. Disto, alguns talvez sentiram-se autorizados a concluir que a matéria não é mencionada na definição de homem - pois este define-se como “animal bípede”, ou “animal racional”, ou seja como for -, e que há simples metáfora em dizer-se que a matéria conta-se dentre os termos da definição, etc. Passa-lhes despercebido que *animal* é definido por Aristóteles como *corpo animado* (σῶμα ἔμψυχον)⁴¹⁰, de modo que, substituindo-se, na definição de homem como *animal racional*, o gênero *animal* pela sua respectiva definição, manifesta-se, como definição de homem, o enunciado *corpo animado racional*. Aquela mesma coisa, portanto, que na ordem do devir afigurava-se como matéria a partir da qual vem a ser e na qual se corrompe a essência homem, manifesta-se, assim, na definição da mesma, como gênero, não, é verdade, como gênero próximo imediatamente subjacente à diferença específica, mas como gênero contido imanentemente na determinação que inicialmente se enunciara como gênero próximo⁴¹¹.

aspectos inteligível e sensível da correlação matéria/forma, Robin parece admitir a identidade de uma mesma coisa, formalmente determinada em si mesma, que se vê tomada ora sob o aspecto da inteligibilidade, ora sob o aspecto da sensibilidade, tal como o corpo em relação a homem. Não obstante, diante da preponderância da referida interpretação que atenua e obscurece essa identidade mediante a noção de metáfora analógica, gostaríamos de encontrar em Robin maior incisividade em sua tese. De nossa parte, à distinção entre o aspecto inteligível e o sensível, preferimos entender que, enquanto *termo da definição*, a matéria, - isto é, o ente que recebe o nome de matéria numa correlação restrita -, é tomada em sua *determinação formal própria*, que a faz inteligível e que condiciona a completa inteligibilidade da forma, ao passo que, enquanto *elemento da coisa*, ela é tomada em sua *função de potencialidade de ser e não ser*, pois, na ordem da corruptibilidade, é nela que a essência imediatamente e *ex abrupto* se dissolve.

⁴⁰⁹ Cf. 1035b14-16, 20-22; 1037a5-7.

⁴¹⁰ Cf. *De Anima*, III, 12, 434b11-12.

⁴¹¹ Assim, por uma análise de conceitos extremamente simples, afigura-se inteiramente claro aquilo que a tradição conseguiu obscurecer por intermédio da noção de metáfora analógica. Muita vez, pois, na pretensão de manter uma presumida profundidade da reflexão filosófica, esquece-se de examinar a aplicação efetiva de certas configurações conceituais. E o fato da tradição acomodar-se tranqüilamente a um exemplo tão inadequado como o σιμόν testemunha justamente a incapacidade da mesma em apresentar os conceitos aristotélicos em seu efetivo e objetivo funcionamento. Por pejo em demorar-se nos exemplos, por melindre em confessar que a reflexão aristotélica sobre a relação matéria/forma no

* * *

Retornemos uma vez mais, para maior clareza da exposição, ao problema concernente à maneira pela qual a matéria é reassumida na constituição interna e na definição da essência sensível. Disséramos, pois, que a tradição nos fornecera dois caminhos para a resolução desse problema: por um lado, pois, a freqüente assimilação do ente natural ao adunco nos demonstraria que a matéria a ser incluída na definição da essência sensível sobrepõe-se extrinsecamente, como terceiro elemento, aos componentes da espécie, sem que se ofereça nenhuma possibilidade de reconciliá-los em uma unidade imanentemente determinada. Por outro lado, no entanto, a semelhança entre a subjacência ontológica da matéria à forma e a subjacência lógica do gênero à diferença teria autorizado o Estagirita a utilizar-se de um deslocamento metafórico, pelo qual se diz que a matéria - na verdade, o gênero - inclui-se na definição da essência, sem com isso admitir, no entanto, a própria matéria como elemento constituinte do próprio εἶδος.

Ora, explicitada a noção de diferença última (Z-12) e a identidade imanente entre forma e matéria como correlatos pelos quais se constitui e se define a essência (H-6), manifesta-se claramente o caráter insatisfatório dessas duas soluções propostas. Em primeiro lugar, a tese de que a matéria consistiria em um terceiro elemento, ao qual a forma viria sobrepor-se de modo semelhante à maneira

interior da essência sensível interessava-se sobretudo pela inteligibilidade dos entes naturais, a tradição, muitas vezes, forjando artificiosas distinções entre o domínio da física e o da metafísica, fornece sobejos motivos aos que condenam esta última como palavreado vago. Suzanne Mansion, por exemplo, consegue imaginar uma definição metafísica da quiddidade do eclipse, presumidamente mais profunda que a definição meramente física do mesmo (cf. "*Le jugement d'existence...*", pg. 60). Projeta-se sobre Aristóteles a idéia de que a metafísica se destinaria a fornecer consolações e sentidos últimos, ocultos...É patente, no entanto, que Aristóteles, ávido investigador e catalogador dos diversos domínios da vida humana e animal, encontrava-se dominado, em suas reflexões sobre a correlação matéria/forma, pelo interesse em fornecer os princípios de inteligibilidade dos entes sensíveis.

pela qual o acidente sobrevém a seu sujeito próprio⁴¹², mostra-se inteiramente inaceitável face à idéia de essência desenvolvida nos textos há pouco estudados. A simples análise de *animal em corpo animado*, pois, tornara manifesto que a mesma coisa, que recebe a denominação de matéria, por ser aquilo no que a essência sensível se dissolve ao perecer, recebe, sob outro aspecto, a denominação de gênero, justamente por apresentar-se como determinação pressuposta sem a qual a perfeição ulterior da diferença específica não chega a atualizar-se, e que, nessa exata medida, assim como configurava-se como elemento interno à essência corruptível, do mesmo modo configura-se como elemento imanente à própria diferença específica, da qual só se distingue pela maior indeterminidade potencial⁴¹³.

Por outro lado, também a referida tese da analogia afigura-se completamente inadequada à vista da caracterização da essência como diferença última. Em primeiro lugar, notemos que sequer há, estritamente falando, analogia proporcional entre as respectivas relações aí visadas. A analogia, pois, tal como a entende Aristóteles, consiste na similitude de duas relações distintas envolvendo cada qual dois termos: o segundo está para o primeiro assim como o quarto está para o terceiro. Dificilmente, no entanto, pode-se sustentar que a matéria encontra-se para a forma na mesma razão em que o gênero próximo encontra-se para a diferença específica: pois, entre esses dois últimos

⁴¹² Cf. Sto. Tomás, “*Metaph. Arist. expositio*”, livro VII, lectio IX, 1477, já por nós citado na pg. 156.

⁴¹³ No “*De ente et de essentia*” (cap. II), Tomás de Aquino havia percebido que *corpo* podia ser tomado ou como parte integral da essência corruptível, ou como gênero, isto é, como *todo* que contém indeterminadamente, a título de potencialidade, a perfeição ulterior da diferença. Com isso, o filósofo medieval estava em plenas condições de perceber que Aristóteles, designando com o nome de matéria, por vezes, não estritamente a potencialidade de vir a ser outro, mas, preferencialmente, a coisa a que tal nome se aplica por nela dissolver-se primeiramente certa essência, podia perfeitamente utilizar este mesmo nome, ὑλη, para designar o elemento constitutivo da definição, visando justamente aquela coisa cuja determinação é assumida, na escala de informações progressivas desveladas pelo processo de divisão, como subjacente à diferenciação ulterior e que, como tal, nesta reencontra-se reassumida como elemento interno essencialmente idêntico ao todo da essência. No entanto - não sabemos por que razões, nem cabe investigá-las nos limites deste trabalho -, Tomás envereda-se por outro caminho: nele se inspiram, de algum modo, ambas as soluções tradicionais que estamos a criticar; cf. “*Metaph. Arist. expositio*”, livro VII, lectio IX, 1477, texto já por nós citado na pg. 156.

termos, pelo menos *de direito*, nenhum intervalo se interpõe, na medida em que, na escala das informações progressivas que o processo divisório nos desvela, a diferença configura-se como determinação imediatamente subsequente ao gênero próximo, ao passo que, entre matéria e forma, como nos revela a análise da definição de homem em *corpo animado racional*, interpõem-se algumas determinações intermediárias pelas quais a matéria, determinando-se progressivamente, assume primeiramente a própria forma do gênero próximo antes de atualizar-se plenamente na forma específica.

É verdade, porém, que, em um sentido preciso, pode-se salvar essa noção de analogia: efetuando-se uma distinção entre a ordem do devir e a ordem da definibilidade, e restringindo-se à primeira, tão somente, a relação entre matéria e forma e, à segunda, por seu turno, a relação entre gênero e diferença, pode-se afirmar acertadamente que ambas as relações apresentam uma mesma razão: pois, assim como, na ordem do devir, ou, pelo menos, na da corruptibilidade, a matéria subjaz imediatamente à forma e entre ambas nada se interpõe, como a morte nos revela, ao dissolver a essência *ex abrupto* em sua matéria, do mesmo modo, semelhantemente, na ordem da definibilidade, o gênero próximo subjaz imediatamente à diferença específica e nenhuma outra etapa divisória se interpõe entre ambos.

Nesse sentido, pois, e somente nele, pode-se falar em analogia. Entretanto, cremos que faltam-nos justificativas pelas quais possamos restringir o termo ὄλη a algo concernente tão apenas à ordem do devir, e, além disso, concebemos que, ao utilizar justamente este termo como correlato de μορφή na solução do problema da unidade entre os termos da definição (H-6), Aristóteles não tem em mente apenas essa analogia, pela qual justificar-se-ia um uso metafórico de ὄλη por γένος.

O principal inconveniente da referida tese da analogia, porém, consiste em deixar

despercebido justamente o que Aristóteles tem em vista ao caracterizar a essência como diferença última. Ora, sob tal caracterização, pois, construída mediante a análise da hierarquia de determinações desvelada pelo processo de divisão progressiva pela diferença da diferença, Aristóteles tem em vista precisamente exibir o conceito de essência como ponto de convergência no qual todas as determinações anteriores encontram-se reassumidas. Enquanto diferença última, a essência consiste em uma unidade perfeita, cujos elementos mostram-se, de fato, imanentemente ligados entre si a partir da própria natureza de cada um⁴¹⁴. Na verdade, cada um desses elementos, configurando-se como etapa determinada na diferenciação contínua de uma mesma determinação inicial, cuja informação nasce progressiva e intrinsecamente da própria natureza da diferença anterior, revela-se, em si mesmo, idêntico à própria essência perfeccionada na diferença última, e nela reencontra-se não como parte integral, mas como elemento essencialmente idêntico, diverso da mesma tão apenas pelo caráter potencial e indeterminado pelo qual encerra implicitamente as mesmas determinações que a perfazem.

Essa perfeita hierarquia de determinações, por sua vez, continuamente dispostas segundo o critério único da maior ou menor atualização das diferenças de uma mesma essência, não se restringe a uma simples construção lógica. Aristóteles a entende como expressão objetiva das disposições formais pelas quais se constitui a essência. Essa hierarquia, pois, embora não se confunda com a ordem empírica do devir, nem, tampouco, com a ordem psicológica pela qual percebemos as determinações da essência, constitui, não obstante, a ordem natural (φύσει) em que tais determinações se concatenam⁴¹⁵. A matéria, por seu turno - não a matéria em seu conceito, a

⁴¹⁴ Cf. 1045a31-33.

⁴¹⁵ Cf. nota 389, na pg. 163. Digamo-lo mais uma vez, porém: a diferenciação progressiva desvelada pela diairese não se confunde com a ordem natural de inteligibilidade, que consiste na demonstração dedutiva das propriedades necessárias a partir da essência assumida como causa suficiente, nem com a ordem empírico-psicológica pela qual se conquista, de fato, uma determinação mais ou menos precisa da coisa. Ela antes exhibe paradigmaticamente a ordem canônica que a

potencialidade de ser e não ser, mas sim aquela forma à qual aplicamos, em vista de certa correlação determinada, o nome de matéria -, longe de sobrepor-se ou subjazer extrinsecamente à forma específica, apresenta-se como momento nessa *ordem natural* em que a essência vai se informando progressivamente até atingir a perfeição última. E, enquanto forma determinada, à qual aplicamos o nome de matéria tão somente em vista dessa correlação - assim como qualquer etapa do processo divisório pode ser assumida, a depender da correlação em que se inscreve, ora como gênero, ora como diferença -, tal matéria mostra-se efetivamente contida na definição, pois, ainda que, nesta última, não seja explicitamente mencionada como gênero - pois deve-se dar preferência ao gênero próximo⁴¹⁶ -, encontra-se imanentemente contida nas determinações explicitamente mencionadas e delas pode ser obtida por mera análise, tal como mostramos a inclusão do *corpo* na definição de *homem* pela análise do enunciado de *animal*. Mas, se insistirmos em conceber a inserção da matéria na definição da essência sensível sob a referida noção de analogia, deixaremos despercebido justamente esse ponto, tão importante, como veremos, para a crítica à teoria platônica das idéias e para a noção de ciência demonstrativa estudada nos *Analíticos Posteriores*.

* * *

No entanto, antes de passar ao exame dos capítulos subseqüentes do livro Z, nos quais Aristóteles discute a idéia platônica à luz dessa nova determinação do conceito de forma e de essência, cabe indagar, retrospectivamente, pelos motivos que conduziram Aristóteles, durante um percurso

diferenciação, de direito, deve seguir, para chegar à completude de uma essência que garanta a demonstração de seus atributos por si. E, nesse sentido, ela coincide com a ordem objetiva em que as determinações vão se engendrando progressivamente até perfeccionar a essência.

⁴¹⁶ Cf. 1044b1-2: "δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἴτια λέγειν".

minado por flagrantes dificuldades, a caracterizar a essência, nos capítulos Z, 10-11, como pura forma destituída de qualquer relação intrínseca com a matéria.

A idéia de uma evolução biográfica que se distanciaria progressivamente do platonismo, embora plausível pelo fato de as mesmas teses, apresentadas como conclusões da própria investigação aristotélica em 1037a21-b7, serem assinaladas aos platônicos justamente no passo destinado a criticá-las e apontar-lhes a inconveniência para uma compreensão adequada da essência sensível, 1036b7-32, revela-se expediente incapaz de captar precisamente as dificuldades *internas* ao problema, pela quais Aristóteles foi levado a debater-se penosamente contra a integração da matéria na constituição da essência sensível⁴¹⁷. É cômodo dizer que Aristóteles fora platônico ao escrever o capítulo Z-10 e a

⁴¹⁷ A idéia de uma tal evolução, como sabemos, constitui a tese central do “*Aristotle*” de W. Jaeger, que a propõe, no entanto, a partir de argumentos diferentes dos acima aduzidos. F. Nuyens, por sua vez, retomando a inspiração metodológica de Jaeger, ainda assume, como fio condutor da evolução doutrinária de Aristóteles, o progressivo distanciamento do platonismo, embora, ao contrário de Jaeger, longe de supor no período final um crescente desinteresse pela metafísica em favor das investigações positivas, conceba acertadamente a íntima articulação, na fase de maturidade, entre a doutrina da essência contida em Z-H-Θ e o hylemorfismo psicológico exibido pelo *De Anima* e outros pequenos tratados (cf. “*L’évolution de la psychologie d’Aristote*”, pg. 263). Tal autor, no entanto, não se dá conta de que a doutrina interna do livro Z está longe de apresentar-se em uma única perspectiva, envolvendo-se em contradições internas que dariam bom pasto para regalo dos geneticistas (cf. nossa nota 385 à pg. 158).

B. Dumoulin, por sua vez, é um pouco mais ousado: assume, para a compreensão da trajetória doutrinária de Aristóteles, um esquema de tese-antítese-síntese (“*Sur l’authenticité des Categories*”, pg. 27-28), e abandona completamente a idéia de que o livro Z constituiria uma unidade (cf. “*Analyse génétique de la Métaphysique*”, pg. 191-252). No entanto, tal autor não percebe a gritante fratura que se delinea no interior do capítulo 11, entre a primeira metade (1036a26-36b32) e o trecho de conclusão final (1037a21-b7). E, além do mais, seu esquema para a evolução aristotélica da doutrina da essência revela-se bastante problemático: em primeiro lugar, entre a quiddidade universal dos *Tópicos* e a forma *definienda* de Z, não vemos nenhuma presumida oposição: aquela, pois, é meramente dialética, no sentido de aplicável a qualquer ente cujo nome signifique algo determinado (cf. *Tópicos*, I, 9, 103b27-37), ao passo que esta última é restrita às essências ou substâncias naturais, e não há, pois, razão alguma que obrigue a ver naquela primeira maior platonismo, tanto mais porque ela é retomada claramente no percurso do livro Z (em 1030a17-b13). Em segundo lugar, Dumoulin entende a doutrina da essência em Z como algo tranquilamente unívoco: e, não bastasse essa inadvertência, ainda considera, como solução de síntese, não a “espécie” na qual encontra-se contida necessariamente certa matéria universalmente tomada (cf. 1035b27-20, 1036b28-30), e tampouco a noção de diferença última que estamos a propor, mas antes a pura forma, tomada em sua *haecceitas* singular. É de se notar, porém, que essa *haecceitas*, o τὸδε τι, é assinalada à “forma” justamente enquanto esta, como determinação essencial absoluta, afigura-se como espécie cujos elementos se ligam reciprocamente em virtude de uma necessidade intrínseca e imanente (cf. 1030a3-14; 1037b24-27, sqq.). Entendendo a espécie como aquele “composto universal” em que a matéria apresenta-se como elemento justaposto extrinsecamente à forma (1035b27-30), Dumoulin tem certa razão em não considerá-la como expressão final do pensamento aristotélico. No entanto, espera-se do intérprete um pronunciamento mais objetivo a respeito da problemática distinção entre a “forma singular” e a “espécie”. Julgamos que as ginásticas geneticistas, assim conduzidas, pouco esclarecem a respeito das dificuldades objetivas presentes no texto aristotélico.

segunda metade de Z-11. Ao invés de aduzir uma tal solução, meramente externa, interessa antes perscrutar os pontos nodais em que a conceituação do Estagirita parece capitular face às dificuldades do problema.

Em vista disso, retomemos as inconsistências anteriormente apontadas na argumentação do capítulo Z-10. Disséramos que, no curso do argumento em que busca caracterizar a essência como pura forma destituída de qualquer relação constitutiva com a matéria, Aristóteles vale-se de três inconsistências: em primeiro lugar, sob o conhecido paradigma do adunco, assimila a relação entre forma e matéria no interior da essência sensível à relação completamente heterogênea entre acidente e sujeito; em seguida, parece não advertir para a necessária distinção entre, por um lado, o papel desempenhado pela matéria na constituição de um ente complexo como o adunco, que pode ser tomado tanto como indivíduo quanto como universal, e, por outro lado, a função da matéria como princípio pelo qual vem a ser o indivíduo e no qual este se corrompe; enfim, no interesse de determinar o estatuto da relação entre forma e matéria, entendidas como partes correlatas, na constituição da essência sensível em seu todo, o texto aristotélico faz intervir indevidamente no argumento uma outra relação, na qual não é mais a matéria, em seu todo, que aparece como parte do composto, mas sim as ditas partes materiais.

Não é despropositado supor que a aporia concernente à inclusão do enunciado da parte no enunciado do todo tenha origem sofisticada, na medida em que baseia-se na *equivocidade da noção de parte*. Assim, o encavalamento que encontramos, no argumento destinado a resolver tal aporia, entre a relação da matéria à forma e a relação das partes materiais ao todo composto, indicaria, na verdade, a incapacidade ou a falta de interesse de Aristóteles em exaurir até suas últimas conseqüências a crítica ao procedimento equívoco e inconsistente de supostos paralogismos sofisticos. No entanto, a esse

respeito, somos obrigados a permanecer no terreno da mera conjectura, e, por mais plausível que possa parecer tal sugestão, jamais encontrar-lhe-emos uma comprovação objetiva e documentada, ao menos no livro Z.

Pouco podemos descobrir, também, a respeito da origem dessa tão célebre quanto inadequada comparação entre a essência sensível e o adunco. Cremos, no entanto, ter mostrado fartamente a impertinência da mesma, que confunde indistintamente a relação heterogênea entre acidente e sujeito - os quais, ainda que se encontrem necessariamente ligados e reciprocamente condicionados, jamais poderão ser reduzidos a uma essência comum -, e a relação homogênea entre matéria e forma, na qual ambas distinguem-se tão somente pela maior ou menor realização das determinações.

Quanto à inconsistência que resta, ela pode nos oferecer interessante informação para o entendimento da dificuldade aristotélica em delimitar a importância da matéria na constituição da essência sensível. Dissemos que, não contente em utilizar o adunco como modelo para a compreensão das essências compostas, Aristóteles recorre ao mesmo paradigma para ilustrar a composição do indivíduo submetido ao devir⁴¹⁸. Nessa assimilação, entretanto, a matéria é indistintamente tomada ora como sujeito pelo qual se constitui a determinação de um ente complexo, que envolve uma composição entre sujeito e atributo, ora como princípio pelo qual o ente torna-se capaz de ser e não ser: no primeiro caso, pois, ela se afigura como determinação positiva pela qual se compõe uma nova noção, ao passo que, no segundo caso, ela se apresenta como elemento pelo qual o indivíduo adentra-se na indeterminidade contingente dos acidentes. É essa indistinção, talvez, que propicia tantos embarços e tantas oscilações na determinação do papel a ser atribuído à matéria na constituição e

⁴¹⁸ Cf. 1035a25-34; 1037a32-33. Cf. também pg. 133-138 deste trabalho.

na definição da essência sensível. Ao menos, é ela que ocasiona ao leitor a impressão de atravessar um cipal de delimitações francamente contraditórias.

Aristóteles, no entanto, distingue essas duas acepções de matéria, embora não o faça com a intencional explicitude que gostaríamos de encontrar. Na análise do devir, pois, a matéria é apresentada como “potencialidade de ser e não ser”⁴¹⁹, como fonte de unidade numérica⁴²⁰, pela qual um novo indivíduo vem a ser e na qual o mesmo se dissolve ao perecer. Enquanto tal, a matéria é visada como princípio de contingência, pelo qual o indivíduo, imergindo no movimento incessante dos acidentes, apresenta-se sempre segundo diferentes determinações e torna-se, por isso mesmo, inapreensível ao discurso científico⁴²¹. Este é, pois, o *conceito* de matéria, a *nota* da materialidade: a pura potencialidade de vir a ser outro, de não permanecer sempre na mesma determinação, de estar virtualmente em constante e imprevisível mudança.

Seríamos muito tolos, porém, se presumíssemos que o Estagirita tivesse sido tão inadvertidamente inconsistente consigo próprio a ponto de utilizar essa mesma acepção de matéria para resolver a aporia concernente à unidade entre os termos da definição. Ora, princípio pelo qual o indivíduo torna-se incognoscível, ela mesma é, *nesse aspecto*, completamente incognoscível⁴²², e deve estar inteiramente excluída do domínio próprio ao discurso científico⁴²³. Quando Aristóteles fala da matéria como de um elemento interno à quiddidade e à definição, portanto, ele tem em vista outra

⁴¹⁹ 1032a20-22.

⁴²⁰ Cf. 1034a5-8.

⁴²¹ Cf. Z-15, 1039b27-40a2.

⁴²² Cf. 1036a8-9.

⁴²³ Cf. Z-15, 1039b27-40a2.

acepção de matéria⁴²⁴. Não basta dizer, porém, junto com a tradição, que se trata, nesse caso, da *matéria segunda*. Ganharíamos em clareza e consistência interpretativa se formulássemos tal questão sob perspectiva bem diversa.

Assim sendo, pois, digamos que, tomando a matéria na acepção de potência de ser e não ser, Aristóteles visa-a estritamente em sua nota conceitual: enquanto tal, no entanto, esse conceito não aponta para algo que se possa apreender com as mãos, isto é, ele não aparece jamais consubstanciado em uma coisa, da qual possamos afirmar, com tranqüilidade catedrática: eis a matéria! Justamente em seu conceito, a matéria é uma *função*, um determinado *papel* exercido por determinado ente em

⁴²⁴ Interpretação diametralmente oposta à que propomos consiste na de Suzanne Mansion: "...si la matière entre dans l'essence de la substance sensible, ce n'est pas en se transformant en quelque sorte en note formelle, c'est en gardant au contraire son opposition à la forme et pour conférer à la substance ce que la forme ne peut lui donner, à savoir, l'unité numérique" ("Sur la composition ontologique des substances sensibles chez Aristote (Z, 7-9)", pg. 86 [320]. Retomando essa idéia alhures, tal autora tenta fazer da matéria assim concebida o fundamento que permitiria a atribuição da essência aos indivíduos: "...le concept vise et prévoit la multiplicité des individus qui le conditionne. Il n'est donc pas concept de la forme seule, mais concept d'individus matériels. En un sens par conséquent, il intègre en soi la matière elle-même comme sa propre limite. Mais c'est sans transformer la matérialité en note formelle proprement dite, car celle-ci doit précisément être pensée comme l'autre de la forme" ("La notion de matière en Métaphysique", Z, 10 e 11", pg. 198 [336]). Observemos que tal autora, semelhantemente a um bom número de intérpretes, diante da dificuldade em se compreender exatamente a maneira pela qual se dá a inserção da matéria na definição da essência sensível, procura amenizar o sentido dessa inserção, conservando para o próprio termo *matéria*, no entanto, uma única e rígida acepção. Ora, por que não buscar a solução do problema imediatamente na distinção de sentidos do termo ὕλη? Insistindo em atribuir-lhe artificiosa univocidade, como se tal termo designasse invariavelmente a potência de vir a ser que confere unidade numérica à essência, S. Mansion envereda-se por caminhos que poderiam ser evitados por uma interpretação mais atenta à maleabilidade semântica dos termos aristotélicos. Em primeiro lugar, pois, sendo a definição *por definição* (com perdão do trocadilho) o enunciado das notas formais que perfazem certo conceito, não entende-se como aí se inscreveria algo que não fosse nota formal. Em segundo lugar, pois, S. Mansion parece se esquecer de que, enquanto fonte de unidade numérica e *principium individuationis*, a matéria é princípio de indeterminidade e contingência pelo qual o indivíduo exclui-se imediatamente da esfera peculiar à definibilidade e ao conhecimento científico em geral, cf. 1039b27-40a; 1032b14. Em terceiro lugar, insistindo em manter, no interior da própria definição, uma *alteridade* radical entre forma e matéria, nossa autora parece ignorar que, em H-6, é justamente a *identidade* entre ambas, entendidas como elementos internos à definição, que só se distinguiriam um do outro pelo aspecto da potencialidade ou atualidade das determinações (cf. 1045b17-19), que se apresenta como *única solução possível* do problema irresolvido pelos platônicos, a saber, o da unidade entre os termos da definição e, é claro, entre os elementos do *definiendum*. Enfim, buscando mediações que permitiriam a referência do conceito aos indivíduos, S. Mansion deixa-se entusiasmar pelo interesse dos medievais por tal questão e não percebe que a mesma, para Aristóteles, afigurava-se tão inócua como procurar saber "se agora estamos dormindo ou acordados" (1011a7): não há, pois, que se buscar mediações e critérios de aplicabilidade para termos ou instâncias que se afiguram como imediatamente unidos, ou cuja transitividade recíproca afigure-se imediata.

relação a outro⁴²⁵. E, por isso mesmo, por apresentar-se formalmente como função, tal conceito pode ser aplicado aos inúmeros entes que porventura venham a exercê-la em uma determinada correlação. É assim, pois, que o *nome* de matéria é aplicado a vários entes, formalmente determinados em si mesmos, sem que nos vejamos obrigados, portanto, a entender ὄλη indistintamente como pura indeterminidade aquém de todas as categorias⁴²⁶. A forma *corpo*, assim, completamente determinada em si mesma, recebe a designação de ὄλη em vista de sua correlação com a alma, pela qual vem a constituir-se a essência do vivente; do mesmo modo, o bronze, também completamente determinado em si mesmo, recebe o nome de ὄλη graças à sua correlação com a figura da estátua, e o mesmo ocorre com qualquer outra forma suscetível de ser ulteriormente determinada por uma forma mais perfeita. Foi no interesse de captar esse uso do termo ὄλη, com certeza, que a tradição propôs a utilização do termo *materia secunda*, distinguindo-o nitidamente da *materia prima*, pura virtualidade desprovida de qualquer determinação⁴²⁷.

Isso estabelecido, é de se notar que os entes que recebem, em virtude de certa correlação, o nome de matéria, mostram-se suscetíveis, precisamente por exercerem a função designada por tal termo, de ser tomados, por sua vez, segundo duas perspectivas, amplamente distintas: ou, por um lado, segundo a determinação que lhes é própria e que os constitui em suas respectivas essências, ou, por outro lado, segundo a determinação que lhes cabe enquanto exercem a função de matéria no âmbito de certa correlação. Segundo a determinação que lhe é essencialmente própria, o corpo, por

⁴²⁵ Cf. H-4, 1044a15 sqq. Dentre os exegetas, cf. J. Brunschwig, “*La forme: prédicat de la matière?*” (pg. 145-6); A. Mansion, “*Introduction à la physique...*”, pg. 102, 241; F. Nuyens, “*L’évolution de la psychologie...*”, pg. 60-66; L. Robin, “*Aristote*”, pg. 80-84, 90.

⁴²⁶ Muitos pretendem encontrar em Z-3, 1029a20-23, a enunciação do conceito de matéria, como se ele fosse aquela *não-coisa* indeterminada de que lá se fala. Sobre tal incompreensão, já nos pronunciamos na pg.44 (nota 93), 45-46.

⁴²⁷ Cf. A. Mansion, “*Introduction à la physique...*”, pg. 241.

exemplo, constitui-se como uma forma consistente em si mesma, dotada de perfeições peculiares e suscetível à definição. No entanto, segundo a determinação que lhe cabe em virtude da função de matéria por ele exercida, o corpo é princípio de contingência ao qual sobrevém determinada forma e no qual se dissolve o composto assim constituído, isto é, o corpo é potência pela qual o vivente individual pode ser ou não ser e sede, assim, das indeterminidades acidentais. Ora, com alguma perspicácia interpretativa, pode-se inteligir facilmente que, sob a primeira perspectiva, o corpo, enquanto determinação formal perfeita em si mesma, deve ser assumido como elemento imanente às diferenciações ulteriores pelas quais se constituem novas espécies, ao passo que, sob a segunda perspectiva, o mesmo deve ser assumido tão somente como componente de determinado indivíduo numericamente uno⁴²⁸. No primeiro caso, portanto, corpo é contemplado na definição do vivente como determinação inferior contida na diferença última, da qual só se distingue pelo aspecto da potencialidade, ao passo que, no segundo caso, corpo é contemplado justamente como aquilo que coloca o indivíduo aquém do domínio próprio ao discurso científico.

Isso posto, verificam-se sobreposições de diversas ambigüidades no texto aristotélico. Por um lado, ὅλη pode designar precisamente a matéria visada *em seu conceito*⁴²⁹, ou então, certo ente *formalmente determinado* ao qual se aplica a denominação de matéria em vista de certa *correlação*. Neste último caso, no entanto, apresenta-se nova ambigüidade: assim utilizada, ὅλη, referindo-se a um ente determinado, pode visá-lo precisamente *na função de matéria* exercida pelo mesmo⁴³⁰, ou

⁴²⁸ E é isto mesmo que Tomás de Aquino se esforça por mostrar no capítulo II do “*De Ente et de essentia*”, cf. nossa nota 413, na pg. 173.

⁴²⁹ Como ocorre em 1032a20-22 (onde a matéria é, de fato, definida como potencialidade de ser e não ser), 1032b14, e, talvez, em 1039b29.

⁴³⁰ Como acontece em 1033a26, b13,19; 1034a5, 7; 1036a29, b6; e também 1039b29.

então pode tomá-lo justamente *em sua determinação própria*, pela qual ele se constitui como forma plenamente definível em si mesma⁴³¹. E, assim como o termo ὕλη, nome da pura virtualidade de ser e não ser, passa a designar a própria determinação formal pela qual se constitui a essência do ente que se reveste de tal virtualidade no âmbito de certa correlação, do mesmo modo, semelhantemente, o nome desse mesmo ente determinado passa a designar não mais a própria determinação formal que o constitui em sua essência, mas sim a pura função de matéria por ele exercida no interior de certa correlação. Ocorrerá, portanto, o mesmo desdobramento de acepções no interior do próprio termo ao qual se aplique o papel de matéria: σῶμα, para retomar nosso exemplo, pode referir-se ao corpo ou visando exatamente a *função* de potencialidade de vir a ser outro⁴³², ou visando estritamente *sua própria determinação essencial*, pela qual ele é precisamente corpo⁴³³.

Essa ambigüidade terminológica, no entanto, não é tão absurda como possa parecer à primeira vista. Em muitas passagens, o interesse específico da argumentação na qual se apresenta o termo ὕλη, ou algum outro tomado na sua função de matéria, esclarece inequivocamente a acepção na qual ele deve ser tomado, e o sentido do conjunto afigura-se plenamente claro ao leitor acostumado ao texto aristotélico. É evidente, no entanto, que este último, pela parcimônia na explicitação dos termos intermediários pelos quais argumenta, está freqüentemente a exigir, da parte do leitor, não poucas pressuposições pragmáticas, mediante as quais, unicamente, afigura-se a completude do raciocínio. Por esse motivo, a leitura do neófito não pode evitar uma inicial perplexidade diante daquilo que se aparenta, primeiramente, como inconsistência e mesmo contradição aberrante. Essa

⁴³¹ Como ocorre em 1033a5; 1036b22; 1043a4, 16; 1043b32; 1045a23, 29, b18.

⁴³² Cf. 1035b20-22; cf. χαλκός em 1033a29, b9.

⁴³³ Cf. *De Anima*, III,12, 434b11-12; cf. χαλκός em 1033a3.

confusão, no entanto, é em boa medida tão apenas subjetiva e se desvanece assim que se acostume a lidar com o caráter sucinto e atropelado do texto aristotélico.

Não obstante, embora algumas confusões terminológicas possam ser facilmente dirimidas por um mínimo esforço interpretativo que as resolva através dos distintos interesses que governam a argumentação em cada contexto, há algumas que assumem, de fato, o aspecto de dificuldades eminentemente conceituais. É o que acontece, no nosso entender, com o capítulo Z-10, no qual a inconsistente determinação da essência como pura forma encontra sua razão, em boa medida, na ausência de uma clara demarcação entre as duas acepções do termo ὕλη.

Aristóteles argumenta, no longo trecho 1035a1-b3, que a matéria, caracterizada como aquilo sobre o que sobrevém a forma e em que o composto se dissolve, deve ser excluída da determinação interna da essência. Cabe perguntar: que matéria é visada nesse passo? O texto a assume fundamentalmente como princípio de generabilidade e corruptibilidade⁴³⁴. No entanto, como fôra já estabelecido durante a análise do devir, apenas o indivíduo revela-se suscetível à generabilidade e à corruptibilidade, de modo que a matéria assim caracterizada não pode ser senão a que confere unidade numérica à essência, realizando-a em um indivíduo particular⁴³⁵, e que já fôra excluída da forma *definienda* por ser justamente potencialidade de vir a ser de outro modo⁴³⁶. Se assim fosse, a longa argumentação de Z-10 não teria outro resultado senão concluir que, do indivíduo, não há definição, e que a matéria que o constitui revela-se irredutivelmente distinta da pura forma, de modo que esta, por sua vez, comprova-se novamente como insuscetível à corruptibilidade. Por vezes, tem-se mesmo

⁴³⁴ Cf. 1035a5, 12, 17, 24-25, 27.

⁴³⁵ Cf. 1034a7.

⁴³⁶ Cf. 1032b14, 1032a20-22.

a impressão de que o objetivo principal de Aristóteles consiste em provar essa incorruptibilidade da forma⁴³⁷. Seja como for, as partes materiais que constituem não mais o indivíduo, mas antes o composto universal, não saem ilesas dessa argumentação. Associadas *indistintamente* à corruptibilidade e à generabilidade - e ainda prejudicadas pela confusa interferência entre duas correlações distintas, a que envolve matéria e forma e a que envolve o todo e as partes -, as partes materiais do composto universal vêm-se igualmente afastadas da forma e excluídas do âmbito da definibilidade, sem que se lhes atribua qualquer importância na determinação da essência sensível⁴³⁸. Com isto, no entanto, a própria demarcação entre o indivíduo e o composto universal corre o risco de se esvaír, e o conceito de συνειλημμένον, utilizado em 1035a23, 25, 28, parece designar indistinta e confusamente a ambos. Essa indistinção, no entanto, já se anunciava desde a abertura do argumento, ao apresentar-se a oposição entre o côncavo e o adunco como paradigma a partir do qual deveria ser compreendida a demarcação entre a pura forma e o συνειλημμένον composto de partes corruptíveis: em 1035a9, a conclusão aduzida exige, como termo intermediário, a analogia proporcional entre, de um lado, a concavidade e o círculo e, de outro, a aduncidade e o círculo individual que se corrompe nos segmentos⁴³⁹. Como já observamos longamente, porém, adunco, tomado assim absolutamente, é um termo complexo no qual a matéria nariz desempenha uma função bastante distinta da exercida pela matéria em virtude da qual o indivíduo vem a ser: enquanto tal, o

⁴³⁷ Cf. 1035a28-31.

⁴³⁸ Cf. 1035a17-22; 1035b27-30. Não adianta objetar que, em 1035a17, ἄνθρωπος não designa o composto universal, mas utiliza-se pelo indivíduo da mesma maneira que κύκλου, em 1035a9, designa o círculo individual, como se explicará em 1035a34-b3. Mesmo admitindo-se essa interpretação, aliás plausível, mas que só faz denunciar ainda mais o embaraço de Aristóteles em determinar o estatuto preciso da matéria na constituição da essência sensível, o trecho 1035b27-30 é explícito e inequívoco em excluir da essência e da definição as partes materiais do composto.

⁴³⁹ Essa mesma assimilação imediata do adunco ao indivíduo corruptível ressalta inequivocamente também de 1037a32-33.

adunco não é nem universal, nem individual, ou, se o for, será preferencialmente universal.

Isso tudo nos mostra, pois, que a delimitação do conceito de essência como pura forma, em irredutível oposição a qualquer matéria, ocorre no capítulo Z-10 em virtude da ausência de uma nítida distinção entre dois sentidos diametralmente opostos do termo ὕλη, cada qual envolvido com uma diferente função exercida pela matéria no interior da essência sensível: por um lado, pois, o termo ὕλη designa estritamente *a nota da materialidade* como potencialidade de ser e não ser e, enquanto tal, denomina aquilo a partir de que vem a ser e no que se corrompe o indivíduo; por outro lado, no entanto, esse mesmo termo assinala uma determinação formal à qual se aplica, em vista de certa correlação determinada na qual ela desempenha a função de matéria, este mesmo nome, mas que, assim designada, afigura-se como elemento necessário à plena compreensão da forma que se lhe diferencia ulteriormente. No primeiro caso, pois, a ὕλη é puro princípio de indeterminidade e contingência e, por isso mesmo, deve ser absolutamente excluída da dimensão própria ao discurso científico. No segundo caso, entretanto, a mesma ὕλη apresenta-se como forma determinada que, subjacente à determinação ulterior de uma forma mais perfeita, revela-se, por isso mesmo, necessária à plena apreensão da essência desta última.

Desprovido de tais distinções, pois, o argumento do capítulo Z-10, cioso em assegurar a incorruptibilidade da forma, acaba por afastar da esfera desta última não somente a potencialidade de ser e não ser, como também a matéria assumida na segunda acepção acima especificada. Tal caracterização da essência, no entanto, justamente por recusar à matéria qualquer importância na determinação interna da mesma, mostra-se inconsistente sob vários pontos de vista: primeiramente, por enredar-se em indistinções que prejudicam seriamente a conclusividade dos argumentos, e, por outro lado, por contradizer a elaborada caracterização da essência como aquilo que, justamente

através da relação de identidade imanente entre forma e matéria, confere ao ente sensível unidade intrinsecamente necessária e o máximo de cognoscibilidade⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ Cf. Z-12, Z-17 e H-6. No entanto, contra essa maneira de entender a relação entre matéria e forma no interior da essência sensível, há uma possível objeção da qual não convém subtrairmo-nos pelo mero silêncio. De fato, pois, o capítulo do livro Δ dedicado ao termo $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ afirma peremptoriamente a heterogeneidade entre forma e matéria. Tendo definido como “distintos em gênero aqueles entes cujo sujeito primeiro é distinto e que não se resolvem um no outro ou ambos em algo idêntico” (1024b9-11), Aristóteles apresenta como exemplos as figuras das categorias e o par forma/matéria: “por exemplo: a forma e a matéria são distintos em gênero” (1024b12), o que equivale a dizer que ambos são tão diversos um do outro que jamais poderiam ser reduzidos a uma essência comum. Ora, isto contradiz frontalmente aquilo que sustentamos ser princípio básico da caracterização da essência como diferença última, a saber, a identidade imanente entre matéria e forma (cf. 1045b17-19). No entanto, uma contradição assim tão flagrante, e que contraria tese solidamente estabelecida em várias passagens de Z e H, convida o intérprete a investigar se a mesma não se dissolve com uma mera distinção de acepções do termo $\tilde{\upsilon}\lambda\eta$. Ora, uma vez distinguidos os diversos usos do mesmo, cabe perguntar qual deles se apresenta no texto de Δ acima citado. Se $\tilde{\upsilon}\lambda\eta$ aí designasse a determinação formal que subjaz à diferenciação ulterior da forma específica, destruir-se-ia toda a configuração conceitual construída em torno da noção de diferença última. Talvez, porém, fosse razoável entender $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ e $\tilde{\upsilon}\lambda\eta$ como referidos aos elementos dos artefatos técnicos, de fato tão heterogêneos entre si ao ponto de se afigurarem incapazes de reunir-se imanentemente sem o concurso de uma causa extrínseca. No entanto, a solução mais acertada para tal dificuldade consiste em entender $\tilde{\upsilon}\lambda\eta$, no referido passo, como designando tão apenas o conceito de matéria, a nota da materialidade, a saber, a potência de ser ou não ser, princípio de indeterminidade e contingência, irredutivelmente distinto da forma, assumida aqui como princípio de determinação e de cognoscibilidade.

Capítulo 10:

A crítica à concepção platônica de εἶδος (capítulos Z, 13-16)

Após a determinação do conceito de essência como diferença última, o texto aristotélico prossegue com um grupo de capítulos cuja destinação principal consiste em criticar, sob várias perspectivas, a teoria platônica das idéias. No nosso entender, tem sido freqüentemente mal compreendido não apenas o conteúdo interno desses textos, mas também a função que os mesmos viriam a desempenhar no conjunto do percurso total delineado pelo livro Z. Costuma-se ver nesses capítulos, ou, mais precisamente, no capítulo 13, argumentação dirigida contra a separação das idéias face aos indivíduos sensíveis. E, no que respeita a sua disposição no conjunto do livro Z, a interpretação mais comum consiste em explicá-la por uma ordem meramente extrínseca e, por assim dizer, catalogal: Aristóteles estaria, pois, cumprindo o programa estabelecido em Z-3, no qual quatro noções haviam se apresentado como acepções iniciais da essência, a serem investigadas em vista de uma determinação mais precisa de seu conceito. Assim, tendo já cumprido a investigação das noções de substrato (no capítulo Z-3) e de quê-era-ser (nos capítulos de 4 a 12), Aristóteles voltar-se-ia agora para os termos restantes daquela lista inicial: o universal e o gênero⁴⁴¹.

⁴⁴¹ Ross tem toda razão ao afirmar que a crítica à pretensão de erigir o universal em essência envolve implicitamente também o gênero (*"Arist. Metaph."*, vol. II, pg. 209). No entanto, a evidência dessa implicação recíproca entre gênero e universal no horizonte da argumentação crítica desenvolvida nestes capítulos passou despercebida a I. Düring, que concebera o capítulo Z-12 como destinado a provar que o gênero, não tendo subsistência própria à parte das espécies, não teria direito ao título de essência (cf. *"Aristóteles"*, pg. 949-950). Opinião pouco razoável, e que, sobretudo, não adverte para a peculiar significação que o gênero assume no horizonte da investigação sobre a essência: como bem notou P. Aubenque (*"Le problème..."*, pg. 467-8), o gênero é freqüentemente associado à idéia platônica. Podemos, no entanto, ir ainda mais longe do que Ross e Aubenque na associação entre γένος e καθόλου: diremos que, no contexto peculiar destes capítulos, interessados em provar a inconsistência da idéia platônica como composição de elementos incapazes de se reconduzir a uma unidade imanente, γένος e καθόλου assumem uma significação peculiar pela qual designam, talvez, a idéia platônica em geral, mas, mais precisamente, aquelas idéias que se afiguram como elementos da espécie: as determinações comuns a várias espécies. Esperamos comprovar tal interpretação, a seguir, pela análise do texto.

Não podemos ignorar, pois, que o próprio texto aristotélico fornece sólidos apoios à plausibilidade de tal interpretação. De fato, reportando-se à lista oferecida em Z-3, e após observar que a investigação concernente ao sujeito e ao quê-era-ser encontram-se já concluídas, Aristóteles concentra seu interesse no universal, pois também este pareceu a alguns ser essência⁴⁴². Não obstante essa menção explícita ao plano de investigação delineado em Z-3, devemos examinar se a atual posição dos presentes capítulos, além dessa razão de ordem externa, não encontra também uma justificativa na própria configuração conceitual que veio se desenhando até então.

Nosso juízo a esse respeito, no entanto, depende também de uma avaliação do conteúdo interno destes capítulos: nesse sentido, pois, afirmamos que os mesmos, longe de estabelecer no centro dos interesses o problema da separação da idéia face aos indivíduos sensíveis, que, nessa medida, ver-se-iam desprovidos de consistência ontológica, visam sobretudo analisar a inconsistência interna da própria idéia: não é, portanto, para a relação entre a idéia e os indivíduos que convergem os argumentos, nem para a afirmação da primazia ontológica dos mesmos, mas antes e preferencialmente para a relação recíproca entre os constituintes internos da idéia⁴⁴³. É claro que outros argumentos também aparecem⁴⁴⁴, e que a separação supra-sensível da idéia, enquanto tal, também é diretamente submetida à crítica. Não obstante, o interesse principal do Estagirita, no nosso

⁴⁴² Cf. 1038b2-8.

⁴⁴³ L. Robin, embora perceba que o centro da argumentação, no capítulo 14, repousa na impossibilidade de explicar a unidade interna da idéia, uma vez admitida a substancialidade separada de cada um de seus elementos (cf. *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, pg. 40-47), restringe tal articulação somente a tal capítulo e entende, na contraposição entre essência e universal efetuada no capítulo 13, 1038b9 sqq., a preocupação em afirmar a primazia ontológica do indivíduo sensível face à presumida separação da idéia (cf. op. cit., pg. 36, notas 34-35-36). No entanto, como já afirmamos ao analisar o horizonte investigativo delineado em Z-3 (cf. pg. 21, nota 46, e pg. 57-59), a preocupação com a efetiva essencialidade do indivíduo encontra-se ausente do livro Z, destinado tão somente a examinar o conceito de forma.

⁴⁴⁴ Cf. 1038b15-16, argumento independente de todos os outros.

entender, consistiria em mostra que o εἶδος platônico, constituindo-se ele mesmo por outras idéias, cada qual concebida em si mesma como uma essência separada atualmente una, jamais chegaria a constituir-se como unidade autoconsistente na qual a ligação recíproca entre os elementos pudesse ser inteligida como imanentemente necessária a partir da própria essência dos mesmos. Assim, desprovido de unidade interna, exibindo dentro de si múltiplas essências autônomas, meramente justapostas, o εἶδος platônico jamais conseguiria desempenhar as funções que Aristóteles concebe como responsabilidade preponderante da essência, a saber, conferir ao ente unidade autoconsistente em si mesma, para além da mera agregação de elementos, e fornecer-lhe cognoscibilidade imediata.

Se tal interpretação é correta, a atual posição destes capítulos parece determinar-se por algo mais que o simples projeto delineado em Z-3. É, pois, sob a perspectiva de *seu próprio conceito de εἶδος*, determinado como unidade imanente entre seus elementos, que se configura a presente crítica de Aristóteles à idéia platônica⁴⁴⁵. Não é por mero acaso que Z, 13-16 sucede a Z-12: neste último, pois, o Estagirita havia justamente delimitado a essência como εἶδος⁴⁴⁶ em cuja constituição interna os elementos dispor-se-iam reciprocamente segundo a diferenciação progressiva e contínua de uma mesma determinação inicial, de modo a afigurar-se como imanentemente unidos, distintos um do outro tão apenas pela maior ou menor atualização das determinações. No εἶδος aristotélico, o gênero é, a rigor, a mesma essência que a diferença última, e dela só se distingue por mostrar-se em

⁴⁴⁵ H. Cherniss é um dos poucos exegetas que perceberam a nítida articulação entre a crítica à idéia platônica e a noção aristotélica de essência, na qual a matéria genérica e a forma atualizante constituiriam uma unidade essencialmente imanente; cf. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I, pgs. 43 e 82. Não obstante, comentando o argumento contido no passo 1038b8-39a14, este mesmo intérprete acaba por entendê-lo como uma contraposição entre o "predicável de muitos" e o "numericamente uno", cf. op. cit., vol. I, pg. 319, nota 220, na qual o texto 999b34-1000a2 ("οὕτω λέγομεν τὸ καθ' ἕκαστον, τὸ ἀριθμῶ ἓν, καθόλου δὲ τὸ ἐπὶ τούτων") é aduzido como prova auxiliar da referida contraposição.

⁴⁴⁶ Cf. 1038a26.

indeterminada potencialidade para a determinação ulterior a ser conferida pela diferença. No εἶδος platônico, entretanto, segundo a perspectiva de Aristóteles, o gênero seria uma essência absolutamente autônoma em si mesma, inteiramente distinta da diferença, também completa em si mesma, e, dentre ambos estes elementos, jamais surgiria uma unidade essencial, imanentemente determinada como necessária⁴⁴⁷.

Nessa perspectiva, pois, o argumento principal dirigido nestes capítulos contra a teoria platônica das idéias consistiria na impossibilidade de se constituir a essência a partir de duas outras essências nela inerentes em toda sua efetividade⁴⁴⁸. E a conclusão de toda a discussão, ao final do capítulo 16, vem comprovar a importância dessa tese: “é evidente, portanto, que nenhum dos ditos universalmente é essência, e que nenhuma essência se constitui a partir de essências”⁴⁴⁹. No entanto, é no capítulo 14 que se manifesta em toda a sua clareza a importância desse argumento: diríamos que o capítulo inteiro encontra-se destinado a mostrar que, se as idéias forem concebidas como essências separadas, jamais conseguirão reunir em uma mesma unidade essencial os seus próprios elementos, e estes, por sua vez, afigurar-se-ão distintos de si mesmos ao ocorrerem em idéias distintas. Convém, portanto, por essa razão, principiar nossa análise por aqui.

O texto do capítulo 14 inicia-se da seguinte maneira: “é manifesto a partir dessas mesmas

⁴⁴⁷ Convém deixar claro que não nos interessa, no momento - nem caberia tal interesse nos limites deste trabalho -, o problema da pertinência ou impertinência das críticas dirigidas por Aristóteles à teoria platônica das idéias. Sabemos que dois respeitáveis intérpretes, H. Cherniss (“*Aristotle's criticism of Plato and the Academy*”) e L. Robin (“*La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*”), tendo submetido o assunto a exaustivo exame, chegaram a conclusões bastante desfavoráveis ao Estagirita. Notemos, no entanto, que a investigação desse problema, com o minucioso detalhe que ela merece, não cabe, objetivamente falando, nos limites desta dissertação. Seremos obrigados, portanto, a deixar tal problema em suspenso, restringindo-nos a observar a função desempenhada *internamente* pelas críticas aristotélicas no desenvolvimento de seus próprios conceitos.

⁴⁴⁸ Cf. 1039a3-4.

⁴⁴⁹ 1041a3-5.

considerações, o que ocorre também aos que dizem que as idéias são essências separadas e ao mesmo tempo constituem a espécie a partir do gênero e das diferenças⁴⁵⁰.

O objetivo de Aristóteles consiste precisamente em mostrar a incompatibilidade entre essas duas teses mantidas simultaneamente pelos seus adversários⁴⁵¹. Em primeiro lugar, admitida a necessidade de separar a espécie face aos indivíduos sensíveis e assumi-la como essência numericamente determinada, a mesma razão constrangerá a estender tais características também aos elementos da espécie: também estes, pois, são universais, subtraídos ao movimento contingente do ser sensível, e esta, ao que parece, constituía a razão central que levava os partidários da idéia a estabelecê-las⁴⁵². No entanto, nesse caso, o mesmo gênero, sendo uma essência separada numericamente una, ver-se-á obrigado a apresentar-se simultaneamente na constituição interna de várias essências separadas e numericamente unas; “pois, se há idéias, e se o animal está no homem e no cavalo, ou ele será, [sc., em cada caso] uno e idêntico numericamente, ou outro⁴⁵³. As duas alternativas, no entanto, conduziriam a conseqüências absurdas: “se então o animal for o mesmo e numericamente uno tanto no cavalo como no homem, como tu és contigo mesmo, de que maneira o uno seria uno em entes separados, e por que este animal não estaria à parte também de si próprio?⁴⁵⁴. Concebido como idéia

⁴⁵⁰ 1039a24-26. A única dificuldade que encontramos em nossa interpretação reside no καί da linha 24: por ele, pois, afigurar-se-ia que a argumentação anterior não teria visado, até então, o problema da relação recíproca entre os elementos da idéia.

⁴⁵¹ Cf. a penetrante observação de H. Cherniss: “... the difficulties are introduced as being the result of positing the ideas as separate substances and at the same time constructing the species of the genus and the differentiae” (“*Arist. Criticism...*”, vol. I, pg. 43).

⁴⁵² Cf. 1039a30-33. Neste trecho, os termos τόδε τι ε κεχωρισμένον parecem assumir o significado de essência numericamente una. Não obstante, nada nos obriga a supor que tais sejam os únicos sentidos suscetíveis de ser atribuídos a tais termos. Cf. nossas observações a respeito de 1029a28 e 1030a2-6, nas pg. 47-53, 73-75.

⁴⁵³ 1039a26-28.

⁴⁵⁴ 1039a33-b2

separada, o gênero não mais poderia cumprir sua função de elemento imanente às diversas espécies que se diferenciam a partir dele. E ainda outra consequência absurda se seguiria: “além disso, se ele participa do bípede e do polípede, ocorrerá algo impossível, pois os contrários dar-se-ão simultaneamente em um mesmo ente que é uno e um isto”⁴⁵⁵. O próprio princípio da não-contradição, o mais firme e inabalável dos axiomas, ver-se-ia destruído caso o gênero se concebesse como essência separada numericamente una, e não apenas - cabe observar - por essa participação simultânea do mesmo gênero nas diferenças contrárias, mas também porque tornar-se-ia possível asseverar que, por um lado, o animal é animal, porque é uma essência em si mesma consistente, mas, por outro lado, que o próprio animal não é animal, porque é cavalo, e este também constitui uma essência em si mesma autoconsistente: o mesmo seria, assim, simultaneamente duas essências distintas, o que é absurdo⁴⁵⁶.

Por outro lado, se o gênero for distinto em cada espécie, não menos absurdos seguir-se-ão: o gênero será simultaneamente essência de infinitas coisas distintas em gênero⁴⁵⁷. E, seja como for, admitindo-se que o gênero seja uma substância separada, ele mesmo será infinitas coisas essencialmente distintas e, por outro lado, infinitas coisas numericamente distintas serão a mesma essência numericamente distinta que é o gênero: “cada um dos animais presente nos diversos animais

⁴⁵⁵ 1039b2-4.

⁴⁵⁶ O presente argumento aristotélico tem em vista o mesmo absurdo que, na refutação dos adversários do princípio da não-contradição, fora designado concisamente pela expressão “ἐν ἅπαντα (ou πάντα) ἔσται” (1006b17, 1007a6, 1008a23). Sob a indistinção entre o ἐν σημαῖνον e o καθ' ἐνός σημαῖνον (cf. 1006b15-18, 1007a4-7), ou, por outras palavras, entre a quiddidade, ὅπερ ἐστί, e o acidente (1007a20-23), qualquer proposição afirmaria uma identidade unívoca entre o sujeito e o predicado, e, nessa exata medida, seria recíproca: no entanto, reciprocando-se “homem é branco” em “branco é homem”, torna-se fácil concluir, pela proposição “cavalo é branco”, que “cavalo é homem”: qualquer coisa será qualquer coisa, resultando numa absurda indeterminação absoluta, na qual o referido axioma não teria validade alguma. O argumento aristotélico é aqui semelhante: como veremos mais adiante, Aristóteles pretende mostrar que, assumindo-se no gênero não uma mera determinação potencial comum, mas antes uma essência separada e completa em si mesma, a atribuição do mesmo à espécie seria recíproca e, por essa via, demonstrar-se-ia a absurda identidade e indistinção entre todas as espécies contidas em um mesmo gênero. Cf. nota 473, na pg. 201.

⁴⁵⁷ Cf. 1039b7-9.

será, então, o animal em si”⁴⁵⁸. No entanto, “como seria possível que o animal, cuja essência é isto mesmo [sc., ser animal], fosse à parte do animal em si?”⁴⁵⁹. Repassados todos esses absurdos, circunscritos todos eles à relação recíproca entre as próprias idéias, dentre as quais umas afiguram-se como elementos internos das outras, só então o texto aristotélico, finalmente, estende tal argumentação ao caso dos indivíduos sensíveis, para, logo em seguida, concluir o capítulo com uma rejeição completa da teoria das idéias⁴⁶⁰.

Percebe-se claramente, pois, que o problema da separação da idéia face aos indivíduos sensíveis não se encontra sob perspectiva: o centro dessa argumentação crítica, pois, reside na inconsistência das relações recíprocas a serem estabelecidas entre as próprias idéias, uma vez admitido, por um lado, que as mesmas são essências numericamente determinadas e, por outro lado, que a espécie constitui-se pelo gênero e pelas diferenças.

Na verdade, o argumento decisivo, subjacente a toda a discussão do capítulo 14, encontra-se em 1039a3-8: “pois é impossível que a essência seja constituída de essências nela inerentes em entelequia: pois os entes que são dois em entelequia desse modo jamais seriam um em entelequia, mas, se forem dois em potência, serão um em entelequia (...), de modo que, se a essência é una, ela não se constituirá de essências nela inerentes segundo esse modo”. Lembremos que, na determinação do conceito de essência como diferença última, seus elementos constituintes apresentavam-se como essencialmente idênticos, e distintos tão apenas pelo aspecto da maior ou menor realização efetiva das determinações: a matéria genérica consistia na mesma essência plenamente atualizada na diferença específica, embora assumida

⁴⁵⁸ 1039b13-14.

⁴⁵⁹ 1039b15-16.

⁴⁶⁰ 1039b16-19.

sob o aspecto da potencialidade para a determinação última⁴⁶¹. A essência assim caracterizada, pois, apresenta-se como unidade plenamente atualizada e efetiva, e a diversidade que encontramos em sua composição interna não se apresenta como diversidade essencial entre partes integrais meramente justapostas, sem nenhuma necessidade imanente a interligá-las, mas sim como diversidade entre partes potenciais: o gênero, pois, não é parte - e nem a matéria de que se fala em H-6 é parte - da essência e da espécie consubstanciada na diferença última; pelo contrário, ele configura-se como idêntico ao próprio todo que é a espécie, embora manifeste apenas potencialmente a determinação ulterior que a perfaz. É nesse sentido, pois, que Aristóteles pode dizer que, “se em potência for dois, será um em entelequia”⁴⁶², a unidade entelétrica, plenamente efetiva em sua completude, comporta em si várias determinações que, embora essencialmente idênticas ao todo, limitam-se a apresentar apenas potencialmente a perfeição completa do mesmo. Enquanto uma em entelequia, portanto, a essência pode apresentar partes tão somente potenciais, e não partes integrais, cuja diversidade essencial exigiria um fator externo a assegurar-lhes sua ligação recíproca. Ora, é isto que a concepção platônica de idéia, no entender de Aristóteles, não observaria: ao sustentar, por um lado, que cada idéia configura-se como essência separada numericamente uma, e, por outro lado, que uma idéia específica constitui-se de várias outras idéias que lhe servem de gênero e diferença, os platônicos ver-se-iam obrigados a admitir uma essência entelétricamente uma constituída por outras essências entelétricamente unas, de modo que a unidade interna do εἶδος, garantida por Aristóteles mediante a noção de determinação progressiva de uma mesma potencialidade até a perfeição última, seria comprometida pela coexistência de elementos incapazes de se reconduzir imanentemente a uma

⁴⁶¹ Cf. 1045b17-19.

⁴⁶² Cf. 1039a5-6.

unidade e identidade recíproca⁴⁶³. Gênero e diferença, pois, sendo assumidos cada qual como essência separada e, portanto, enteleticamente una, constituiriam, como partes integrais justapostas, uma espécie desprovida ela mesma de unidade interna, e, semelhante, sob este aspecto, aos compostos heterogêneos de substância mais acidente⁴⁶⁴.

Tal perspectiva, no entanto, está longe de apresentar-se como apenas mais um dentre os inúmeros argumentos apresentados na discussão contra os platônicos, como poder-se-ia julgar pelo advérbio ἔτι que o introduz⁴⁶⁵. Ela aparece desde o início, no primeiro argumento apresentado contra a tese de que os universais sejam essência: “primeiramente, pois, a essência de cada um, por um lado, é a própria a cada um, a qual não pertence a nenhum outro; mas o universal, por seu turno, é comum: pois diz-se universal o que naturalmente pertence a mais de um. De quê, então, seria essência este universal? Pois ou o seria de todos, ou de nenhum, mas, de todos, não é possível; por outro lado, se fosse essência de um só, também os demais seriam este um só: pois aqueles entes cuja essência é uma e cujo quê-era-ser é um são eles mesmos um só”⁴⁶⁶.

Costuma-se ver neste passo argumento dirigido contra a separação da idéia face aos indivíduos sensíveis, em favor da consistência ontológica dos mesmos: cada um destes, pois, teria uma

⁴⁶³ Cf. H. Cherniss: “This analysis into generic matter and formalizing differentia is for Aristotle the only possible explanation of the unity of definition and essence; but it is at the same time a refutation of the theory of ideas, for the idea as a ‘complex concept’ analyzed into elements which are themselves subsistent ideas loses its unity” (op. cit., vol. I, pg. 82).

⁴⁶⁴ E aqui assinalamos, mais uma vez, o sentido da aproximação entre κατὰ μετοχήν, κατὰ πάθος e ὡς συμβεβηκός em 1030a13-14. Muitos poderiam pensar, a partir da utilização do μετέχει para descrever a relação entre sujeito e acidente em 1037b18-21, que μετοχή apresentaria em tais contextos uma acepção inteiramente distinta da utilizada para descrever a idéia platônica. Julgamos exatamente o contrário: a utilização do referido verbo em Z-12 revela-nos justamente que a noção de participação, como modo extrínseco pelo qual dois entes se justapõem para formar uma unidade destituída de necessidade interna, pode ser utilizada igualmente para designar tanto os compostos heterogêneos de substância mais acidente, como a idéia platônica, constituída por duas essências separadas e numericamente unas.

⁴⁶⁵ Tal advérbio, pois, como elemento de ligação entre argumentos, está longe de ser unívoco: ora introduz um argumento completamente extrínseco ao anterior, como em 1038b15, ora coordena argumentos interligados e mesmo decorrentes um do outro, ora apenas reformula um mesmo argumento já apresentado.

⁴⁶⁶ 1038b9-15.

essência própria, intransferível a qualquer outro, ao passo que o universal, por definição, seria aquilo que se predica de muitos indivíduos, que ὑπάρχει πλείοσιν⁴⁶⁷. Julgamos bastante insatisfatória tal interpretação. Em primeiro lugar, pois, o problema da separação da idéia face aos indivíduos sensíveis é evocado somente ao final do capítulo 14, 1039b16-17, e apenas para lembrar que, dele, seguir-se-iam os mesmos absurdos que decorrem da interrelação recíproca entre os elementos da idéia. Como este nosso argumento, porém, é puramente extrínseco, notemos que também de um ponto de vista interno aos próprios conceitos envolvidos no texto afigura-se bastante estranha a noção de uma essência própria a cada indivíduo: tratar-se-ia, sem dúvida alguma, da realidade efetiva do indivíduo enquanto unidade numérica, intransferível a qualquer outro ente. No entanto, essa mesma essência assim designada aparece associada, neste mesmo passo (em 1038b14) ao quê-era-ser, e, a manter-se

⁴⁶⁷ Cf. H. Cherniss, op. cit., vol. I, pg. 319, nota 220; L. Robin, op. cit., pg. 36, notas 34-35-36; e E. Berti, “Le problème de la substantialité de l’être et de l’un...”, pg. 96. Percebe-se facilmente, pois, por que razão estes e vários outros intérpretes entendem a referida contraposição entre οὐσία e καθόλου como uma afirmação da consistência ontológica do indivíduo sensível contra a separação supra-sensível da idéia: por um lado, devido à designação πρώτη οὐσία, que alguns manuscritos apresentam, ao invés de πρώτον...οὐσία, em 1038b9-10 (cf. L. Robin, op. cit., id., nota 34); por outro lado, devido ao argumento contido em 1038b15-16, no qual aparece, de maneira nuançada, a própria definição de *substantia prima* dada nas *Categorias* - “não ser dito de um sujeito” -, em contraposição à predicabilidade que caracterizaria o universal (cf. L. Robin, op. cit., id., nota 36). - Julgamos tais razões, no entanto, pouco convincentes. Por um lado, a leitura πρώτη οὐσία não é consenso dos manuscritos, e Ross tem certa razão ao preferir-lhe a leitura πρώτον, certamente porque, assim, ele evita uma presumidamente inusitada associação entre “substância primeira” e “quê-era-ser” (em 1038b14-15). No entanto, mesmo lendo-se πρώτη οὐσία, o que nos garante que tal fórmula aí designe a *substantia prima*, o indivíduo numericamente uno? Concede-se demasiado crédito e importância ao tratado das *Categorias*, com suas distinções filosoficamente tacanhas (como mostrou S. Mansion, “La première doctrine de la substance...”, pg. 366-8 [300-2], e “Le jugement d’existence...”, pg. 232-3, nota 61, e pg. 351-4, nota 94 da 2ª edição), e esquece-se que a expressão πρώτη οὐσία aparece três vezes no livro Z para assinalar estritamente a forma, que coincide inteiramente com o quê-era-ser, isto é, com a determinação inteligível pela qual se define a essência (cf. 1032b1-2, 1037a5, 1037b1-3). Certamente, a proximidade do argumento 1038b15-16 exerceu decisiva influência para a referida leitura a que estamos nos opondo: pois nele, apresenta-se a essência sob a mesma característica pela qual fora assinalada nas *Categorias* a *substantia prima*, a saber, a impredicabilidade. Observe-se, no entanto, que a distinção conceitual aí estabelecida carece de profundidade, e, a ser tomada a sério, constranger-nos-ia a apontar má fé em Aristóteles (o que Robin freqüentemente faz...), o qual sabia plenamente que a essência, caracterizada, ao longo dos capítulos anteriores, como forma pela qual se define o ente, se predica de seus exemplares individuais e é, por isso mesmo, universal, no sentido distinguido nos *Analíticos Posteriores*, I, 4, 73b26-33. Cremos, pois, que teríamos muito a ganhar, no interesse da objetividade de nossa leitura, se entendêssemos 1038b15-16 como um argumento estritamente dialético, isto é, que parte de certa opinião aceita pelo adversário, mas que não exprime, necessariamente, a doutrina profunda na qual se empenha o refutador.

tal interpretação, ver-nos-íamos obrigados a admitir um quê-era-ser próprio a cada indivíduo⁴⁶⁸. Ora, o quê-era-ser se diz de muitos modos, certamente⁴⁶⁹, mas em nenhum deles se reporta ao indivíduo enquanto tal: muito pelo contrário, caracterizando-se notadamente pela *definibilidade*⁴⁷⁰, o quê-era-ser exclui inteiramente de sua esfera justamente os indivíduos, os quais, mediante a matéria que lhes confere unidade numérica, mostram-se desprovidos da estabilidade e da necessidade exigidas pelo discurso científico. Portanto, “estas coisas cuja essência é uma e cujo quê-era-ser é um”⁴⁷¹ não podem designar os indivíduos. E tampouco cabe ponderar, em favor da mencionada interpretação, que os indivíduos, na medida em que caem sob uma mesma espécie, possuem um único e mesmo quê-era-ser, pois não era esse o sentido atribuído à essência pelos que sustentam a interpretação a que estamos nos opondo. Aliás, resultaria de tal ponderação divertida conseqüência, pois, admitindo-se um mesmo e único quê-era-ser para os indivíduos de mesma espécie, admitir-se-ia que ele *ὑπάρχει πλείοσιν* e, por isso mesmo, que ele preenche a definição de *καθόλου* e *κοινόν* dada em 1038b11-12. Mas, se o quê-era-ser e a essência são termos equivalentes, como parece indicar a premissa aduzida na linha 14-17, então a própria essência afigurar-se-ia como *καθόλου*, de modo que os que sustentam que este passo concerne ao problema da existência separada dos universais face aos entes sensíveis e se interessa por afirmar a essencialidade dos indivíduos, ver-se-iam constrangidos a admitir não só o contrário do que supunham, como também o contrário daquilo que Aristóteles se esforça por

⁴⁶⁸ O que, para Aubenque, como vimos, não configuraria nenhum absurdo (cf. “*Le problème...*”, pg. 462-472). Também D. Ross sugere a idéia de uma essência individual envolvendo, além da forma específica, as determinações da matéria de cada indivíduo (cf. “*Aristóteles*”, pg. 170). Não vemos, no entanto, nenhuma razão que nos obrigue a tanto.

⁴⁶⁹ Cf. 1031a9-10.

⁴⁷⁰ Cf. Z-4, 1030a3-17.

⁴⁷¹ 1038b14-15.

estabelecer: a incompatível diversidade entre a essência e o universal.

Sustentamos, pelo contrário, que a essência envolvida neste argumento, longe de referir-se à efetiva unidade numérica pela qual se caracteriza o indivíduo, designa antes a completude da determinação formal pela qual se constitui cada espécie: assim entendida, ela afigura-se como *própria a cada espécie* e contrapõe-se, justamente, à incompletude do gênero, o qual, precisamente em virtude de sua indeterminação, é *comum* a várias essências especificamente distintas. Καθόλου, portanto, denomina, no contexto da presente argumentação, somente aquilo que ocorre a várias espécies, a saber, as determinações genéricas que subjazem às diferenciações pelas quais cada espécie se constitui⁴⁷². Nessa estrita acepção de κοινόν, circunscrita, pois, ao gênero, o καθόλου mostra-se assim incompatível com a noção de essência justamente porque, como elemento interno a várias espécies distintas, não pode possuir a completa determinidade atual que as caracteriza.

Nesse sentido, o argumento aristotélico reduz ao absurdo a suposição de seus adversários. Suponha-se, assim, que esse universal comum apresente-se como essência efetiva, como determinação em si mesma completa e suficiente à definibilidade daquilo a que pertence: neste caso, pois, na medida em que ele ocorre a várias espécies distintas, se ele for concebido como essência de uma espécie, todas as espécies reduzir-se-ão a tal espécie, visto que todas são por si mesmas o gênero a partir do

⁴⁷² É claro que essa acepção de καθόλου contraria frontalmente a definição aduzida para o mesmo em *An. Post.*, I, 4, 73b26-33, no qual ele designa, justamente, a própria espécie ou as propriedades estritamente específicas, únicos predicados que, distribuindo-se por toda a extensão do sujeito (κατὰ παντός) e, ao mesmo tempo, afirmando-lhe uma determinação interna à sua essência (καθ' αὐτό), mostram-se também comensuráveis ao sujeito e com ele recíprocos. No entanto, ao invés de supor antecipadamente a estrita univocidade do termo, independentemente dos contextos em que aparece, preferimos seguir, mais uma vez, os conselhos de J. Brunschwig: "reconnaitre aux mots le sens, tout le sens et rien que le sens, que la fonction qu'ils remplissent dans les énoncés contraint de leur reconnaître" (*La forme, prédicat de la matière?*, pg. 158). Ora, o sentido estrito de κοινόν é o único pelo qual podemos entender a presente contraposição do καθόλου à οὐσία sem nos constringer a imputar a Aristóteles grave inconsistência e mesmo má fé na apresentação de sua crítica: sabemos que, em outra acepções, ele mesmo reconhece que a οὐσία, o εἶδος e ο τί ἦν εἶναι são καθόλου, e não é por ser καθόλου nesse mesmo sentido por ele reconhecido que a idéia platônica afigura-se-lhe inaceitável: é, antes e sobretudo, por ser um κοινόν, que não oferece a determinação completa de nenhum ente e que, a ser entendido como separado, destrói a unidade interna do próprio εἶδος.

qual se diferenciam. Seja o exemplo do animal: todo cavalo, pois, é animal; mas, se o gênero fosse entendido como essência em si mesma entelequicamente completa, *tal proposição seria reciprocável*, de modo que o gênero poderia tornar-se termo intermediário do seguinte paralogismo:

Animal é cavalo;

Homem é animal;

Logo, homem é cavalo.

De modo que, se o gênero “for essência de um só que seja” dentre aqueles aos quais pertence, “todos os demais aos quais ele pertence seriam esse primeiro”⁴⁷³.

Reencontra-se aqui, portanto, nessa contraposição irreduzível entre a essência e o universal, o mesmo argumento por nós apontado como central nesta discussão contra os platônicos, a saber, a impossibilidade de se constituir a essência a partir de essências entelequicamente unas nela inerentes⁴⁷⁴. Toda determinação comum, pois, na exata medida em que ocorre a várias espécies essencialmente distintas, não pode constituir-se como determinação completa em si mesma, pois, neste caso, teríamos na espécie uma essência constituída a partir de essências entelequicamente unas. E, com isso, a espécie perderia não apenas sua unidade interna como também sua própria determinação, pois tornar-se-ia, mediante sua identidade com o gênero, idêntica a outras espécies⁴⁷⁵. Por tal razão,

⁴⁷³ 1038b13-14. Essa *reductio ad absurdum* é semelhante à efetuada contra os adversários do princípio da não-contradição, como dissemos, e funda-se na indistinção dos múltiplos valores assumidos pelo “é” nas proposições: no livro Γ, no entanto, tal indistinção se dava entre o “é” como quantidade e o “é” como acidente, ao passo que aqui, por sua vez, a mesma envolve o “é” como quantidade específica completa e o “é” como elemento comum à várias quantidades completas. Cf. nota 456, na pg. 194.

⁴⁷⁴ 1039a3-8.

⁴⁷⁵ E o mesmo ocorreria com o indivíduo: sendo ele mesmo uma essência, ele encerraria em si diversas outras essências entelequicamente unas, tantas quantas encerravam-se já na espécie; cf. “ἐν τῷ Σωκράτει ἐνυπάρχει οὐσίᾳ οὐσίᾳ” (1038b29).

Aristóteles afirma : “de maneira geral, se é essência o homem e quantos entes assim se dizem, ocorre que nenhum dos elementos do enunciado é essência de nada, nem existe à parte dos mesmos [que assim se dizem] nem em outro, por exemplo, não há nenhum animal além dos certos animais, nem nenhum outro além dos presentes no enunciado”⁴⁷⁶. Ou seja, se a essência configura-se como espécie, tal como *homem* - e não, como geralmente se interpreta, “se a idéia *Homem* fosse uma essência separada”-, nenhum dos elementos de que se constitui o enunciado da espécie, e que pertencem, cada um deles, a várias espécies distintas, será essência, isto é, determinação formal completa e plenamente atualizada, nem se dará à parte dessas mesmas espécies⁴⁷⁷, tal como o *animal*, determinação comum a várias espécies, não existe por si mesmo, como determinação enteléquica completa, à parte das espécies nas quais se diferencia⁴⁷⁸.

E, assim sendo, “é manifesto que nenhum dos que se predicam em comum significa um isto, mas sim tal”⁴⁷⁹. À luz, pois, da determinação do conceito de essência como diferença última, em Z-12, e do papel decisivo exercido, na presente discussão, pelo argumento que assevera a impossibilidade de se constituir a essência a partir de essências enteléquicamente unas nela inerentes, a clássica oposição entre τόδε τι e τοιόνδε assume uma significação bem clara. Vimos que a noção de τόδε τι, funcionando como intermediário para a completa caracterização da essência como quê-era-ser, em 1030a3-8, designara a determinação formal em sua completude e nudez, sem o acréscimo extrínseco

⁴⁷⁶ 1038b30-34.

⁴⁷⁷ Cf. a mesma idéia em 1038a5.

⁴⁷⁸ Não vemos nenhuma razão que nos obrigue a tomar τὰ τινά em 1038b33 como designando os indivíduos sensíveis. Dá-se aqui com tal pronome o mesmo que ocorre com o τόδε τι, que ora designa o indivíduo, ora tão somente a determinação específica completa.

⁴⁷⁹ 1039a1-2.

de acidentes. Como razão pela qual apontara-se a insuficiência da noção de sujeito para a caracterização completa do conceito de essência, τὸδε τι assumira essa mesma acepção⁴⁸⁰. E, justamente no capítulo destinado a caracterizar a essência como diferença última, unidade perfeita na qual a essência atinge a plena atualização de suas determinações, esse mesmo termo aparecera em um argumento interessado em justificar a exigência de que a definição da essência apresentasse uma completa unidade entre seus elementos⁴⁸¹. Como vimos, τὸδε τι denomina, em todos esses contextos, a determinação essencial absoluta, pronta para ser definida, e, mais precisamente, a determinação específica, na qual a atualização das determinações da essência atinge sua completude e afigura-se imediatamente como definição da coisa⁴⁸². Ora, em vista de todas essas considerações, o raciocínio aristotélico mostra-se-nos extremamente coerente ao asseverar que nenhuma das determinações que se predicam em comum de várias espécies significa um τὸδε τι, mas apenas um τοιόνδε. De fato, pois, essas determinações comuns, ainda suscetíveis de diferenciação ulterior, não atingem a essência em sua completude específica, e, por isso mesmo, designam tão apenas uma qualidade desprovida de realidade efetiva à parte das espécies nas quais se encontram contidas.

Cumpra observar, no entanto, que a oposição entre τὸδε τι e ποιόν, no argumento apresentado em 1038b23-29, assume um sentido levemente nuançado. Cremos que o τὸδε τι, em si mesmo, designa justamente a determinação formal completa, isto é, uma essência na qual a atualização das diferenças atingiu o seu ponto máximo. De acordo com a diversidade de contexto, porém, ele

⁴⁸⁰ Cf. 1029a28. Cf. também nossas páginas 29 (nota 63), 47-53, 73-75.

⁴⁸¹ 1037b24-27. Cf. pg. 55-56, 169.

⁴⁸² Cf. 1030a3-17, 1038a19-20, 25-26. Cf. as nossas páginas citadas na nota 480, acima.

pode ainda assumir os dois sentidos fundamentais de οὐσία⁴⁸³: ou o indivíduo numericamente uno, cuja determinação peculiar não mais entende-se como diferenciação, mas como indeterminidade contingente; ou o puro εἶδος em si mesmo. Em 1038b23-29, pois, o interesse consiste em apontar a ineficácia das idéias platônicas na geração das essências individuais, retomando argumento já desenvolvido com maior detalhe na análise do devir, precisamente em 1033b19-24. O *generatum*, como sabemos, consiste em *um isto*⁴⁸⁴. Precisamente enquanto tal, porém, ele pressupõe, como princípio de onde parte o movimento rumo ao ser, um outro τόδε τι, uma outra determinação formal completa, e isto em dois sentidos: o καθ' ὃ γίγνεται não consiste senão na própria natureza específica em sua completa determinação formal⁴⁸⁵, e οὐφ' οὗ γίγνεται, o *efficiens* propriamente dito, é, ainda, a mesma natureza específica, presente, porém, em outro indivíduo⁴⁸⁶, que põe a forma na matéria⁴⁸⁷. É necessário, portanto, como demonstra a análise do devir, que um τόδε τι numericamente uno venha a ser gerado por um outro τόδε τι numericamente uno, o qual colocará a natureza específica - ο τόδε τι, em outra acepção - em uma matéria determinada. No argumento polêmico de Z-13 a que presentemente nos referimos, pois, essas análises estão naturalmente implicadas: Aristóteles limita-se a mostrar, sucintamente, que, no caso das idéias platônicas serem supostas como princípios de geração para os indivíduos, estes jamais viriam a completar-se em suas respectivas determinações, na medida em que, em tal caso, ao invés de encontrarem, como causa

⁴⁸³ Como assinalou acertadamente H. Bonitz, *INDEX*, pg. 495, já por nós citado na nota 63, à pg. 29.

⁴⁸⁴ Cf. 1033a31-32, b21.

⁴⁸⁵ Cf. 1032a22-23.

⁴⁸⁶ Cf. 1032a24-25, principalmente “αὐτῆ γὰρ ἐν ἄλλῳ”.

⁴⁸⁷ Cf. 1034a4-5.

formal (καθ' ὅ) e princípio eficiente (ὕφ' οὗ) de onde viriam a ser, uma determinação específica completa, um τὸδε τι, encontrariam várias determinações comuns incompletas, vários τοιόνδε, o que afigura-se impossível, pois tais determinações comuns pressupõem, como substrato efetivo, a essência específica completa, à parte da qual jamais poderiam subsistir em si mesmas.⁴⁸⁸

Mediante todas essas considerações, pois, cremos ter mostrado, com alguma plausibilidade, que, na polêmica contra as teorias platônicas desenvolvida ao longo destes capítulos que nos ocupam, o interesse central de Aristóteles, longe de envolver a relação problemática da idéia com os entes sensíveis, longe de procurar garantir a consistência ontológica dos mesmos, negada pelos seus adversários, situa-se precisamente na interrelação recíproca entre os elementos da própria idéia. Nessa perspectiva, pois, tendo por argumento principal a impossibilidade de constituir a essência a partir de outras essências atualmente determinadas, Aristóteles insiste em que a idéia platônica, constituída por outras idéias a serem igualmente assumidas como essências separadas em si mesmas, jamais conseguiria reconduzir-se a uma efetiva unidade, mas, pelo contrário, afigurar-se-ia como mera justaposição extrínseca entre elementos heterogêneos, cuja relação recíproca, além do mais, enveredar-se-ia por insolúveis contradições, na medida em que, ao predicar-se o gênero da espécie, sem, no entanto, supor-se o grau de atualização das mesmas determinações essenciais como único aspecto pelo qual ambos se distinguiriam entre si, obter-se-ia uma proposição reciprocável pela qual se intermediaria a absurda identificação recíproca entre espécies essencialmente distintas. Essa problemática, pois, domina os capítulos 13-14, afigurando-se como exceções apenas alguns pequenos

⁴⁸⁸ Cf. 1038a5-6. Pode-se obter daqui, além do mais, outro argumento contra os que insistem em atribuir ao τὸδε τι tão apenas o sentido de indivíduo numericamente uno: se os platônicos conceberam a idéia como indivíduo (cf. 1040a8-9, e, principalmente, 1039a30-32, trecho no qual τὸδε τι e κεχωρισμένον parecem referir-se, de fato, à unidade numérica e à separação individual da idéia), e se Aristóteles entende o τὸδε τι como indivíduo, por que razão, pois, neste passo, designa as idéias pelo termo ποιόν (cf. τοιόνδε em 1039a2), justamente em contraposição ao τὸδε τι?

trechos que apresentam argumentos críticos derivados de uma outra perspectiva⁴⁸⁹.

O capítulo Z-15, entretanto, critica a noção platônica de idéia a partir de uma perspectiva inteiramente diversa: “e, de fato, sequer é possível definir qualquer idéia. Pois a idéia se conta dentre os entes individuais, segundo dizem, e é separada”⁴⁹⁰, mas “das essências sensíveis individuais não há nem definição, nem demonstração, pois possuem matéria, cuja natureza é tal que pode tanto ser como não ser”⁴⁹¹. Trata-se do conhecido texto no qual o Estagirita assevera que a unidade numérica peculiar ao indivíduo, constituída pela matéria que é virtualidade de ser de outro modo, subtrai-lhe inteiramente a cognoscibilidade científica, que exige estabilidade e necessidade absoluta em seu objeto. Ora, a idéia platônica, certamente, não é sensível, mas é, segundo seus próprios partidários, individual e numericamente separada, característica que basta a Aristóteles para denegar-lhe qualquer definibilidade. E, embora isto já seja suficiente à crítica, o texto prossegue mostrando a impossibilidade de se definir um ente individual através de nomes e determinações comuns a vários entes⁴⁹².

O capítulo Z-16, enfim, apresenta-se em três seções: na primeira, pois, denega-se o título de

⁴⁸⁹ É o caso de 1038b15-16, do *terceiro homem* invocado em 1039a2-3 e, talvez, de 1038b23-29. Quanto à aporia levantada ao final do capítulo 13, em 1039a14-23, é evidente que a mesma apresenta-se como meramente subjetiva, no sentido proposto por Owens (“*The Doctrine of Being...*”, pg. 77, 215): quem tiver compreendido a caracterização de essência em Z-12, pois, poderá facilmente resolvê-la, na medida em que ela se apóia tão apenas na equívocidade da palavra *ἄσύνθετον*: a essência, de fato, não se compõe de elementos heterogêneos justapostos extrinsecamente entre si, mas se compõe de elementos potenciais essencialmente idênticos, distintos tão apenas sob o aspecto da maior ou menor realização das diferenciações, e é justamente a natureza peculiar dessa composição que lhe confere plena unidade e definibilidade. Diríamos até que, com a introdução de semelhante aporia, Aristóteles tem em vista, mais uma vez, ressaltar o contraste entre a composição peculiar à essência e a composição imperfeita do mero agregado, do composto acidental e, também, da idéia platônica.

⁴⁹⁰ 1040a7-8.

⁴⁹¹ 1039b28-30.

⁴⁹² Cf. 1040a9-b4. Não convém determo-nos em análise detalhada desse problema particular, que pouco interessa ao nosso assunto principal.

essência a certos entes que, embora reputados como tal, manifestam-se como meras partes integrais da mesma, algumas, talvez, munidas da capacidade de se auto-regenerar completamente até a determinação do todo, mas, na verdade, desprovidas da unidade e completa determinação interna que caracterizam a própria essência: todas são, em última instância, meros agregados ($\sigma\omega\rho\acute{o}\varsigma$)⁴⁹³. Na segunda parte, menciona-se rapidamente a impossibilidade de constituir o uno e o ente como essências, tese cuja evidência é completa após a radical contraposição entre $\kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\nu$ e $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ no capítulo 13. Enfim, os platônicos são novamente criticados por não terem percebido a heterogeneidade entre os sensíveis corruptíveis e as idéias incorruptíveis, designando estas pelo mesmo nome utilizado para os correspondentes sensíveis, apenas acompanhado do pronome reflexivo $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$. E, após essas esparsas observações, Aristóteles resume a conclusão dessa polêmica: “é evidente, portanto, que nenhum dos ditos universalmente é essência, e que nenhuma essência é a partir de essências”⁴⁹⁴. E nossa interpretação encontra-se assim reforçada: resumindo os resultados de sua crítica à idéia platônica, o Estagirita confere especial relevo à impossibilidade de se constituir a essência a partir de outras essências, subentende-se, entelequicamente unas nela inerentes⁴⁹⁵.

⁴⁹³ Cf. 1040b9.

⁴⁹⁴ 1041a3-5.

⁴⁹⁵ Cf. 1039a3-14, 24-26. Cf. nossa página 192.

Capítulo 11:

A caracterização da essência como causa (capítulo Z-17)

No capítulo que conclui a longa investigação sobre a essência, enfim, Aristóteles busca caracterizá-la sob uma nova perspectiva: como causa. É de se notar, porém, que, ao assumir um novo ponto de vista, o texto de maneira alguma visa introduzir uma nova caracterização do conceito de essência, mas, muito pelo contrário, tem por interesse principal e, por assim dizer, único, fazer ressaltar, a partir de um aspecto inteiramente novo, a mesma caracterização desenvolvida nos capítulos anteriores. Segundo, pois, a perspectiva etiológica aqui introduzida, a essência mostrar-se-á novamente como unidade perfeita na qual a ligação entre seus elementos apresenta-se como intrinsecamente determinada e imanentemente inteligível⁴⁹⁶.

⁴⁹⁶ Nesse sentido, pois, não podemos concordar com a interpretação dada por Ross ao percurso desenvolvido ao longo do livro Z: "he has discussed essence from many points of view, but without reaching any very definite conclusion as to whether it is substance (chaps. 4-12). [...] He now makes a fresh start and essays to show that essence is substance, using as his guide the principle that substance must be causal..." ("Arist. Met.", vol. II, pg. 222). Ora, em primeiro lugar, o οἶον, na expressão ἄλλην οἶον ἀρχὴν ποιησάμενοι (1041a6), funciona nitidamente como um atenuante: tomar-se-á um como que novo princípio de investigação, que permitirá afirmar novamente (πάλιν, l. 5) a determinação já conquistada. Em segundo lugar, o conteúdo de Z-17 pressupõe, retona e confirma, por assim dizer, a caracterização da essência como unidade formal completa cujos elementos ligam-se necessariamente e imanentemente entre si sem exigir a ação de um terceiro. Enfim, note-se que, ao longo dos capítulos anteriores, Aristóteles atingiu, de fato, conclusões definitivas concernentes ao problema de saber se o quê-era-ser ("essence") é essência ("substance"). A equivalência explícita entre ambos os termos (a) é afirmada ou nitidamente pressuposta em vários passos (cf. 1032b1-2, 14; 1035b14-15; 1037a23-26, 33-b3; 1038b14-15), (b) decorre naturalmente do conjunto do capítulo Z-4, no qual o quê-era-ser, embora não se encontre atribuído exclusivamente à essência, é assinalado primeira e absolutamente apenas à mesma (cf. 1030a29-30, b4-7), e, além disso (c), infere-se facilmente a partir da inequívoca assimilação da essência ao εἶδος, por um lado (cf. 1029a29-30 sqq.; 1032b1-2; 1033b17; 1035a19-21; 1035b15-16; 1037a29 e, principalmente, 1038a26), e a íntima correlação entre εἶδος e quê-era-ser, por outro lado (cf. 1030a11-13; 1032b1-2; 1033b5-7; 1035b16, 32). É claro que várias das aproximações terminológicas aqui referidas são problemáticas e situam-se em passos nos quais a determinação do conceito de essência ainda se deixa perturbar por várias indistinções e inconsistências, como acontece nos textos dos capítulos Z, 10 e 11. Não obstante, como dissemos, a evidência da οὐσία como acepção primeira do quê-era-ser ressalta inequivocamente de Z-4 e, definitivamente, a determinação do conceito da mesma como diferença última, em Z-12, assegura-nos plena identidade, no horizonte do livro Z, entre as noções de οὐσία, εἶδος e τὸ τί ἦν εἶναι, distintas apenas segundo aspectos de menor importância. Por outro lado, não aceitamos as razões pelas quais J. Brunschwig estima que o novo ponto de partida assumido por este capítulo configura-se como uma retomada da questão extensiva lançada em Z, 1-2. Ora a resposta "a

Após enunciar o propósito do capítulo, Aristóteles introduz a idéia central que governará o desenvolvimento da primeira metade do mesmo: “o por quê é sempre investigado da seguinte maneira, por quê uma coisa se predica de outra”⁴⁹⁷. A pesquisa de uma causa, pois, é concebida como procura por um terceiro termo que fundamente a unidade entre dois termos distintos⁴⁹⁸. Por essa razão, pois, toda pergunta “por quê?” pressupõe como já conhecida a existência de uma ligação entre dois elementos⁴⁹⁹; a questão se dirige à natureza do termo que garante tal unidade, cuja evidência de fato, portanto, impõe-se como dado imprescindível sem o qual a questão tornar-se-ia desprovida de sentido⁵⁰⁰. Assim sendo, afigura-se como igualmente despropositada questão na qual sequer se discriminem dois elementos cuja unidade impor-se-ia como problemática: “portanto, o por que o mesmo é ele mesmo, corresponde a nada investigar”⁵⁰¹.

No entanto, devemos indagar por que motivo tais considerações apresentam-se justamente num capítulo cujo interesse, explicitamente anunciado, consiste em caracterizar a essência como causa. Ora, se lembrarmos que a essência fôra caracterizada como unidade formal perfeita cujos

essência é causa” de maneira alguma apresenta-se como *ponto de chegada* suficientemente claro, como parece presumir Brunschwig (“*Dialectique et ontologie*”, pg. 194 [222]): muito pelo contrário, ela é uma resposta ainda imprecisa e, enquanto tal, será assumida como *novo ponto de partida* para uma determinação mais completa da compreensão do conceito de essência, o qual, nessa perspectiva, afigurar-se-á *não como causa extrínseca* pela qual elementos heterogêneos entre si se justapõem de maneira a constituir um agregado (e este, pois, apresenta-se como o sentido mais imediato e banal de causa, pois toda causa é concebida como *terceiro* que garante a ligação de algo a algo, cf. 1041a10-15), mas sim como *causa formal imanente* pela qual a matéria atualiza as determinações potenciais que a dispunham para a perfeição ulterior da diferença.

⁴⁹⁷ 1041a10-11.

⁴⁹⁸ Cf. *Analíticos Posteriores*, II, 2, 90a5-7.

⁴⁹⁹ Cf. 1041a15, b4-5. Cf. também *Analíticas Posteriores*, II, 2, 89b38-90a1, 90a8-9.

⁵⁰⁰ Cf. 1041a23-24.

⁵⁰¹ 1041a14-15.

elementos, longe de justaporem-se extrinsecamente um ao outro em virtude de um fator externo, revelam-se necessária e imanentemente ligados, na medida em que se apresentam como diferentes atualizações de uma mesma determinação essencial, podemos vislumbrar que o interesse de Aristóteles, neste capítulo final do livro Z, consiste justamente em retomar e, por assim dizer, aperfeiçoar, através da análise da causalidade por ela exercida dentre seus elementos, essa mesma caracterização da essência. De fato, pois, contraposta à mera justaposição heterogênea e contingente pela qual se constituem não só os compostos de substância mais acidente⁵⁰², como também os artefatos técnicos⁵⁰³ e a própria idéia platônica⁵⁰⁴, a unidade própria à essência apresenta uma maneira peculiar de garantir a consistência entre seus elementos. No composto accidental, pois, os dois termos cuja ligação requer uma causa encontram-se demarcados por irreduzível heterogeneidade essencial, e o fator que os une só pode consistir em um terceiro termo, extrinsecamente sobreveniente ao todo. Semelhante situação ocorre com os artefatos técnicos: produzidos por uma mera justaposição entre componentes essencialmente distintos, afiguram-se incapazes de manter por si mesmos sua autoconsistência interna e, por conseguinte, incapazes de se reproduzir. No que respeita à essência, entretanto, a situação apresenta-se bastante diversa: no âmbito do devir, pois, a mesma natureza específica, presente em outro indivíduo, preside o processo de geração e reproduz-se em um novo indivíduo, sem que seja necessária a intervenção de um terceiro *fator* externo, essencialmente distinto, pertencente a uma outra espécie⁵⁰⁵. Manifestando-se, pois, na ordem do devir, como natureza

⁵⁰² Cf. 1030a3-6, 10-14; 1037b13-19.

⁵⁰³ Cf. 1036b28.

⁵⁰⁴ Cf. 1039a3-8, 24-26.

⁵⁰⁵ Cf. 1032a22-25; 1033b30-33.

específica capaz de garantir sua reposição contínua e, ao mesmo tempo, de resguardar-se contra a corruptibilidade, a essência deve apresentar, na ordem interna de suas determinações constitutivas, algo que justifique esse comportamento. E, como explicação dessa capacidade de garantir sua unidade pela reposição permanente de novas unidades individuais sucessivas, encontramos novamente a característica principal da essência: enquanto diferença última, pois, ela configura-se como unidade imanentemente determinada, cujos elementos se distinguem entre si tão apenas pelo aspecto da maior ou menor atualização das mesmas determinações. E, precisamente enquanto tal, ela apresentará, a garantir a ligação recíproca entre seus componentes, uma causalidade analítica, distinta da causalidade sintética pela qual se constitui, em virtude de um terceiro, a unidade heterogênea dos compostos acidentais e dos artefatos técnicos⁵⁰⁶.

Nessa perspectiva, pois, Aristóteles tem em vista caracterizar a essência não como causa pela qual outros dois termos quaisquer encontram-se unidos, ou como causa de certas determinações acidentais que afetariam o indivíduo sensível submetido ao devir⁵⁰⁷, mas sim como causa pela qual se estabelece a unidade imanente e necessária entre seus próprios elementos. Trata-se, pois, de uma maneira nuançada, do mesmo problema ao qual se dedicara o capítulo Z-12, o da unidade do *definiendum*⁵⁰⁸. De certo modo, entretanto, na medida em que essa unidade constitui a própria essência, perguntar pela sua causa redundava em perguntar por que a essência é ela mesma: questão aparentemente desprovida de sentido⁵⁰⁹. A argumentação aristotélica depara, assim, com o seguinte

⁵⁰⁶ Cf. L. Robin, “*Sur la conception aristotélicienne de causalité*”, §2-3-4, pg. 423-7, e “*Aristote*”, pg. 154-5.

⁵⁰⁷ Como pretende Aubenque, cf. “*Le problème...*”, pg.479-481.

⁵⁰⁸ Cf. pg. 162-163.

⁵⁰⁹ Cf. 1041a14-15.

desafio: estabelecer em que condições é válida e pertinente uma questão do tipo “por que A é A?”. Para tal problema, pois, converge o interesse da primeira parte do capítulo, como se comprova na seguinte frase: “pois o investigar por que o homem culto é homem culto, ou consiste em investigar conforme o que foi dito, a saber, por que homem é culto, ou outra coisa. Pois o investigar por que o mesmo é ele mesmo consiste em nada investigar”⁵¹⁰.

O objetivo principal deste texto, pois, consiste em apontar, como única condição sob a qual uma questão do tipo “por que A é A?” adquire sentido, a possibilidade de se discernir elementos constituintes no termo A; como se afirma mais adiante, “é necessário investigar tendo previamente desarticulado”⁵¹¹ o termo em questão, isto é, tendo-o reduzido a seus componentes, de modo a permitir que a questão anterior, aparentemente destituída de sentido, reformule-se pela discriminação precisa dos termos cuja ligação recíproca estabelece a identidade de A consigo mesmo. *Homem culto* (A), por exemplo, configura-se como um ente composto, no qual dois elementos encontram-se envolvidos: *homem* (B) e *culto* (C). Nessa medida, pois, a questão “por que homem culto (A) é homem culto (A)” deve ser retraduzida na questão “por que homem (B) é culto (C)”.

Poderia parecer, à primeira vista, que o interesse de Aristóteles se restringisse apenas aos compostos acidentais cuja estrutura compósita tendesse a passar despercebida devido à denominação única que lhes impomos, tal como se dá, por exemplo, com o “trovão”, o qual, nesse sentido, em vista da investigação da causa pela qual se constitui, deveria ser analisado em “estrondo nas nuvens”⁵¹². No entanto, Aristóteles visa não apenas tais compostos, mas também, e sobretudo, a essência tomada tão

⁵¹⁰ 1041a11-15.

⁵¹¹ 1041b2.

⁵¹² Cf. 1041a24-25; e também *Análíticos Posteriores*, II, 8, 93a22-23.

apenas em si mesma, em sua constituição intrínseca, à parte de qualquer acréscimo accidental. A seqüência do argumento, pois, demonstra precisamente isso: “alguém poderia investigar, porventura, por que o homem é animal tal. E isto, com certeza, é manifesto: ele não investiga por que aquele que é homem é homem : ele investiga, então, algo de algo, por que algo se predica de algo”⁵¹³.

À primeira vista, pois, a questão “por que homem é animal tal?” afigura-se como um novo tipo de questão, “por que A é BC?”. É de se notar, porém, que “animal tal”, como definição de “homem”, é recíproável com seu *definiendum*, de modo que tal questão nos apresenta novamente o tipo “por que A é A?” - seja “por que homem é homem?”, ou “por que animal tal é animal tal?”, pouco importa -, que se torna inteiramente válida tão logo, discriminados B e C como termos componentes de A, reformule-se em “por que B é C?”⁵¹⁴.

É de se notar, porém, que, sob a pergunta “por que animal é tal?”, procura-se justamente a causa pela qual a diferença determina o gênero de modo a constituir a unidade específica - justamente a mesma questão que ocupara o centro dos interesses no capítulo Z-12 ⁵¹⁵. Mais adiante, o argumento assevera que “é evidente, de fato, que investiga-se por que a matéria é algo”⁵¹⁶ e “investiga-se a causa da

⁵¹³ I041a20-23.

⁵¹⁴ Cf. I041a32-b2. Não podemos concordar de maneira alguma com a interpretação dada por P. Aubenque a este passo: “Pourquoi l’homme est-il homme? signifierait alors: Pourquoi cet animal bipède (définition matérielle) est-il un homme (possède-t-il la forme de l’homme)? La réponse serait peut-être alors que la finalité contemplative de l’homme détermine sa bipédité...” (“*La pensée du simple chez Aristote*”, pg. 77). Por que motivos, e sob quais pressupostos, Aubenque introduz “bipede” em seu raciocínio, quando o texto nos apresenta τοιοῦδι? Certamente, porque “animal bípede”, na medida em que a diferença “bípede” não oferece a determinação última pela qual se completa a forma humana, pode ser plausivelmente considerado como “definição material”... No entanto, insistamos no ponto principal que interessa: formulando tal questão como “por que BC é A?”, Aubenque não percebe que o objetivo de Aristóteles, neste passo, reside em mostrar a condição em que uma pergunta aparentemente tautológica pode adquirir sentido, a saber, reformulando-se em “por que B é C, de modo a constituir, por tal união, o termo A, cuja definição é BC?”. Nessa mesma incompreensão, incide também Suzanne Mansion: “pourquoi l’être que j’appelle homme est-il une matière qualifiée de telle sorte?” (“*Le jugement d’existence chez Aristote*”, pg. 196).

⁵¹⁵ Cf. I037b11-12. Cf. nossas páginas 162-163.

⁵¹⁶ I041b5.

matéria (...) pela qual ela é algo”⁵¹⁷. Se insistirmos em atribuir à matéria tão apenas o significado de virtualidade de ser e não ser, pela qual a essência adquire unidade numérica no indivíduo submetido ao devir, não conseguiremos entender o presente argumento de outro modo senão como procura da causa pela qual os indivíduos existem, isto é, pela qual a matéria última vem a ser um indivíduo determinado. No entanto, se lembrarmos-nos das múltiplas acepções em que o texto aristotélico utiliza o termo ὄλη e, mais precisamente, se atentarmos para a utilização desse mesmo termo, na resolução da aporia concernente à unidade entre os termos da definição, em H-6, como designando a determinação potencial que, no interior da essência, subjaz à diferenciação última e nela se reencontra reassumida, veremos que o interesse de Aristóteles, nessa passagem de Z-17, concentra-se precisamente na causa pela qual os elementos da essência constituem uma unidade, isto é, pela qual a determinação genérica, diferenciando-se ulteriormente, coaduna-se com a diferença última, de modo a constituir a espécie. Nesse sentido, portanto, a questão aqui investigada não é senão a mesma que ocupara o interesse aristotélico nos capítulos Z-12 e H-6, a saber, por que os termos da definição, sendo múltiplos, constituem uma unidade, e, por conseguinte, por que os elementos da essência *definienda* reúnem-se numa perfeita unidade imanentemente necessária.

Nessa perspectiva, pois, à luz da caracterização do conceito de essência como diferença última, torna-se fácil responder à questão aqui suscitada: a causa pela qual a matéria é algo determinado não é senão a causa pela qual o gênero determina-se ulteriormente de modo a constituir a diferença específica. Ora, esta causa, no entanto, não deve ser buscada exteriormente, em um terceiro termo, como se a ligação recíproca entre gênero e diferença se afigurasse como uma mera justaposição entre coisas heterogêneas. Muito pelo contrário: a causa aqui procurada é imanente a

⁵¹⁷ 1041b7-8.

essa relação, é, pois, a própria essência de ambos⁵¹⁸, que se diferencia em um e outro termo tão apenas segundo o grau de atualização das mesmas determinações. A diferença específica, pois, não requer um *tertius* extrínseco para unir-se ao gênero, pelo simples fato de que este último já se encontra imanentemente nela contido, não à título de parte integral, é claro, mas sim a título de determinação potencial subjacente à diferenciação última - e é justamente por isso, pois, que, também no próprio âmbito do devir, a forma não requer, para unir-se à matéria, um termo sobreveniente à própria relação imanente entre ambas: pelo contrário, enquanto natureza específica realizada em certo indivíduo, ela engendra um novo indivíduo sem o concurso de um *efficiens* que lhe seja especificamente distinto. Assim, a causa aqui buscada não deve ser entendida como um terceiro pelo qual se compõem entre si dois heterogêneos, mas sim como causa imanente: a matéria⁵¹⁹ é algo determinado, pois, pelo simples fato de afigurar-se imediatamente como determinação formal potencialmente contida na forma; ambas, pois, são, na verdade, uma única e mesma essência⁵²⁰, aqui tomada sob a incompletude de suas determinações, que a dispõe como potência para diferenciação ulterior, ali tomada sob a completa atualização de todas as suas perfeições.

A resposta explicitamente fornecida por Aristóteles, no texto do presente capítulo, não pode ser outra: “é evidente que se investiga por que a matéria é algo; por exemplo, por que estas coisas aqui são casa? Porque nelas se dá o quê-era-ser-casa. E por que isto aqui é homem, ou por que isto aqui é este corpo que comporta isto. De modo que investiga-se a causa da matéria (e isto é a forma), pela qual ela é algo: e isto

⁵¹⁸ Cf. 1045a31-33. Cf. L. Robin, “Aristote”, pg. 90.

⁵¹⁹ Aqui tomada, evidentemente, não como *conceito de matéria*, potencialidade de devir, mas sim como determinação formal à qual sobrevém, em vista de certa correlação, a função de matéria.

⁵²⁰ Cf. 1045b17-19.

é a essência”⁵²¹. E, um pouco antes, lemos: “é manifesto, portanto, que se investiga a causa, e que esta é o quê-era-ser, para falar dialeticamente, o qual, em alguns casos, é o em vista de algo, [...], em outros casos, o que moveu primeiro”⁵²².

Reencontram-se aqui, como causa pela qual configura-se a unidade entre a matéria e a forma do ente sensível, os três termos com os quais se havia designado a caracterização da essência como determinação formal perfeita na qual os elementos encontram-se unidos necessariamente em virtude de suas respectivas naturezas, a saber, a própria οὐσία, o próprio εἶδος e o τί ἦν εἶναι; e a frase 1041a28 confirma, ainda, a determinação dialética deste último, no capítulo Z-4, como algo aplicável, em acepção larga, a todos os entes que se configuram como uma certa unidade, mas, em acepção rigorosa e absoluta, apenas às essências tomadas em si mesmas. A doutrina do livro Z, assim, a despeito do acidentado percurso argumentativo que, nos capítulos 10 e 11, se enreda em difíceis meandros aporéticos, confirma-se em sua unidade.

Por outro lado, não podemos ignorar que certas semelhanças entre este capítulo da *Metafísica* e os textos dos *Analíticos Posteriores* nos quais se examina a viabilidade de uma demonstração lógico-dialética da quiddidade moveu muitos intérpretes a conceber, na presente caracterização da essência como causa, a delimitação da mesma como termo médio do silogismo dialético da quiddidade. E, para o exame acurado dessa problemática, pois, devemos discernir, como questões suficientemente distintas entre si, por um lado, o valor epistemológico de tal silogismo, e, por outro, sua aplicabilidade à essência.

Em primeiro lugar, porém, cumpre apreender em que consiste exatamente um tal silogismo.

⁵²¹ 1041b5-9.

⁵²² 1041a27-30.

Embora fosse penoso, e desnecessário aos nossos objetivos restritos, recapitular toda a articulação argumentativa e conceitual do contexto no qual emerge tal problema, cabe-nos notar, não obstante, que este último surge no seio da discussão a respeito das relações entre definibilidade e demonstrabilidade: tendo estabelecido, em última instância, a radical incompatibilidade entre ambos os procedimentos de que se serve a ciência, Aristóteles empreende uma última tentativa no sentido de verificar se certas quiddidades, não obstante, afiguram-se iam passíveis de demonstração. Por outro lado, não podemos ignorar que o argumento aristotélico envolve, neste passo, a gama completa das distinções estabelecidas entre os diversos objetos passíveis de investigação (τὰ ζητούμενα)⁵²³.

Começamos por este último ponto. Semelhantemente ao argumento do capítulo Z-17, o referido texto dos *Analíticos* concebe toda e qualquer investigação (ζήτησις) como procura por um termo médio: busca-se, pois, ou a existência de um tal termo⁵²⁴, ou sua quiddidade⁵²⁵. O termo médio, por sua vez, pode apresentar-se em duas espécies distintas de correlação: ou ele é causa pela qual certo ente essencialmente completo apresenta uma determinação suplementar, seja ela própria ou accidental, ou causa pela qual certo ente é absolutamente em sua própria essência⁵²⁶.

Assim, pois, a pergunta pela existência do termo médio, no âmbito da primeira correlação, incide sobre a facticidade da composição de certo atributo a certo sujeito essencialmente completo,

⁵²³ Cf. *Analíticos Posteriores*, II, 2, 89b36-90a34.

⁵²⁴ ἄρα ἔστι μέσον, 89b38.

⁵²⁵ Τί τὸ μέσον, 90a1, τί ἔστι τὸ μέσον, 90a6.

⁵²⁶ Cf. 90a10. Traduzimos οὐσία aqui por essência. No entanto, embora não caiba demorarmo-nos demasiadamente neste problema, cumpre observar que uma passagem como esta prova a ausência de uma demarcação rígida entre essência e existência em Aristóteles: οὐσία ali não significa apenas a quiddidade, isto é, a determinação universal da forma específica; pelo contrário, significa também o fato de ser, o fato de existir, e procuramos transmitir essa unidade entre οὐσία como essência e οὐσία como existência mediante a expressão “ser absolutamente em sua essência”.

ao passo que, no âmbito da segunda correlação, recai sobre a composição factual de dois termos (matéria e forma) por cuja união recíproca se efetiva a existência absoluta de um ente essencialmente completo. Tem-se assim, respectivamente, as questões *ὅτι* e *εἰ ἔστιν ἅπλως*⁵²⁷.

Por outro lado, a pergunta pela quiddidade do termo médio significa, naquela primeira correlação, a busca pela causa em virtude da qual certo atributo se compõe com certo sujeito essencialmente completo - questão *διὰ τί* -, ou, na segunda correlação, a busca pela quiddidade da própria coisa cuja existência fora efetivada em virtude da composição efetuada pelo termo médio - questão *τί ἔστι*⁵²⁸.

A conclusão geral a ser retida deste longo passo consiste, ao menos dentro do horizonte restrito que presentemente nos interessa, no caráter necessariamente composto de todo objeto suscetível de investigação: na medida em que esta última, pois, apresenta-se como esforço por completar o conhecimento de algo que já havíamos entrevisto confusa ou incompletamente, todo *investigandum* afigura-se necessariamente constituído por mais de uma parte: do absolutamente simples, pois, não há investigação⁵²⁹. Insistir neste ponto é tão mais necessário porque apenas sob a

⁵²⁷ Cf. 89b37-38. As questões *εἰ ἔστι τι*, 90a3-4 e *εἰ ἔστιν ἐπὶ μέρους*, 89b39, são redutíveis à questão *ὅτι*. Convém frisar, além do mais, que a existência pela qual pergunta a questão “se é” não consiste na existência de *cada indivíduo enquanto tal*, pois, nessa medida, ela escapa à jurisdição e ao domínio da ciência; trata-se, antes, da existência em geral de certa classe de entes, isto é, de sua efetividade ontológica, para além da mera significação do discurso; cf. S. Mansion, “*Le jugement d’existence*”, pg. 261-2.

⁵²⁸ Cf. 90a1.

⁵²⁹ A primeira parte de Z-17 conclui que “é manifesto, portanto, que, no caso dos simples, não há nem pesquisa nem doutrina, mas que é outro o modo de pesquisa de tais entes” (1041b9-11). O sentido dessa passagem é claro: a investigação consiste na procura por um conhecimento completo e exaustivo de algo que já conhecemos de maneira vaga e indeterminada, seja em sua mera facticidade (*εἰ ἔστι*), seja obtendo imediatamente, além disso, algo de sua quiddidade (*τι τοῦ τί ἔστιν*, 93a29, *τι τοῦ πράγματος*, I. 22), e, enquanto tal, comporta sempre uma dissociação entre elementos na coisa investigada, e isto de dois modos: ou uma dissociação heterogênea entre partes integrais, como nos compostos acidentais e, podemos dizê-lo, nos artefatos, ou uma dissociação entre componentes meramente potenciais, como na essência. No caso dos entes absolutamente simples, porém, que se manifestam como pura atualidade desprovida de qualquer composição interna, não havendo dissociação entre elementos, não há, portanto, investigação possível, ou melhor, o modo de investigação

idéia de uma composição constitutiva do objeto investigado pode-se compreender a redutibilidade entre as questões διὰ τί e τί ἐστὶ, afirmada em 90a14-15 e relembra justamente no instante em que se inicia a aproximação ao silogismo dialético da quiddidade⁵³⁰. Aparentemente, pois, a questão “o quê é?” traduz uma pergunta simples, na qual encontram-se envolvidos tão apenas o *definiendum* e a determinação que se lhe atribui essencialmente. O exame atento do contexto, não obstante, revela-nos que, sob tal determinação, oculta-se não apenas uma composição entre partes potenciais, como se dá entre o gênero e a diferença de uma essência absolutamente tomada, mas também uma composição entre partes integrais, ou até mesmo heterogêneas, como ocorre entre a substância *lua* e o acidente *privação de luz*, por cuja união recíproca se constitui o exemplo preponderante de que se vale Aristóteles neste texto, a saber, o eclipse⁵³¹.

A composição heterogênea entre as partes que constituem o *definiendum* do qual se pergunta o τί ἐστὶ apresenta-se também como premissa fundamental à construção de um silogismo dialético da quiddidade. Aristóteles pondera que, no caso em que a causa do *se é* da coisa for dela distinta, e em que, além disso, couber demonstração, haverá um silogismo da primeira figura no qual a composição pela qual se constitui o ser da coisa ver-se-á demonstrada a partir daquela mesma causa⁵³². Este, pois, será um modo de obter demonstração da quiddidade: demonstrar um “o quê é?” a partir de um outro

será distinto daquele que preside a busca do termo médio nos entes constituídos por mais de um elemento. Que outro modo de investigação seria esse, eis tema que não cabe examinar nesta dissertação. Limitemo-nos ao que nos interessa: a referida dissociação de elementos em todo e qualquer objeto passível de investigação não se traduz imediatamente na possibilidade de se demonstrar sua quiddidade; isto será possível tão somente quando a causa da união dos elementos for realmente distinta dos mesmos, o que não ocorre, como veremos a seguir, no caso da essência, constituída por elementos meramente potenciais.

⁵³⁰ Cf. 93a4: “ταὐτὸν τὸ εἰδέναι τί ἐστὶ καὶ τὸ εἰδέναι τὸ αἴτιον τοῦ εἶ ἐστι”.

⁵³¹ Cf. 90a2-18.

⁵³² Cf. 93a3-9.

“o quê é”⁵³³.

Apoiando-se no comentário de Filopon, a tradição interpretativa costuma ver nesse silogismo uma demonstração da definição material da coisa através de sua definição formal⁵³⁴, e essa distinção, por assim dizer, artificiosa de duas quiddidades para o mesmo objeto consistiria numa das razões do epíteto λογικός (= κενός) pelo qual se caracteriza tal silogismo⁵³⁵.

As divergências entre os intérpretes, no entanto, são muitas, e concernem até mesmo a própria enunciação do silogismo; não obstante, convém deixar a outra ocasião o exame minucioso dos múltiplos problemas envolvidos neste assunto, a fim de concentrarmo-nos exclusivamente no que interessa ao nosso horizonte⁵³⁶. Seja tal silogismo, pois, algo como:

<i>A extinção do fogo(b) é estrondo(a);</i>	τῆ ἀποσβέσει πυρός (β) ὑπάρχει τὸ ψόφος (α)
<i>A nuvem(c) padece a extinção do fogo(b)</i>	τῷ νέφει(γ) ὑπάρχει ἡ ἀπόσβεσις πυρός(β)
<i>A nuvem(c) padece o estrondo(a)</i> ⁵³⁷	τῷ νέφει(γ) ὑπάρχει τὸ ψόφος(α)

⁵³³ Cf. 93a9-13.

⁵³⁴ Cf. L. Robin, “*Sur la conception aristotélicienne de causalité*”, §29, pg. 461; S. Mansion, “*Le jugement d’existence chez Aristote*”, pg. 196.

⁵³⁵ Cf. L. Robin, *op. cit.*, §29, pg. 463.

⁵³⁶ É digna de nota, no entanto, a compreensão oferecida por Porchat, o qual, diferentemente da maioria dos exegetas, efetua uma nítida demarcação entre um silogismo dialético-sofístico no qual se presume concluir a definição “material” do sujeito - “A extinção do fogo nas nuvens é ruído nas nuvens”/ “o trovão é extinção do fogo nas nuvens”/ “o trovão é ruído nas nuvens” (“*A noção aristotélica de ciência*”, pg. 226) - e um outro, rigorosamente científico, no qual, demonstrando-se a existência (ὄτι) de um atributo próprio, desvela-se, no encadeamento das proposições, sua mesma essência (τί ἐστι) - “A (trovão=ruído) pertence a B (extinção do fogo)”/ “B (extinção do fogo) pertence a C (nuvens)”/ “A (trovão=ruído) pertence a C (nuvens)”, (*op. cit.*, pg. 230). A definição de trovão, pois, embora não seja de maneira alguma demonstrada por semelhante silogismo, revela-se completa tão logo se acrescente à conclusão do mesmo o termo médio do qual esta última fôra deduzida: “...basta formular os silogismos científicos que provam pertencer tais atributos a seus sujeitos [...], para que, mediante uma simples rearticulação dos termos do silogismo, que lhes confere uma diferente disposição (θέσις) e os retoma numa diferente forma gramatical (πτώσεις), se obtenham as fórmulas que corretamente definem os atributos demonstrados” (*op. cit.*, pg. 230-1).

⁵³⁷ Por um lado, poderia parecer que a fórmula de tal silogismo seria antes C é B, B é A, C é A, como aparece nas linhas 93b10-11. No entanto, uma tal seqüência apresenta uma inversão de posição entre a maior e a menor, o que contraria a afirmação aristotélica de que tal silogismo deva constituir-se segundo a primeira figura, apresentando uma

Qualquer que seja o valor epistemológico a ser atribuído a tal silogismo, convém ao nosso interesse, sobretudo, investigar sua aplicabilidade à essência. Em favor dela, pois, podem ser aduzidos alguns indícios plausíveis: por um lado, ao se estabelecer a equação entre termo médio e causa, esta última fôra apresentada indistintamente como causa da composição heterogênea entre sujeito e atributo e como causa do ser absolutamente essência⁵³⁸. Presume-se, pois, graças à essa indistinção, a possibilidade de se demonstrar, a partir da causa assumida como termo médio do silogismo, não apenas a ligação de certo atributo accidental ao sujeito, mas também a própria essência absoluta deste último. Por outro lado, justamente no passo em que procura mostrar que a busca pela quiddidade completa de algo de que tínhamos conhecimento apenas confuso coincide com a busca pelo termo médio do referido silogismo, Aristóteles apresenta-nos, como exemplos de entes cujo conhecimento incompleto enseja investigação ulterior, não apenas compostos de substância e acidente, mas também o “certo animal”, ζῷον τι⁵³⁹, uma essência tomada absolutamente nela mesma.

Entretanto, não se deve dar importância demasiada a tais indícios. Contra a aplicabilidade do referido silogismo à essência, podemos invocar a ponderação na qual Aristóteles observa que o mesmo exige *distinção real* entre o termo médio e a quiddidade a ser demonstrada⁵⁴⁰. Encontra-se

conclusão afirmativa universal (93a7-9). Na verdade, a referida inversão entre a maior e a menor apresenta-se sob a perspectiva da procura pelo μέσον, que domina o texto desde 93a14. O silogismo, no entanto, deve apresentar a ordem φύσει em que as determinações se concatenam, e não a ordem πρὸς ἡμᾶς. - Por outro lado, poderá parecer licenciosa a tradução que apresentamos. Contudo, como já dissemos (cf. nota 142, na pg. 63), o texto aristotélico emprega usualmente a expressão τοῦτω ὑπάρχει τοῦτο para designar a relação do predicado (τοῦτο) ao sujeito (τοῦτω), e foi tal relação que procuramos manter, mesmo à custa de uma maior licença na tradução do verbo ὑπάρχει.

⁵³⁸ “εἶναι...ἀπλῶς τὴν οὐσίαν”, 90a9-10 sqq. Cf. nota 526, na pg. 217.

⁵³⁹ Cf. 93a24.

⁵⁴⁰ Cf. 93a3-9.

facilmente uma distinção dessa natureza, por exemplo, entre “extinção do fogo” e “estrondo nas nuvens”⁵⁴¹; não obstante, no caso da essência absolutamente tomada, se a forma é de fato causa pela qual a matéria se determina⁵⁴¹, afigura-se impossível distinguir-se, por um lado, tal causa e, por outro, a própria quiddidade de que ela seria causa, na qual encontram-se como elementos justamente a matéria e a forma...

Além do mais, nada nos constrange a compreender, no termo οὐσία apresentado em 90a10, uma menção estrita da categoria da essência. Isto talvez possa causar escândalo aos que não leram com atenção passagens como Z-4, 1030a17 sqq., e *Tópicos*, I, 9 - não obstante, nada impede que οὐσία designe aí o ser absoluto dos próprios compostos acidentais, tomado sem adição de determinações ulteriores, e tanto mais porque tal termo, no referido contexto, longe de denominar estritamente a quiddidade abstrata, designa o fato de existir, de ser absolutamente em sua essência⁵⁴². A “extinção do fogo”, nesse sentido, é causa da οὐσία do trovão, isto é, causa pela qual ele é ou existe, pela qual ele adquire, existindo, sua determinação essencial completa.

Apresentemos, no entanto, apesar desses obstáculos, exemplo do que poderia plausivelmente constituir um silogismo dialético da essência. No capítulo dos *Analíticos* dedicado a tal problema, pois, a pesquisa pelo termo médio do referido silogismo coincide com a busca de um conhecimento completo da quiddidade da coisa: simultaneamente à apreensão de que a coisa existe, obtemos certo conhecimento incompleto de sua essência, por exemplo, quando conhecemos que *homem é certo animal*⁵⁴³. Assim, a determinação pela qual se completa o conhecimento da quiddidade afigura-se, pois,

⁵⁴¹ Cf. Z-17, 1041b7-8.

⁵⁴² Cf. nota 526, na pg. 217.

⁵⁴³ Cf. 93a21-24.

como causa de sua determinação incompleta, que constituiria a apreensão imediata da qual partira a investigação. Ora, o capítulo Z-17 apresenta-nos, como proposição da qual cabe investigar a causa, o enunciado “homem é animal de tal qualidade”⁵⁴⁴. Segundo essas indicações, portanto, tal enunciado afigurar-se-ia como conclusão do silogismo da quiddidade, obtida a partir de outro enunciado no qual definir-se-ia de maneira completa a quiddidade de homem. Teríamos, assim, um silogismo do tipo:

O animal desta qualidade(B) é um animal de tal qualidade (A);

Homem(C) é um animal desta qualidade(B);

Homem(C) é um animal de tal qualidade(A).

Suzanne Mansion se mostra bastante otimista no que concerne à fecundidade epistemológica de um tal silogismo: “qu'il soit possible de montrer syllogistiquement le τί ἐστὶ d'une substance, c'est ce dont on ne doit plus douter après avoir lu ce chapitre de la Métaphysique. Une seule condition est requise pour cela, c'est que l'essence en question ne se livre pas adéquatément à la première appréhension de l'esprit, autrement dit, qu'elle ne soit pas absolument simple”⁵⁴⁵. Neste caso, pois, argumenta S. Mansion, a apreensão inicial da quiddidade do objeto, simultânea à apreensão de sua existência - como se afirmara em 93b21-24 -, configurar-se-ia como “definição material” do mesmo, cuja explicação completa, por sua vez, residiria numa “definição formal”, situada ao termo do processo de investigação. O silogismo da essência, assim, invertendo a ordem *para nós* dessa investigação, demonstraria, por intermédio da “definição formal”, a “definição material” de que inicialmente partíramos. É de se observar, no entanto, que, com isso, não se escapa à premissa fundamental de que a essência, objeto preciso da definição, jamais poderia ser demonstrada: pois tal silogismo permanece restrito aos limites de uma demonstração parcial de certo aspecto da essência, sem demonstrá-la em sua perfeita completude, e

⁵⁴⁴ Cf. 1041a20-21.

⁵⁴⁵ “*Le jugement d'existence chez Aristote*”, pg. 196-7.

somente por licenciosidade terminológica poderia ainda ser caracterizado como um silogismo *da quiddidade*.

Entretanto, talvez poderíamos encontrar alojamento adequado, no conjunto da ciência demonstrativa, para um silogismo desse tipo: entendendo a conclusão não mais como “definição material” - termo bastante vago -, mas como atribuição à essência de certas determinações incompletas que lhe cabem em virtude de sua diferenciação completa, e tomando a menor não mais como “definição formal”, mas como enunciado mais completo que aquele que se quer provar, poder-se-ia obter um silogismo no qual, de acordo com a caracterização da essência como atualização progressiva e contínua de um mesmo gênero, na qual cada diferença ulterior envolve intrinsecamente a anterior, provar-se-ia, mediante a análise dos termos da definição em seus elementos constituintes, a pertinência de certa diferença, menos determinada e, por isso, “material”, à própria essência. Veja-se o exemplo: “Todos os animais são corpos”/ “Todo homem é animal (racional)”/ “Logo, todo homem é corpo”. A determinação da corporeidade, material no sentido de incompleta e suscetível a perfeições ulteriores, vê-se, assim, demonstrada, necessariamente, por mera análise de conceitos, a partir do termo médio *animal*, que, se não oferece a forma de *homem* em sua completude, fornece, não obstante, uma forma mais determinada do que a corporeidade, e na qual esta última encontra-se potencialmente reassumida⁵⁴⁶.

No entanto, mesmo admitindo-se a legitimidade de tal silogismo, e mesmo atribuindo-se-lhe uma função válida no encadeamento das demonstrações científicas, seu significado permanece absolutamente estranho a uma demonstração *da essência em sua completude*. Esta última, pois, pela própria jurisdição que garante o funcionamento da ciência demonstrativa, deve permanecer restrita

⁵⁴⁶ Cf. pg. 170-171.

à esfera da definição, e totalmente alheia à esfera da demonstração⁵⁴⁷.

Por outro lado, o silogismo acima proposto afigurar-se-á um pouco diferente do que parecia visado pela argumentação aristotélica, se nos lembrarmos de que os extremos deste último deveriam coincidir com os elementos de que se constitui o composto cuja definição se quer demonstrar⁵⁴⁸, os quais, no caso de uma essência, são representados pelo gênero e pela diferença específica. Havíamos afirmado, anteriormente⁵⁴⁹, que, com a questão “por que homem é animal de tal qualidade?”, Aristóteles tinha em vista estabelecer as condições nas quais uma pergunta aparentemente tautológica adquire sentido: discriminados B e C como elementos de A, a pergunta “por que A é BC?” poderia ser retraduzida na questão “por que B é C?”. Assim sendo, a afirmação a ser concluída pelo silogismo da quiddidade consistiria em “animal é de tal qualidade”.

Observe-se, no entanto, que, se “de tal qualidade” for assumido como diferença pela qual se completa a espécie “homem”, tal silogismo poderia funcionar tão somente sob a estranha postulação de que o “animal” aí designado já significasse, embora apenas potencialmente, a espécie “homem”⁵⁵⁰. Embora semelhante postulação tenha plausibilidade dialética diante da caracterização da essência como unidade formal cujos elementos se distinguem somente pela maior ou menor atualização das mesmas determinações, é inevitável observar a enorme artificialidade e vacuidade epistemológica de tal silogismo, a respeito do qual, além do mais, o texto aristotélico *jamaiz se pronuncia explicitamente*.

⁵⁴⁷ Como bem percebeu O. Porchat, “A noção aristotélica de ciência”, pg. 225.

⁵⁴⁸ Cf. *An. Post.*, II, 8, 93b9-12.

⁵⁴⁹ Cf. pg. 213.

⁵⁵⁰ Teríamos o seguinte silogismo: “Homem é tal”/ “Animal é homem”/ “Animal é tal”.

Em vista de todas essas considerações, podemos finalmente arriscar algumas conclusões. Aristóteles jamais formula um silogismo dialético da quiddidade para as essências naturais: o texto de Z-17, com explicitude um pouco maior que a dos *Analíticos*, limita-se a observar a plausibilidade de se procurar o termo médio pelo qual afirma-se que a espécie é o gênero ulteriormente diferenciado⁵⁵¹. Este termo médio, pois, é claramente assimilado à forma e ao quê-era-ser em virtude do qual a matéria vem a se determinar. Supor que tal matéria aí designe o princípio de unidade numérica só é possível aos que se esquecem de que os indivíduos situam-se aquém da esfera da cognoscibilidade científica, fundamental à perspectiva assumida em Z e à presente caracterização da essência como causa⁵⁵². Por outro lado, aos que compreenderam a caracterização do conceito de essência como forma diferencial última, afigura-se claramente o objetivo de Aristóteles neste capítulo final de Z: tem-se em vista apreender a essência como *causa suficiente pela qual compreende-se a determinação completa da diferença específica, que envolve em si todas as determinações genéricas inferiores*, as quais, por isso mesmo, podem ser analiticamente deduzidas daquela⁵⁵³.

⁵⁵¹ Cf. 1041a20-23.

⁵⁵² Veja-se a seguinte observação de Aubenque: “Aristote voudrait dire ici que, là où il y a mouvement, le syllogisme ‘logique’ de l’essence peut renvoyer à un rapport physique (engendrement de l’objet naturel ou technique par sa cause efficiente ou finale), mais que, s’agissant des être ingénérables et incorruptibles, le dédoublement du τί ἐστὶ et du τί ἦν εἶναι, [...], reste un pur jeu dialectique, sans portée physique, ni évidemment métaphysique” (“*La pensée du simple chez Aristote*”, pg. 78). Aubenque admite a impossibilidade de se demonstrar, mesmo dialeticamente, a essência em sua determinação específica, mas, ao assimilar esses ingeneráveis e incorruptíveis, dos quais não há demonstração, mas sim outro modo de investigação, apenas aos entes imóveis e eternos (ib., pg. 79), tal autor parece sugerir que, no caso das essências sensíveis, o silogismo dialético da quiddidade poderia reportar-se validamente à realidade física da causa eficiente ou final, terceiro termo pelo qual viria a ser novo indivíduo. Isto está de acordo, certamente, com sua opinião de que o quê-era-ser se reporta à essência dos indivíduos enquanto indivíduos (cf. “*Le problème...*”, pg. 462 sqq.), mas não concorda com a doutrina aristotélica, para a qual a essência, enquanto indivíduo submetido ao devir e ao movimento, situa-se fora do interesse e da jurisdição própria da ciência (cf. 1039b27-40a2).

⁵⁵³ No âmbito de sua peculiar interpretação, que vê no τί ἦν εἶναι a intenção de apreender, pela coleção dos devidos acidentes por si, uma suposta essência concreta dos indivíduos numericamente unos, Aubenque entende a caracterização da essência como causa, neste capítulo Z-17, como tentativa de corrigir a cisão radical entre a forma e a matéria que confere aos indivíduos uma existência plena de acidentes indetermináveis: esse hiato ver-se-ia atenuado pela

Nesse sentido, um possível silogismo dialético da quiddidade viria tão apenas confirmar este quadro conceitual; no entanto, longe de procurar obter demonstração da essência, como alguns supõem, tal silogismo teria por função justamente demonstrar, analiticamente, mediante a essência assumida como razão suficiente, todas as “determinações materiais” que pertencem à mesma. Mas, precisamente enquanto tal, ele perderia não só o epíteto “dialético”, como também o genitivo objetivo “da quiddidade”: ele demonstraria, de maneira *rigorosamente científica*, por análise dos elementos compreendidos na definição, não a quiddidade completa, mas sim certa determinação genérica nela contida. É por ἀπαιδευσία, pois, que muitos desejam obter demonstração da essência, pois a indemonstrabilidade da mesma, longe de ser concebida como demérito epistemológico, apresenta-se como propriedade fundamental pela qual se configura uma unidade imediatamente inteligível em si mesma, a partir da qual deduzem-se analiticamente todas as suas determinações necessárias⁵⁵⁴.

causalidade da forma, capaz de determinar certos acidentes necessários da matéria. Em vista dessas considerações, no entanto, Aubenque aponta, contra o otimismo de certos exegetas idealistas, os limites de tal solução: a matéria sempre oferecerá resistência, sempre restará um resíduo de indeterminação, etc. (“*Le problème...*”, pg. 477-483). Aubenque tem razão ao enfatizar que a filosofia aristotélica abandona o ideal de uma inteligibilidade absoluta do ente. No entanto, embora acertado nessa conclusão geral, este renomado autor comete algumas imprecisões em seus passos argumentativos. Já vimos (cf. pg. 82-87) a completa inaceitabilidade de sua interpretação para a fórmula τὸ τί ἦν εἶναι. Observemos, agora, que, no anseio por ressaltar o limite de inteligibilidade ao qual se restringe a metafísica aristotélica, Aubenque confunde indevidamente a relação entre a diferença última e o gênero material com a relação entre a forma específica e a matéria individualizante. Esta última relação, no entanto, afigura-se num plano completamente distinto daquele em que se situa a primeira: ao caracterizar a essência como causa, Aristóteles tem em vista exclusivamente a relação de dedutibilidade suficiente que se estabelece entre a unidade complexa da forma diferencial última e a multiplicidade das determinações genéricas nela potencialmente contidas, e de modo algum se interessa pela determinação de certas qualidades concretas da matéria de cada indivíduo enquanto tal. Por outro lado, ainda no intuito de provar a incompletude da determinação da matéria pela forma, Aubenque se vale de exemplos tirados da técnica (op. cit., pg. 480): ora, nesta última, de fato, tal determinação resta incompleta, pois esbarra na heterogeneidade essencial entre os componentes do artefato; não obstante, justamente por esse motivo, Aristóteles afasta como imprópria, em Z-11, 1036b28, a comparação entre os artefatos e a essência natural: pois nesta, a unidade entre seus elementos constitutivos encontra-se imanentemente determinada pela homogeneidade essencial que os caracteriza.

⁵⁵⁴ Não podemos entender por que motivo L. Robin, ao analisar as relações entre definição e conhecimento pela causa, conserva um lugar secundário ao λόγος τοῦ τί ἐστὶν ἀναπόδεικτος (*An. Post.*, II, 10, 94a11-12), concedendo lugar privilegiado ao συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστὶν (94a12), no qual se demonstraria a causa da quiddidade (“*Sur la conception aristotélicienne de causalité*”, §29, pg. 461-2). Ora, Robin se esquece de que as definições primeiras, imediatas e indemonstráveis (e não “indemonstradas”), afiguram-se como princípios próprios de cada ciência, sem os quais a demonstração não encontraria fonte suficiente da qual pudesse se iniciar. Em semelhante incompreensão incorre também

O silogismo *estritamente* dialético da quiddidade, por sua vez, consistiria naquele cujos extremos coincidiriam com os elementos do *definiendum* que se queria demonstrar, isto é, aquele cuja conclusão apresentasse de maneira completa a quiddidade da coisa, atribuindo ao gênero a diferença específica. Ora, como o caráter inconsistente e sofisticado de um tal procedimento patenteia-se a qualquer um que tenha minimamente compreendido o funcionamento da Analítica aristotélica, resta concluir que, ao caracterizar a essência como causa, Aristóteles tinha por objetivo, longe de sugerir uma demonstrabilidade dialética da mesma, tão somente delimitar o caráter analítico da causalidade por ela exercida na concatenação imanente de seus elementos constitutivos e de suas propriedades necessárias, isto é, delimitá-la como *termo médio das demonstrações rigorosamente científicas pelas quais se deduzem, por análise de sua unidade complexa, as determinações genéricas que lhe pertencem necessariamente por si*.

Assim, tendo caracterizado a essência como causa pela qual se estabelece uma unidade imanente e necessária entre seus elementos, Aristóteles continua a insistir no caráter peculiar desta última: na segunda parte do capítulo Z-17 (1041b11-33), o argumento central e, talvez, único,

P. Aubenque, supondo que a tentativa de demonstrar dialeticamente a essência, esboçada neste capítulo Z-17 que nos ocupa, manifestaria a insatisfação de Aristóteles para com "l'obscurité inévitable des principes" ("Le problème...", pg. 482), e traduziria o esforço por fundar a essência em um princípio anterior, absolutamente inteligível, etc. Não surpreende que tal autor chegue a afirmar que "...le fait que la quiddité soit à interpréter comme *cause de soi-même* manifeste ici sa précarité et non sa perfection" (op. cit., pg. 482, nota 4). Ora, Aubenque não percebe que o "ideal de inteligibilidade absoluta", longe de estimular Aristóteles a procurar demonstrar a essência ou fundá-la em outro princípio, de modo a configurar um improficuo regresso ao infinito, leva-o justamente a determiná-la como unidade *imediatamente inteligível em si mesma*, sem a mediação de um terceiro termo. E, se essa "sonhada unidade" permanece inefetiva, nos limites da pura teoria, Aristóteles jamais tentaria corrigi-la com uma pretensa demonstrabilidade que, repetimos, traduziria antes a imperfeição e a precariedade do que a inteligibilidade plena da essência. Temos a impressão, pois, de que este eminente intérprete, no anseio por provar "l'échec" de uma metafísica supostamente capaz de estender a todos os entes uma perfeita cognoscibilidade absoluta, imputa a Aristóteles concepções inusitadas que, segundo os próprios pressupostos aristotélicos, destinam-se ao fracasso. Aristóteles, no entanto, nunca tentou reduzir o ente a uma univocidade que permitisse a constituição de uma ontologia demonstrativa (como supõe Aubenque, op. cit., pg. 172, nota 2, e sqq.), nem procurou apreender a essência concreta dos indivíduos numericamente unos (cf. op. cit., pg. 462 sqq.), tampouco buscou estabelecer a demonstrabilidade, mesmo dialética, da essência em sua completude (op. cit., pg. 481 sqq.).

consiste em distingui-la da unidade extrínseca e precária que caracteriza o mero agregado, o *σωρός*⁵⁵⁵. Neste, pois, a justaposição entre suas partes integrais não chega a constituir um todo essencialmente distinto das mesmas, provido de uma determinação própria que o defina estritamente como todo. Na essência, porém, há algo outro, *ἕτερον τι*⁵⁵⁶, que é formalmente distinto de suas partes - pois “nem o B nem o A são idênticos ao BA”⁵⁵⁷ - e que, longe de se reduzir a mero elemento, configura-se como causa do ser da coisa⁵⁵⁸, isto é, como causa em virtude da qual ela vem a constituir-se, pela união de seus elementos, em algo formalmente distinto e consistente em si mesmo.

Poucos se dão conta de que, a confiar rigorosamente nos *exemplos* pelos quais se constrói aqui o argumento, esta segunda parte de Z-17 não se coaduna estritamente com a primeira. Nesta, pois, de acordo com as perspectivas desenvolvidas em Z-12 e H-6, a essência, enquanto *εἶδος*, surgia justamente como unidade formal perfeita cujos elementos poderiam ser discriminados tão somente pelo aspecto da indiferenciação potencial. E tais elementos, nesse sentido, correlacionados segundo uma progressiva atualização de determinações, poderiam, cada qual a seu modo, pretender resumir em si o todo dessa correlação: o gênero, pois, é o todo da essência, aí incluída a diferença última, embora em sua potencialidade indeterminada, assim como a diferença, mais ainda do que o gênero, também arvora-se como o todo da essência, compreendendo em si mesma o próprio gênero como parte potencial. No caso da sílaba e da carne, no entanto, tal como apresentados na segunda metade de Z-17, esse *ἕτερον τι* que é causa do ser e essência parece justamente um terceiro termo, um *outro*,

⁵⁵⁵ Cf. 1041b12.

⁵⁵⁶ Cf. 1041b16, 19.

⁵⁵⁷ 1041b13.

⁵⁵⁸ Cf. 1041b26-28.

distinto de seus elementos, e estes, por sua vez, não se apresentam como idênticos à própria essência, como sendo a própria essência em seu todo, seja na completude de sua atualização, que envolve todas as potencialidades subjacentes (como faz a diferença última), seja na atualização incompleta que envolve tão apenas potencialmente a determinação perfeita (como faz o gênero). Ao todo, à sílaba BA, os elementos não se afiguram essencialmente idênticos, de modo que esse ἔτερον τι que é a essência parece, de algum modo, sobrevir de fora.

Por que essa mudança de perspectiva? Estaria Aristóteles visando a unidade absolutamente simples das essências supra-sensíveis, inteiramente desprovidas de qualquer composição, mesmo de partes meramente potenciais, e, em vista disso, estaria tentando caracterizar a essência sensível como unidade que, embora garantindo a consistência necessária e intrínseca entre seus elementos, conservaria sua independência mesmo além das determinações potenciais que a condicionam? Mas, se assim o fosse, não constituiria isso um retorno à determinação de essência como pura forma, separada de qualquer relação constitutiva com a matéria e, nesse sentido, inconcebível como resultado final de uma atualização contínua de determinações progressivas?

Ou, pelo contrário, visando tão apenas sublinhar a causalidade peculiar à essência, pela qual se constitui um todo cuja unidade ultrapassa a mera justaposição extrínseca entre os elementos de um agregado, Aristóteles estaria novamente a valer-se de exemplos inadequados a seus objetivos, tal como ocorre em 1036b28-32, texto no qual, interessado em provar a necessidade de que a matéria seja considerada na definição da essência sensível, Aristóteles acaba por aduzir partes materiais cuja menção no enunciado do todo enredá-lo-ia em viciosa circularidade?

Inclinamo-nos a essa segunda alternativa: a caracterização da essência como diferença última, pois, afigura-se-nos como sólido resultado do percurso investigativo de Aristóteles, confirmado, além

do mais, em diversos outros contextos⁵⁵⁹, e as inúmeras oscilações de tal percurso, por sua vez, com suas inconsistências e seus exemplos inadequados, longe de apontarem nitidamente uma presumida evolução histórica, afiguram-se-nos como expressão das dificuldades objetivas aí encontradas, para as quais contribuíram também, certamente, teses platônicas, como nos testemunha a primeira parte do capítulo Z-11, mas que decorrem de indistinções internas à própria argumentação aristotélica. A referida caracterização do conceito de essência, portanto, apresenta-se como conquista gradual e paulatina de um esforço por conseguir, mediante a introdução de distinções cada vez mais objetivas, uma conceituação precisa e satisfatória.

⁵⁵⁹ Confira-se, pois, a teoria da ciência nos *Analíticos Posteriores*, e a teoria das relações entre alma e corpo no *De Anima*. Esta última obra, pois, foi tomada por F. Nuyens como expressão da maturidade final da psicologia e da metafísica aristotélica, consubstanciada na elaboração detalhada da doutrina hylemórfica. Deixando de lado o caráter histórico e biográfico da conclusão de Nuyens, podemos apresentá-la sob outra perspectiva: o hylemorfismo - termo que evitamos, por vago, ao longo de toda nossa dissertação - seria, de fato, expressão final dos resultados conceituais conquistados por Aristóteles, não necessariamente ao fim de uma evolução biográfica a distanciar-se progressivamente do platonismo, mas, com toda a certeza, ao fim de uma tortuosa trajetória de pesquisa cujos aporéticos meandros aparecem determinados, em medida considerável, pela preocupação em livrar-se da tese defendida pelos platônicos (cf. Z-11, 1036a26-b32).

Conclusão:

O significado e o interesse do conceito de essência no conjunto da filosofia aristotélica

Concluída a exegese do livro Z em seu todo, e esclarecida a delimitação do conceito de essência, arduamente conquistada mediante um percurso repleto de meandros e indistinções, como determinação formal perfeita, cumpre indagar, agora, pelo sentido de seu conjunto, sua função no interior da obra *Metafísica* e seu lugar próprio na filosofia aristotélica.

É tradicional a interpretação que inscreve o livro Z no horizonte de uma transição da ontologia à teologia: tendo “reduzido” as demais acepções do ente à essência, a análise desta última no âmbito dos entes sensíveis levaria, mediante a mesma perspectiva protológica que guiara a “redução” anterior, a uma “resolução” final das essências na Essência primeira, consubstanciada no ato puro divino, único ente plenamente idêntico à sua própria quiddidade.

A idéia de uma tal transição, pois, encontra respaldo em várias passagens do livro Z: não apenas uma vez, Aristóteles adverte para um horizonte mais amplo no qual encontraria seu pleno interesse e justificativa o estudo sobre as essências sensíveis. Já no capítulo 2, no anúncio da investigação que, a partir de Z-3, irá se seguir, percebe-se o interesse pelo problema da existência ou não de essências separadas, além das sensíveis: “tendo caracterizado de modo geral o que é a essência”, tarefa a ser cumprida pelo desenvolvimento do livro Z, “é a examinar quais são as essências, e se há ou

não algumas além das sensíveis⁵⁶⁰. Também no longo trecho metodológico 1029b3-12, deslocado por muitos editores modernos para o final do capítulo Z-3, costuma-se ver testemunho sólido de que a análise das essências sensíveis constituiria mero passo propedêutico, destinado a conduzir nosso intelecto, limitado pelas afecções sensíveis, à contemplação perfeita da essência divina, pura forma inteligível desprovida de qualquer relação com a matéria e com a sensibilidade. E esse mesmo ponto de vista seria comprovado por texto de semelhante conteúdo no capítulo Z-11, onde se afirma peremptoriamente que é em vista da investigação da *outra* essência “que tentamos definir sobre as essências sensíveis, uma vez que a contemplação das essências sensíveis é, de certo modo, tarefa da física e da filosofia segunda”⁵⁶¹. Tarefa secundária, empreendida em primeiro lugar devido tão somente ao defeito subjetivo de nossa capacidade intelectual, o exame das essências sensíveis se veria assim desprovido de interesse próprio ou, na melhor das hipóteses, confinado a uma disciplina menor, inferior à filosofia primeira cujo interesse concentrar-se-ia inteiramente na contemplação teológica. E, por fim, ao encerrar a determinação do conceito de essência pela sua caracterização etiológica, Aristóteles pretende introduzir assim algum esclarecimento suplementar também sobre a essência separada⁵⁶²: de modo que, de Z-2 a Z-17, o horizonte teológico revelar-se-ia como constante pano de fundo sobre o qual, unicamente, ganharia sentido o delineamento, efetuado ao longo de Z, do conceito de essência no âmbito dos entes sensíveis.

⁵⁶⁰ 1028b28-29. J. Brunschwig observa perspicazmente que a questão extensiva, que pergunta pelos entes a receberem a caracterização de essência, dá o pano de fundo geral para o exame da questão compreensiva, que tentará, justamente ao longo do livro Z, delimitar em que consiste precisamente seu conceito (“*Dialectique et ontologie*”, pg. 194).

⁵⁶¹ 1037a13-16. São textos como este que W. Jaeger aduz como “provas” de que Aristóteles teria reformulado definitivamente sua idéia de metafísica: acrescentadas ao suposto corpo original do livro Z, essas “interpolações” teriam por objetivo reinscrever a ontologia num horizonte de subordinação à contemplação teológica, cf. “*Aristotle*”, pg. 199 sqq.

⁵⁶² Cf. 1041a7-9.

No entanto, apoiar-se em declarações programáticas de Aristóteles, sem verificar-lhes a plena execução no âmbito das configurações conceituais desenvolvidas no texto, constitui sempre argumento arriscado e bem pouco concludente⁵⁶³. Côncios disso, alguns autores, no interesse de defender a idéia de um horizonte teológico como fio condutor último do livro Z, foram além de tais justificativas, por assim dizer, extrínsecas, e propuseram argumentos fundados na própria conceituação de essência aí delineada.

O argumento mais usual para a defesa de tal interpretação reside na caracterização da essência do ente sensível como forma que, embora só possa cumprir plenamente sua função de *causa* do ente composto em acréscimo a uma matéria, conserva-se, não obstante, distinta desta última, sem integrá-la dentro de si como elemento constituinte⁵⁶⁴. É sob tal perspectiva, pois, que muitos entendem conciliar o formalismo estrito do capítulo Z-10 com a afirmação, dirigida contra a concepção platônica de idéia, de que é necessário considerar as partes materiais na definição do composto sensível universal⁵⁶⁵; e, semelhantemente, é ainda por esse ambíguo distanciamento da forma face à matéria, sem o concurso da qual, porém, não se perfaz o ente sensível, que muitos entendem a caracterização da essência como causa do ser em Z-17: como havíamos notado, a segunda parte deste capítulo parece apresentar a essência não mais como uma unidade perfeita entre elementos potenciais

⁵⁶³ O próprio Jaeger nos assegura de que “one thing is certain. Books ZH do not discuss substance in the way in which one would expect from these passages” (“*Aristotle*”, pg. 199), isto é, a partir das menções ao estudo da essência supra-sensível contidas em 1029b3-12 e 1037a10-20. A própria idéia de “interpolação posterior”, tão cara a Jaeger, revela, pois, a inadequação dessas passagens aos contextos em que se inscrevem, os quais, notadamente, estão longe de cumprir a promessa contida naquelas.

⁵⁶⁴ Veja-se a opinião de V. Décarie: “On voit... à quel point cette détermination de la notion forme-quiddité - substance première et sans matière - mais qui existe dans la matière [...] prépare la voie à l’affirmation d’une substance immatérielle qui sera, non un universel à la manière platonicienne, mais un être déterminé sans relation aucune avec la matière: une *ousia* première, une quiddité”, (“*Le livre Z et la substance immatérielle*”, pg. 173, nota 27).

⁵⁶⁵ Cf. 1036b22-32.

essencialmente idênticos, mas como algo sobreveniente, a partir de fora, aos elementos materiais que constituem o composto de que é causa⁵⁶⁶. Essa nuance do texto não passou despercebida a V. Décarie, eminente intérprete teologizante, para quem Aristóteles, no interesse de demarcar a independência da forma face à matéria, teria caracterizado a essência, ao final de Z-17, mediante a contraposição entre princípio, causa transcendente, e elemento, causa imanente⁵⁶⁷. Assim, como princípio absolutamente perfeito em si e independente de seus principiados, a essência surgiria como forma, “quididade sem matéria”. No entanto, como, na esfera do ente sensível, a forma cumpre sua função de princípio tão somente pelo concurso da matéria que lhe é inteiramente distinta, deveria haver outro domínio em que tal função executar-se-ia plenamente, sem o condicionamento de nenhum outro fator, pela pura determinação atual da forma.

Assim, munidos da caracterização da essência como pura forma, distinta do mero composto universal, no qual se integra também a matéria comum, muitos intérpretes conferiram o papel de pedra angular e critério de discriminação do conceito de essência a presumida identidade entre cada ente e seu *quê-era-ser*: traduzindo o problema abordado em Z-6 e lembrado em Z-11 para o quadro da já tradicional distinção entre essência e ser (ou existência), afirmam que, no entender do próprio Aristóteles, a verdadeira substância, a que “realizaria plenamente o seu conceito”, consistiria exata e exclusivamente na perfeita unidade entre essência e ser, efetivada tão somente em Deus, e inacessível ao ente natural, cujo ser dependeria da composição com a matéria.

G. Gérard oferece-nos respeitável exemplo dessa linha interpretativa: supondo como marca

⁵⁶⁶ Cf. nossas páginas 228-230.

⁵⁶⁷ Cf. “*Le livre Z et la substance immatérielle*”, pg. 181.

distintiva do verdadeiro conceito de οὐσία justamente a plena coincidência entre quiddidade e ser⁵⁶⁸, tal autor nota que, nas substâncias sensíveis, compostas de matéria e forma, esta última, “par elle seule, incapable de constituer aucun être”⁵⁶⁹, necessita sobrepor-se a uma matéria que lhe é irreconciliavelmente distinta, de modo que a unidade do composto sensível assim constituído deixa-se transpassar por uma radical dualidade, em vista da qual “ne saurait être regardé comme un authentique être par soi dont l'être coïncide rigoureusement avec l'essence”⁵⁷⁰. Enquanto princípio que efetiva sua causalidade condicionando-se a um outro, heterogeneamente distinto de si mesmo⁵⁷¹, a forma da substância sensível mostra-se como essência imperfeita, incapaz de atualizar-se por si mesma em seu ser, e, por isso, “c'est ailleurs que dans le composé sensible qu'il faut chercher la forme identique à la substance première, dans un être où la forme, dégagée de toute espèce de rapport à la matière, n'a plus besoin de s'adjoindre à un autre pour s'inscrire dans l'être”⁵⁷². É fácil adivinhar que tal identidade perfeita entre forma e ser apresentar-se-á tão somente no ato puro do intelecto divino, de modo que “c'est en fin de compte vers une théologie que s'achemine en Z l'ontologie aristotélicienne”⁵⁷³.

⁵⁶⁸ Cf.: “ce qui constitue en propre la substantialité de toute substance, c'est sa forme identique à sa quiddité, de sorte que la substance n'est pleinement réalisée que dans ce dont l'être se ramène à la forme, c'est-à-dire dans ce qui est forme pure” (“*De l'ontologie à la théologie...*”, pg. 482). Gérard entende a própria fórmula τὸ τί ἦν εἶναι como “l'expression de l'unité de l'essence et de l'existence caractéristique de toute quiddité authentique: la quiddité d'une chose c'est en effect son essence [...] en tant qu'elle constitue et signifie son être même” (op. cit., pg. 459, nota 25).

⁵⁶⁹ Op. cit., pg. 480.

⁵⁷⁰ Ibidem, pg. 480.

⁵⁷¹ Gérard argumenta com o texto do capítulo Δ-28, 1024b12, no qual a heterogeneidade entre forma e matéria é explicitamente afirmada. A esse respeito, no entanto, cf. nota 440, na pg. 188 desta dissertação.

⁵⁷² Ibidem, pg. 480.

⁵⁷³ Ibidem, pg. 480-1. Em linhas gerais, é esta também a interpretação apresentada por J. Moreau em seu artigo “*L'être et l'essence chez Aristote*”: “La substance sensible, en effect, [...], n'offre jamais cette coincidence parfaite de l'être et de l'essence, exigée par le concept de l'*ousia*: l'essence ou la forme se réalise en une pluralité d'individus, etc.” (op. cit., pg. 202 [32]); mas “...il existe, pour Aristote, une substance immatérielle, dont l'être coïncide avec l'essence, et qui répond ainsi parfaitement au concept de l'*ousia*” (ib., pg. 198 [28]).

Engenhosa interpretação, sem dúvida. É de se notar, no entanto, que sua pertinência se restringe à perspectiva limitada em que se inscreve: tendo-se selecionado como centro de interesse a relação - aliás estranha a Aristóteles - entre essência e ser, o horizonte teológico surge, com alguma plausibilidade, como resolução final da caracterização do conceito de essência. E, não obstante a mencionada distinção conceitual ser inteiramente estranha ao texto aristotélico, há um ponto de vista intrínseco aos interesses de Aristóteles a partir do qual podemos vislumbrar tal horizonte. Sabemos, pois, que a forma (εἶδος) das essências naturais, embora mostre-se capaz, de certo modo, de perpetuar-se continuamente sem o concurso de fatores extrínsecos - “pois um homem engendra um homem”, o produtor e o produto inscrevendo-se no interior da mesma espécie (εἶδος)⁵⁷⁴ -, depende, por outro lado, incontornavelmente, da matéria assumida como virtualidade de ser e não ser. Entre tal matéria e a forma natural, pois, há, de fato, completa heterogeneidade⁵⁷⁵, dirimida, em certa medida, pela unidade factual de cada indivíduo, mas reafirmada, não obstante, a cada morte: esta vem assinalar, justamente, a imperfeição dessa unidade, perfeccionada tão apenas no âmbito da espécie⁵⁷⁶. A sucessividade incessante das gerações de novos indivíduos, destinados a repor a forma em sua plena atualidade, vem corrigir, de certa maneira, tal imperfeição, de modo que, por meio dela, a espécie vem a adquirir um substitutivo do que lhe poderia ser uma unidade absoluta efetiva. Essa própria correção, no entanto, é imperfeita: cada novo indivíduo requer um indivíduo anterior em ato, de modo a configurar um regresso *ad infinitum*. Ἄλλ’ ἀνάγκη στῆναι: sem um ato primeiro, absolutamente

⁵⁷⁴ Cf. 1032a24-25.

⁵⁷⁵ Cf. Δ-28, 1024b12.

⁵⁷⁶ Cf. a perspicaz observação de J. Moreau: “Mais la matière [...] n’est pas ce qui réalise la forme, mais ce qui ne lui permet que des réalisations limitées, temporaires, ce qui l’oblige, pour entretenir sa réalisation, à se répandre en exemplaires multiples, à suppléer par la succession des générations à la continuité d’une réalisation éternelle” (“*L’être et l’essence chez Aristote*”, pg. 201-2 [31-32]).

livre de quaisquer condicionamentos extrínsecos, a cadeia de imperfeitas atualidades sucessivas torna-se ininteligível⁵⁷⁷ - assim Aristóteles o pensa, e é desta maneira que entende comprovar a necessidade de um primeiro movente imóvel a garantir a realidade efetiva de todo movimento⁵⁷⁸.

No âmbito do devir, portanto, na perspectiva interessada propriamente em estabelecer os princípios que permitem a efetiva realização dos indivíduos, torna-se algo plausível o descortinamento de um certo horizonte teológico por detrás do conceito de forma desenvolvido ao longo do livro Z. Entretanto, a insistência da tradição, desde os medievais, nesse ponto particular faz-nos esquecer de que esta não é a única perspectiva possível de leitura do livro Z, e nem há indicação alguma, no próprio texto aristotélico, tanto em suas conclusões, como em seu acento argumentativo, que nos certifique absolutamente de que a mesma invista-se de um papel preponderante em sua filosofia. Haveria algum sentido em dizer-se que as essências sensíveis só interessam à filosofia aristotélica como uma espécie de *trampolim* destinado a elevar nossos intelectos à contemplação teológica? Não é Aristóteles o filósofo que tradicionalmente se representa como interessado na pesquisa empírica deste mundo? Não é ele, afinal, que empreende uma tentativa de recolhimento e sistematização do conhecimento a respeito da vida humana e dos animais? E, em vista de tudo isso, o conceito de essência delineado no livro Z não assumiria uma outra importância e uma outra destinação, orientado, agora, para o horizonte da cognoscibilidade intrínseca do vasto domínio em que Aristóteles

⁵⁷⁷ Cf. J. Moreau, “*L'être et l'essence chez Aristote*”, texto no qual encontramos engenhosa e detalhada exposição dessa linha interpretativa, tanto mais interessante por reconhecer que “s’il est légitime d’interroger à ce sujet les écrits d’Aristote, si l’on peut même en attendre d’utiles suggestions, il faut convenir qu’ils ne contiennent pas une réponse péremptoire” (op. cit., pg. 204 [34]). Advertência a que a maioria dos intérpretes teologizantes não presta a devida atenção. Não obstante, podemos argumentar que tal interpretação, em vista de sua mera plausibilidade, deveria ceder lugar à preponderância de outra, não apenas plausível, mas comprovada por vários outros textos, que relacione o conceito de essência delineado em Z ao horizonte da inteligibilidade própria aos entes naturais.

⁵⁷⁸ Cf. *Física*, VIII, 1-9.

empreende suas investigações sobre a natureza?⁵⁷⁹

Observe-se, pois, que a interpretação teologizante de Z, valendo-se, sobretudo, das declarações programáticas aí contidas e de doutrinas estabelecidas alhures, ressalta, como traço preponderante de sua doutrina, a caracterização da forma em radical contraposição à matéria que, mesmo sendo-lhe condição imprescindível à efetivação de sua causalidade, conserva-se-lhe essencialmente heterogênea. É fato, pois, a afirmação da heterogeneidade entre forma e matéria⁵⁸⁰. No entanto, como vimos, a matéria aí assumida designa a materialidade em seu puro conceito, a pura potencialidade de ser e não ser, justamente o princípio que permite, por um lado, à forma, sua plena efetivação no indivíduo, mas que, por outro lado, inserindo este último na esfera da corruptibilidade, limita tal efetivação no tempo e requer, para garanti-la de algum modo, a sucessiva e contínua reposição de novos indivíduos⁵⁸¹.

Ora, este, no entanto, não é o único sentido atribuível à matéria: com tal termo, pois, Aristóteles costuma designar aquela forma que, imediatamente subjacente, na ordem do devir, à forma

⁵⁷⁹ Há um ponto preciso que vem comprovar que, na tradição teologizante, a pressuposição interessada se sobrepõe à atenção devida ao texto e, por assim dizer, a asfixia. Na “interpolação” 1037a10-20, citada por vários intérpretes como prova de que a investigação da essência sensível teria por horizonte o estudo teológico, de maneira alguma este último encontra-se explícita e exclusivamente anunciado. Por um lado, pois, é anunciada uma investigação a respeito da essencialidade dos números e outros entes dessa qualidade - as figuras matemáticas, certamente: trata-se, efetivamente, do exame empreendido nos livros M-N (cf. Ross, “*Aristotle’s Metaphysics*”, vol. II, pg. 204); por outro lado, remete-se ao exame ulterior concernente ao problema da unidade da definição e do *definiendum* - referência explícita ao capítulo Z-12, que imediatamente se segue a este, e ao capítulo H-6 (não entendemos por que Ross refere-se tão somente a este último, cf. op. cit., id., pg. 204). Mesmo que se veja na τις ἄλλη ὕλη (1037a11) não apenas o Grande e o Pequeno dos platônicos (como faz Ross, ib.), mas também a ὕλη τοιαυτή das essências divinas que são os astros, não se pode evitar a constatação de que o presumido anúncio de um estudo *positivamente teológico* encontra-se bastante atenuado pelos anúncios vizinhos, um dos quais, pois, o do estudo da unidade da definição, remete justamente ao interesse que estamos a revalorizar contra a preponderância da interpretação teologizante, a saber, o interesse em estabelecer, pelo conceito de essência como forma diferencial última, as condições que permitiriam ao ente natural oferecer-se plenamente à inteligibilidade científica.

⁵⁸⁰ Cf. Δ-28, 1024b12.

⁵⁸¹ Cf. nossas análises sobre as acepções de “matéria”, nas pg. 180-184, e na nota 440, na pg. 188.

específica - como a morte nos desvela, dissolvendo, por exemplo, o homem no cadáver, isto é, no corpo -, revela-se determinação imediatamente contida na própria espécie, ou, mais precisamente, essencialmente idêntica à própria espécie, da qual se distingue tão apenas pela menor atualização das perfeições. É, pois, sob este último aspecto que se deve entender a integração da matéria como elemento do *definiendum* e como termo da definição: entre a matéria assim entendida e a própria forma específica, pois, há imanente identidade, há completa homogeneidade, pois ambas apresentam-se como diferentes momentos no processo de informação progressiva de uma mesma determinação inicial, como diferentes momentos, portanto, na divisão de um mesmo gênero⁵⁸². E é esta unidade perfeita entre matéria e forma, pois, que Aristóteles erige, orgulhosamente, em alternativa à idéia platônica, como única maneira de solucionar o problema concernente à unidade entre os termos da definição⁵⁸³.

É isto que deixa despercebido a interpretação teologizante. G. Gérard, por exemplo, após delimitar que a forma da essência sensível, embora conserve-se essencialmente distinta da matéria, requer o concurso desta última para efetivar o composto, pergunta se “le composé en vient en quelque sorte surmonter sa composition pour se résorber dans l'unité parfaite et totalement a-problématique du simple? Que donc s'efface en lui tout caractère composite au profit d'une adéquation sans reste de la matière à la forme?”⁵⁸⁴.

Entre a composição de heterogêneos e a unidade absoluta do simples, Gérard não vê alternativa. No entanto, é justamente no interstício entre ambas, despercebido pelos seus antecessores,

⁵⁸² Cf. Z-12, 1037b29-38a30.

⁵⁸³ Cf. H-6, 1045a20-26. Cf. nossas páginas 164-165, 190-191, 195-197.

⁵⁸⁴ “De l'ontologie à la théologie...”, pg. 479.

que Aristóteles se vangloria de ter encontrado a determinação da unidade peculiar à essência sensível: nem simplicidade absoluta, nem agregação de partes integrais cada qual entelequicamente subsistente por si mesma, tal essência afigura-se como unidade complexa entre determinações potenciais imanentemente encadeadas segundo a diferenciação progressiva de um mesmo gênero original. E, assim concebida, a essência derroga de si toda composição heterogênea, não, é claro, “em proveito de uma completa adequação” entre forma e matéria, pois a palavra “adequação”, embora etimologicamente formada sobre *aequus*, igual, pode nos sugerir a noção de um *encaixe entre peças distintas* -, mas sim em vista da absorção da própria matéria como elemento potencialmente contido na determinação formal perfeita da diferença específica.

Cabe perguntar, no entanto, qual o interesse dessa perfeita unidade entre matéria e forma, entendidas como elementos da essência *definienda*, para o conjunto da filosofia aristotélica. Ora, sabemos que, na noção de ciência delineada ao longo dos *Analíticos Posteriores*, as definições desempenham o papel de premissas primeiras, indemonstráveis, a partir das quais poder-se-iam deduzir, do gênero-sujeito de que trata a ciência, todas suas determinações necessárias⁵⁸⁵. E esta mesma idéia, pois, encontra-se sucintamente confirmada no texto da *Metafísica*: “como nos silogismos, a essência é princípio de todos: pois os silogismos são a partir do quê é”⁵⁸⁶, e, como sabemos sobejamente, a definição é o enunciado do quê é e da essência, de modo que esta última, portanto, apresenta-se como princípio primeiro, cuja cognoscibilidade afigura-se imediata e imanente, sem o requerimento de um outro termo médio extrínseco a seus próprios elementos, e a partir do qual, justamente devido

⁵⁸⁵ Cf. *An. Post.*, I, 2, 72a5-6; I, 6, 74b24-25; I, 32, 88b20-21, 27-29; II, 3, 90b24.

⁵⁸⁶ Z-9, 1034a31-32; cf. também E-1, 1025b17-18.

a essa cognoscibilidade completa em si mesma, podem ser obtidas analiticamente⁵⁸⁷ todas as determinações que lhe pertencem necessariamente e por si mesmas⁵⁸⁸.

Mas, justamente, se é essa a destinação da οὐσία no quadro da ciência aristotélica, a caracterização de seu conceito, ao longo do livro Z, assume um outro significado. Precisamente, pois, como unidade formal perfeita, cujos elementos identificam-se intrinsecamente e só se diferenciam pela medida de atualização das determinações que a perfazem completamente, a essência afigura-se como absolutamente cognoscível em si mesma, sem a intervenção de um termo médio extrínseco a partir do qual fosse demonstrada a ligação recíproca entre seus elementos. A diferença última, pois, apresenta a essência em sua perfeita completude, na medida em que assume, como elementos intrínsecos de si mesma, todas as determinações formais subjacentes pelas quais tal essência progressivamente se constitui a partir de um gênero originário. E a definição, mencionando-a ao lado do chamado “gênero próximo” - que sabemos ser tão apenas a determinação imediatamente

⁵⁸⁷ No sentido kantiano do termo, cf. L. Robin, “Aristote”, pg. 154-5, e “Sur la conception aristotélicienne de causalité”, § 2 (pg. 423) e § 4 (pg. 426-7). Não podemos entender por que razão este brilhante comentador - tão objetivo e perspicaz na compreensão do caráter analítico da causalidade desempenhada pela essência na demonstração de suas propriedades, tão penetrante no entendimento da unidade intrínseca e imanente entre matéria e forma na essência composta (cf. “Aristote”, pg. 90) - pôde, não obstante, emitir a despropositada opinião de que “la démonstration est véritablement une sorte de classification”, e que “la méthode de la science consiste à hierarchiser des concepts envisagés en extension” (“Aristote”, pg. 50). Ora, é sob o ponto de vista da compreensão que a essência afigura-se como causa suficiente à demonstração de suas propriedades, ou seja, é sob tal ponto de vista que a causalidade analítica da essência, coincidindo com a ordem do raciocínio demonstrativo, permite a dedução das determinações nela contidas.

⁵⁸⁸ Devemos muito, em nosso entendimento da noção aristotélica de ciência, ao excelente trabalho de O. Porchat, do qual citamos significativo trecho, cuja clareza, objetividade e engenho jamais conseguiríamos igualar: “A demonstração científica, com efeito, apresentou-se-nos como um encadeamento de proposições necessárias e *por si* a partir de proposições primeiras dessa mesma natureza, absolutamente anteriores e indemonstráveis, em que o predicado se diz, imediatamente, do sujeito, num intervalo indivisível, sem que nenhum termo médio venha interpor-se entre o predicado e um sujeito que é, por si mesmo e imediatamente, causa de que o predicado dele se diga. E porque se processam todas as demonstrações no âmbito interno dos gêneros determinados, a estes hão, também, de respeitar as primeiras premissas imediatas das demonstrações, que outras não serão, então, senão as definições-princípios, conjugadas com as hipóteses correspondentes, que atribuem aos gêneros-sujeitos, que afirmam ser, suas mesmas quiddidades. Tomando, desse modo, o “o que é” por princípio, as demonstrações científicas percorrerão as séries limitadas de quantos atributos pertencem, *por si*, aos sujeitos genéricos, por decorrerem de suas naturezas ou essências, que as definições iniciais explicitaram” (“A noção aristotélica de ciência”, pg. 157-8).

subjacente à determinação ulterior da diferença específica -, de modo algum cinde a unidade perfeita da essência em uma ligação extrínseca entre heterogêneos, mas, muito pelo contrário, exprime justamente o dinamismo interno pelo qual a mesma essência, constituindo-se pela diferenciação progressiva das mesmas determinações, resulta finalmente numa unidade complexa que envolve em si, potencialmente, todas as formas pelas quais veio se diferenciando.

Ora, mas é justamente enquanto se constitui como uma tal unidade complexa que a essência se habilita a desempenhar o papel que lhe destina a ciência aristotélica: na medida em que apresenta-se como informação progressiva, em que cada etapa assume intrínseca e essencialmente a determinação anterior, de modo a resultar numa diferença última na qual se consubstanciam todas as formas que lhe subjazem, a essência configura-se como princípio a partir do qual todas as determinações que necessariamente lhe pertencem por si mesmas podem ser suficientemente deduzidas: enquanto parte potencial, pois, enquanto elemento potencialmente contido na forma da diferença última, qualquer determinação genérica, a ela subjacente, pode, por isso mesmo, ser dela deduzida analiticamente, isto é, por mera resolução de sua unidade complexa em seus elementos constituintes. Enunciada, pois, a definição da essência, obter-se-ia, a partir tão apenas dos elementos aí mencionados, toda uma série de determinações neles potencialmente contidas, assim como, anteriormente (nas pg. 170-171), mediante a definição do gênero próximo mencionado na definição de homem, comprováramos que, nesta última, a determinação formal da corporeidade já se encontrava implicitamente contida. Repetindo esse procedimento, pois, tantas vezes quantas são as divisões pelas quais o gênero original se informa progressivamente até perfazer a diferença última, obter-se-ia analiticamente todas as determinações necessárias pelas quais se constitui a essência, assim como, já em outro nível, deduzir-se-ia todas as propriedades por si que decorrem necessariamente dessas determinações que a perfazem

em sua natureza⁵⁸⁹.

Cabe indagar, no entanto, se o ente natural, *de fato*, oferece, em suas articulações constitutivas, essa mesma inteligibilidade plena estabelecida *de direito* pelo conceito de essência como diferença última. O que, na verdade, equivale a perguntar, por um lado, se a ciência física apresenta-se viável segundo os cânones estabelecidos nos *Analíticos Posteriores* e, por outro lado, se o conceito de essência desenvolvido em *Z* afigura-se como algo mais que um modelo regulador pelo qual deveria orientar-se, em vista da constituição de uma ciência demonstrativa, a procura pela definição precisa do gênero-sujeito.

Estas questões não passaram despercebidas à tradição interpretativa: tem-se freqüentemente apontado para a incongruência que há entre, por um lado, uma idéia de ciência fundada na plena inteligibilidade de uma essência que se apresenta como fonte imanente de suas próprias determinações

⁵⁸⁹ Nesse sentido, pois, podemos concordar tranquilamente com Porchat: “Se, por outro lado, recordamos as duas acepções de *por si* que concernem à ciência, patenteia-se-nos, logo, que se dirão *por si* os predicados das premissas primeiras, no *primeiro* sentido distinguido pelo filósofo, isto é, como elementos das quiddidades dos sujeitos a que se atribuem. Por outro lado, as afecções *por si* dos gêneros que os silogismos da ciência demonstram, intimamente ligadas à natureza de seus sujeitos, da qual decorrem, configuram os atributos *por si* no *segundo* sentido, tendo seus mesmos sujeitos presentes em suas definições” (“*A noção aristotélica de ciência*”, pg. 158).

De fato, pois, as premissas *imediatamente primeiras* que configuram os princípios próprios de cada ciência devem apresentar a *definição* do gênero-sujeito de que trata a ciência e, por isso mesmo, mencionam predicados *por si* no *primeiro* sentido distinguido por Aristóteles. E, se assim é, pois, os predicados *por si* no *segundo* sentido jamais poderiam apresentar-se nessas premissas primeiras, entendidas como definições. No entanto, disso não decorre uma estrita e exclusiva associação do primeiro tipo de *por si* à definição ou à premissa e, respectivamente, do segundo tipo à demonstração ou à conclusão, como algum leitor desavisado poderia entender ao ler a supracitada formulação de Porchat; por um lado, pois, alguns predicados *por si* do primeiro tipo, elementos da quiddidade do sujeito, também podem se apresentar na conclusão de demonstrações, na medida em que se atribuem ao sujeito não de um modo estritamente imediato, mas sim mediante determinações nas quais encontram-se contidos; veja-se, por exemplo, um silogismo do tipo “*Todo animal é corpo/ Todo homem é animal (racional)/ Logo, todo homem é corpo*”, o qual nada faz senão explicitar, através de uma estruturação silogística, a análise pela qual comprováramos a inclusão do *corpo* na definição de *homem*: nele, o predicado *corpo*, pertencente à quiddidade, é afirmado de *homem* pela mediação do predicado *animal*, no qual encontra-se contido, igualmente, como *ὄντιον ἐν τῷ τί ἐστι*. Por outro lado, os predicados *por si* do segundo tipo, os acidentes próprios, embora jamais possam apresentar-se nas premissas primeiras, podem, não obstante, configurar-se como termo médio, já concluído por demonstração prévia, pelo qual demonstram-se novos acidentes pertencentes necessariamente *por si* ao sujeito, como, por exemplo, num silogismo do tipo “*As afecções de densidade causam diferenças táteis/ O homem padece afecções de densidade/ O homem apresenta diferenças táteis*” (pode-se imaginar tal silogismo a partir das indicações dadas em H-2). Ou seja: embora as definições primeiras admitam apenas o primeiro tipo de predicado *por si*, ambos podem ser admitidos, conforme o caso, tanto nas conclusões como nas premissas das demonstrações.

necessárias e, por outro lado, a prática efetiva das investigações empreendidas pelo Estagirita no domínio da natureza, preponderantemente orientadas por critérios diversos e extrínsecos entre si, e incapazes de fornecer um resultado sistematicamente coerente. Tornou-se proverbial, a seu tempo, a imagem de um Aristóteles dividido por uma irreconciliável dualidade de inspirações diametralmente opostas, a do platônico, que o conduzia em direção às idéias sistematizantes, e a do asclepiada, que o atraía para o âmbito da observação empírica⁵⁹⁰. No entanto, muita vez, ocorre que a constatação dessa incongruência não se faz acompanhar pelo interesse em analisar, mediante interpretação cuidadosa das articulações conceituais presentes no texto aristotélico, os fundamentos em que repousaria, eventualmente, sua inteira plausibilidade ou mesmo sua inteira resolução⁵⁹¹. Sobretudo, ocorre que a flagrante incompatibilidade entre a noção de ciência analítica e a prática das investigações empíricas sequer se vê minimamente relacionada ao conceito de essência⁵⁹² - e isto,

⁵⁹⁰ Essa imagem, criada, ao que parece, por Gomperz, é a preferida de J.-M. Le Blond em seu *“Logique et méthode chez Aristote”*, e paira também de maneira decisiva sobre o artigo de L. Robin *“Sur la conception aristotélicienne de causalité”*.

⁵⁹¹ Muitas das contradições e “interferências” acusadas por Le Blond na obra aristotélica, em seu *“Logique et méthode...”*, devem-se ao fato deste intérprete não ter distinguido entre o momento propriamente científico da exposição dedutiva e o momento prévio da investigação indutiva, como mostrou, a nosso ver, de maneira definitiva e indiscutível, O. Porchat (cf. *“A noção aristotélica de ciência”*, pg. 69-70). Semelhante indistinção moveu L. Robin a apontar contradição entre uma concepção analítica e outra sintética de causalidade, em *“Sur la conception...”*, sem dar-se conta de que esta última, no mais das vezes envolvendo própria e exclusivamente o indivíduo enquanto submetido ao devir, situa-se fora da ciência propriamente dita e concerne tão apenas à ordem *para nós* da investigação indutiva.

⁵⁹² No *Symposium Aristotelicum* de 1960, realizado em Louvain e consagrado aos problemas de método, as duas comunicações que se propõem a examinar a enorme distância entre a teoria aristotélica da ciência e suas investigações no campo da biologia silenciam-se, igualmente, a respeito do problema da essência. Preocupado em provar a ambivalência de Aristóteles diante do conflito entre a inspiração platônica e a prática empírica de Teofrasto, e, do ponto de vista da análise genética, cioso por apresentar o livro I do *De Partibus Animalium* como momento privilegiado desse embaraço, I. Düring (em *“Aristotle’s method in biology”*) ignora completamente o problema da essência e de sua destinação no quadro das ciências naturais, e sequer compreende as condições teóricas estabelecidas à rigorosa definibilidade dos entes (*“This is an application of Aristotle’s general theory of definition, according to which a definition includes the οὐσία and the συμβεβηκός καθ’ αὐτό”*, op. cit., pg. 213, grifos nossos). Düring pouco ou nada entende a respeito das regras de definibilidade expostas em Z-4, 1029b16-18, onde se afasta do quê-era-ser e da definição justamente o acidente próprio, e em Z-12 e H-6, o que constitui grave lacuna em intérprete peculiarmente interessado em apresentar Aristóteles como um teórico capaz de, em nome de seus princípios universais, admitir erros que teria evitado *“if he had asked his cook”* (op. cit., pg. 219). D. M.

certamente devido à influência das interpretações genéticas dispostas a discriminar o interesse especulativo e o interesse empírico como *momentos biográficos distintos*, mas, principalmente, devido à preponderância das interpretações teologizantes, que vêem em Z o interesse dominante de justificar a transição ao estudo da essência separada, sem ao menos suspeitar que, ao tentar delimitar o conceito de essência sensível, Aristóteles teria em vista, também, ou até mesmo principalmente, *delimitar as condições em que poderia ser plenamente satisfeita a norma de inteligibilidade necessária ao princípio próprio de uma ciência rigorosamente demonstrativa*. No entanto, justamente no texto em que Aristóteles formula, de maneira explícita, regras metodológicas que devem presidir à investigação biológica, o precioso livro I do *De Partibus Animalium*, encontramos a crítica a algo que tem passado por método platônico de divisão⁵⁹³, mas que, na verdade, ao intérprete atento, afigura-se precisamente

Balme (“*Aristotle’s uses of differences in biology*”), por sua vez, observa que as classificações zoológicas de Aristóteles efetuam-se mediante critérios absolutamente estranhos às regras lógicas expostas nos textos metodológicos, e, embora demonstre engenho ao atenuar tal incongruência, por muitos entendida como sinal inequívoco de “dualidade de inspiração” ou “evolução biográfica”, pela devida compreensão do interesse peculiar que move os tratados zoológicos (“*Small wonder if no system can be found, where none was intended*”, op. cit., pg. 211), também não dispense, ele igualmente, nenhuma atenção ao papel desempenhado pelo conceito de essência na configuração dessa problemática.

L. Bourgey, por sua vez, em sua brilhante obra “*Observation et expérience chez Aristote*”, ao pronunciar-se sobre a distância entre a teoria aristotélica da ciência e suas investigações no campo da natureza, tampouco refere tal problema explicitamente ao conceito de essência e suas condições de definibilidade, mas, ao menos, reporta-se de maneira satisfatória ao problemático estatuto dos conceitos de gênero e espécie, os quais “*avec leur signification philosophique bien déterminée se révèlent insuffisantes pour exprimer toutes les articulations du règne animal*” (op. cit., pg. 129). Escapa a Bourgey, no entanto, que, se as articulações do reino animal se vêem, assim, desprovidas das *denominações* unívocas e detalhadas de que hoje dispomos (família, classe, etc.), nem por isso, porém, passaram despercebidas, em sua objetividade, ao Estagirita, e isto, certamente, porque os conceitos de gênero e espécie, longe de ter como destinação própria e originária organizar a classificação das espécies animais, como parece supor Bourgey, destinam-se, antes, a estabelecer as condições ideais em que o ente natural poderia tornar-se plenamente inteligível. Tentar aplicar tais conceitos, em suas significações *filosóficas* precisas, à *classificação biológica*, consiste em ignorar justamente a distinção, cuidadosamente anunciada no início do *De Partibus Animalium*, entre a “ciência da coisa” e “uma certa cultura” que nos ensina a julgar a respeito da plausibilidade e da adequação formal de uma afirmação qualquer (cf. 639a1-12 sqq.). Por outro lado, tarefa mais importante do que ressaltar que a investigação aristotélica, de fato, encontra-se prejudicada pela ausência de uma detalhada nomenclatura taxonômica, consiste em apontar a incongruência, pelo menos aparente, para nós, entre as articulações múltiplas e irreduzíveis do reino animal e as condições de inteligibilidade postuladas pela imanente identidade essencial entre gênero e diferença, entendidos como elementos potenciais dessa unidade formal perfeita que seria a essência, como o fará o próprio Aristóteles, ao submeter a rigorosa crítica, no livro I do *De Partibus Animalium*, os procedimentos de divisão dicotômica e a pretensão de encontrar uma única diferença última capaz de resumir em si, por si só, toda a espécie. Cf. nossas páginas restantes.

⁵⁹³ Cf. J.-M. Le Blond, “*Philosophie de la vie - le livre I du traité ‘Les Parties des Animaux’*”, pg. 60.

como a unidade inteligível pela qual a essência fôra caracterizada em Z-12 e, implicitamente, em H-6.

O primeiro livro do *De Partibus Animalium*, de fato, apresenta sérios desafios ao intérprete interessado em verificar a unidade do pensamento aristotélico. No interesse de estabelecer as condições metodológicas para a investigação e classificação dos animais, Aristóteles introduz a seguinte observação: “Alguns tentam apreender cada espécie dividindo o gênero em duas diferenças. Isto, porém, às vezes não é fácil, às vezes, impossível. De alguns entes, pois, haverá apenas uma única diferença, e as outras serão supérfluas; por exemplo: dotado de pés, bípede, dotado de pés segmentados: apenas esta última, pois, é decisiva. Caso contrário, será preciso dizer o mesmo várias vezes”⁵⁹⁴.

Ora, a unidade auto-suficiente da diferença última que, coroando o processo de divisão, envolveria em si mesma todas as diferenças anteriores e, por isso mesmo, apresentar-se-ia capaz de enunciar por si só a essência completa e a definição da coisa, tornando supérflua a menção de todas as determinações a ela subjacentes, não consistia exatamente na característica distintiva pela qual Aristóteles delimitara o conceito de essência em Z-12, para, logo em seguida, a partir dessa perspectiva, criticar a concepção platônica de idéia, incapaz de apresentar-se como unidade intrínseca entre seus elementos? Sustentamo-lo fartamente, e, para nossa surpresa, Aristóteles, afirmando agora a incapacidade da divisão contínua em apreender a espécie, parece asseverar justamentemente o contrário. Não cabe eximir-se desta dificuldade atribuindo apenas aos platônicos a destinação das considerações críticas aqui desenvolvidas, como faz Le Blond⁵⁹⁵. Mais perspicaz neste aspecto, Brentano percebe

⁵⁹⁴ 642b5-9 (tomei o texto da edição de Le Blond). A tradução de τὸ καθ' ἕκαστον por espécie tem a inconveniência de distanciar-se da literalidade do texto e perder, com isso, qualquer nuance do argumento aí desenvolvido, mas não há dúvida alguma de que tal expressão, alhures utilizada como equivalente ao indivíduo numericamente uno (1035b2-3, 30-31; 1039b28; 1040a8-9, etc.), designa aqui a espécie, além da qual a diferenciação não mais pode avançar, cf. J.-M. Le Blond, “*Philosophie de la vie...*”, pg. 166-7, nota 89.

⁵⁹⁵ Cf. “*Philosophie de la vie*”, pg. 60.

a semelhança entre o procedimento de divisão proposto em Z-12 e o aqui criticado, e julga resolver tal dificuldade pelo recurso a uma suposta evolução biográfica⁵⁹⁶. Tal expediente, no entanto, além de insatisfatório pela falta de comprovação documentada, torna-se inadmissível caso não for acompanhado pela tentativa de delimitar detalhadamente as articulações conceituais entre as quais se assinala uma mudança de perspectiva⁵⁹⁷. De nossa parte, deixemos em suspenso, por inverificáveis, as conjecturas genéticas, e tentemos apreender de maneira mais minuciosa o problema com o qual Aristóteles se debate no texto mencionado.

O presente argumento aristotélico, pois, parece rejeitar a pretensa capacidade da divisão dicotômica em apreender a espécie indivisível e, com isso, também a caracterização da essência como diferença última, resultante de um *único* processo contínuo de divisão. No entanto, para além dessa constatação bastante genérica, cumpre indagar em quê residiria precisamente a incapacidade do referido procedimento e a inconveniência de tal caracterização. Lembremos que, ao delimitar esta última, Aristóteles insistira notadamente sobre um ponto particular: a necessidade de se dividir, a cada

⁵⁹⁶ Cf. "Aristóteles", pg. 28-30.

⁵⁹⁷ Deve-se abandonar como indevida, sobretudo, a opinião de que, entre o capítulo Z-12 e o livro I do *De Partibus Animalium*, haveria uma linear evolução, pela qual seria abandonada a confiança no procedimento da diárese contínua pela determinação essencial da diferença a ser dividida. Contra isso, Cherniss nos adverte acertadamente (cf. "Aristotle's Criticism of Plato...", vol. I, pg. 53, por nós citado na nota 615, na pg. 255, mais adiante). As hipóteses genéticas a respeito do capítulo Z-12, no entanto, deveriam levar em conta dois pontos: em primeiro lugar, ao final do referido texto, Aristóteles pondera: "mas não há ordem na essência: pois como seria necessário inteligir um como posterior, e outro, como anterior?" (1038a33-34); por outro lado, no início do capítulo, Aristóteles declara explicitamente o objetivo de resolver uma dificuldade que os *Analíticos* haviam deixado em suspenso. Assim, longe de pretender imputar o capítulo Z-12 a uma fase na qual a ciência fosse concebida como apreensão da essência pela diárese platônica (como às vezes parece ser a tendência de A. Mansion, em "L'origine du syllogisme...", pg. 59-64), devemos entender que essa referência aos *Analíticos*, além de situar ambos estes textos no mesmo âmbito doutrinário, situa-os também no mesmo âmbito de interesse: isto é, em Z-12, Aristóteles teria em vista exibir paradigmaticamente as condições nas quais uma definição se habilitaria a desempenhar o papel que os *Analíticos* lhe destinam, a saber, o de causa suficiente para a dedução analítica de suas propriedades por si. Em vista disso, a ponderação contida em 1038a33-34 apontaria já para a dificuldade a ser encontrada por tais condições paradigmáticas na heurística efetiva das espécies últimas. Nesse sentido, Z-12, circunscrito ao interesse de estabelecer as condições teóricas da definição científica, já anunciaria as dificuldades do livro I do *De Partibus Animalium*, situado em outra esfera, cujo interesse preciso residiria em estabelecer regras efetivas para a heurística das definições zoológicas.

etapa, pela diferença da diferença, isto é, não por quaisquer determinações acidentalmente sobrevenientes ao *dividendum*, mas sim por determinações que coubessem essencialmente à diferença a ser dividida⁵⁹⁸. Poderia parecer, pois, que é justamente esse *modus dividendi* que estaria sob crítica: a incapacidade da divisão em apreender a espécie adviria, assim, do fato de se assumir, a cada passo, uma determinação que pertence essencialmente à diferença anterior.

Tal interpretação, porém, não recebe crédito do texto: pois neste, muito pelo contrário, encontra-se repetidas vezes a insistência sobre aquele mesmo ponto: “se não se toma a diferença da diferença, é necessário tornar contínua a divisão assim como os que fazem uno o discurso tão apenas por conjunções. Digo que é isto que ocorre aos que dividem não-alado e alado e, do alado, um dócil, outro rude, ou um branco e outro negro; pois não é diferença de alado nem o dócil nem o branco, mas aquele é princípio de outras diferenças; lá naquele caso, no entanto, se divide por acidente”⁵⁹⁹. A mesma idéia aparece em vários outros passos: “se, então, um dos opostos for diferença, é a dividir também pelo outro oposto, e não um pela natação e outro pela cor”⁶⁰⁰; e, logo mais adiante: “por assim dizer, todos os que são dóceis são também rudes, como os homens, os cavalos, os bois [...], dentre os quais, cada um, se tiver um nome único, não estará dividido à parte de si mesmo, e, se tais animais são unos em espécie, não é possível que o rude e o dócil sejam diferenças”⁶⁰¹.

Apresenta-se, assim, nessas diversas passagens, a crítica ao mesmo procedimento - atribuído aos platônicos -, que encontramos condenado também em Z-12, a saber, dividir acidentalmente, sem considerar a determinação própria do *dividendum*. E, como o princípio sobre o qual funda-se a

⁵⁹⁸ Cf. Z-12, 1038a9-21, 25-26.

⁵⁹⁹ 643b17-23.

⁶⁰⁰ 643a33-35.

⁶⁰¹ 643b4-8.

polêmica é o mesmo, também coincidem, em ambos os passos, os procedimentos prescritos como corretos, em contraposição à divisão acidental, a saber, a divisão contínua pela diferença da diferença, isto é, por determinações que caibam essencialmente à diferença a ser dividida. E Aristóteles insiste ainda mais nessa necessidade, ao distinguir tais determinações dos chamados atributos próprios: “é necessário dividir pelos elementos presentes na essência e não pelos acidentes por si”⁶⁰².

No entanto, se Aristóteles não abandona aqui a exigência de dividir pela diferença da diferença, em que ponto reside, precisamente, sua crítica à dicotomia? Voltemos ao texto: “destes, cada um se define por várias diferenças, não segundo a dicotomia. Desta maneira [sc., segundo a dicotomia], pois, ou não é possível de modo algum apreender [a espécie] (pois o mesmo cairá em mais de uma divisão, e os contrários cairão na mesma), ou haverá apenas uma diferença, e esta ou será simples, ou será a forma perfeita a partir da complexão [sc., de todas as diferenças anteriores]. No entanto, se não se toma a diferença da diferença, é necessário tornar contínua a divisão assim como os que fazem uno o discurso por mera conjunção. Digo que é isto que ocorre aos que dividem não-alado e alado, e, do alado, um dócil, outro rude, ou um branco e outro negro: pois não é diferença do alado nem o dócil nem o branco, mas aquele é princípio de outras diferenças; lá naquele caso, no entanto, divide-se por acidente. Por isso, é a dividir o [gênero] único diretamente por várias [mais de duas] diferenças, como dizemos. Pois assim, inclusive, as privações produzirão diferença, mas não o produzirão na dicotomia”⁶⁰³.

Talvez não se tenha dado a devida atenção ao balanceamento argumentativo introduzido

⁶⁰² 643a27-28. É claro que, sob tal contraposição, reapresentam-se novamente os dois tipos de predicado καθ' αὐτό distinguidos em *An. Post.*, 73a34 sqq.

⁶⁰³ “Τούτων δ' ἕκαστον πολλαῖς ὄρισται διαφοραῖς, οὐ κατὰ τὴν διχοτομίαν. Ὅτι μὲν γὰρ ἦτοι τὸ παράπαν οὐκ ἔστι λαβεῖν (τὸ αὐτὸ γὰρ εἰς πλείους ἐμπίπτει διαιρέσεις καὶ τὰ ἐναντία εἰς τὴν αὐτήν), ἢ μία μόνον διαφορὰ ἔσται καὶ αὕτη ἦτοι ἀπλή, ἢ ἐκ συμπλοκῆς τὸ τελευταῖον ἔσται εἶδος. Ἐὰν δὲ μὴ διαφορᾶς λαμβάνῃ τὴν διαφορὰν, ἀναγκαῖον ὥσπερ συνδέσμων τὸν λόγον ἓνα ποιῶντας, οὕτω καὶ τὴν διαίρεσιν συνεχῆ ποιεῖν. Λέγω δ' οἷον συμβαίνει τοῖς διαιρουμένοις τὸ μὲν ἄπτερον τὸ δὲ πτερωτόν, πτερωτοῦ δὲ τὸ μὲν ἡμερον τὸ δ' ἄγριον, ἢ τὸ μὲν λευκόν τὸ δὲ μέλαν· οὐ γὰρ διαφορὰ τοῦ πτερωτοῦ τὸ ἡμερον οὐδὲ τὸ λευκόν, ἀλλ' ἑτέρας ἀρχὴ διαφορᾶς, ἐκεῖ δὲ κατὰ συμβεβηκός. Διὸ πολλαῖς τὸ ἐν εὐθέως διαιρετέον, ὥσπερ λέγομεν. Καὶ γὰρ οὕτως μὲν αἱ στερήσεις ποιήσουσι διαφορὰν, ἐν δὲ τῇ διχοτομίᾳ οὐ ποιήσουσιν”. 643b12-26.

neste longo trecho pela coordenação entre οὐτω μὲν γὰρ (linha 13) e εἰς δὲ (linha 17): apresentam-se, assim, dois aspectos, interligados entre si, pelos quais se condena a inconveniência da dicotomia: por um lado, no caso de dividir-se pela diferença da diferença, atingir-se-ia uma *única* diferença última, a qual seria - ela mesma ou toda a complexão⁶⁰⁴ de diferenças sucessivas, pouco importa - a forma da coisa; por outro lado, no entanto, a dividir-se não mais pela diferença da diferença, obter-se-ia uma sucessão descontínua de determinações acidentais, sem articulação necessária umas com as outras, e cuja reunião resultaria tão extrínseca como se conectássemos várias frases pela mera aplicação externa de conjunções. Rejeita-se a dicotomia, portanto, na medida em que, de acordo com os critérios a serem seguidos na divisão, dela resultaria ou um mero agregado de determinações extrínsecas entre si e ao próprio *definiendum*, o qual se encontraria, destarte, disperso em várias divisões⁶⁰⁵, ou uma única diferença, incapaz, por si só, de reunir toda a determinação essencial que perfaz a espécie.

Um desses dois resultados, porém, já fora criticado severamente em Z-12: a sucessiva agregação de determinações acidentais mostrara-se radicalmente contraposta à unidade perfeita e imanente entre os elementos da essência. Aqui, no entanto, no interesse do método de pesquisa zoológica, o filósofo avança novos problemas: uma única diferença última parece insuficiente para apreender a espécie em sua completude. A dicotomia, no entanto, ao proceder pela diferença da diferença a partir de uma única divisão inicial, é capaz de produzir tão apenas uma única diferença última: “no entanto, a despeito do que se anuncia, ocorre que parece haver apenas uma única diferença perfeita, por exemplo, o dotado-de-pés-polissegmentados ou o bípede, ao passo que são supérfluos o dotado

⁶⁰⁴ Pois este é o sentido de συμπλοκή aqui neste passo, cf. σύμπλεξις em 644a4.

⁶⁰⁵ Cf. 642b10-20; 643b14-15.

de pés e o polípede. E é evidente que é impossível haver mais de uma diferença tal: pois, avançando, sempre se chegará à diferença última, mas não à diferença perfeita e à forma. E esta - a diferença última - é ou apenas o dotado de pés segmentados, ou toda a complexão [sc. de diferenças sucessivas], se se divide o homem, por exemplo, se alguém o compusesse como dotado de pés, bípede, dotado de pés segmentados⁶⁰⁶.

Uma vez, pois, que cada diferença ulterior envolve em si mesma imanentemente a diferença anterior, tal processo divisório jamais resultaria em mais de uma diferença. E, esta unicidade, outrora entendida exatamente como sinal da perfeita unidade e absoluta inteligibilidade da essência, contraposta à unidade compósita e à inteligibilidade mediatizada de outros entes, apresenta-se agora como ineficiente à apreensão das espécies animais⁶⁰⁷: “se o homem fosse apenas dotado de pés segmentados, desse modo, então, esta viria a ser sua única diferença. No entanto, como o homem não é apenas isso, é necessário que haja várias diferenças, não sob uma única divisão. No entanto - isto é certo -, mais de uma diferença do mesmo ente, não é possível havê-la sob uma única dicotomia, mas é necessário que uma única dicotomia termine em uma única diferença⁶⁰⁸”.

Vê-se, com toda clareza, que o ponto aqui rejeitado por Aristóteles, no que concerne ao processo de divisão estudado em Z-12, longe de residir na ordem pela qual se divide a diferença em sua determinação própria e essencial, recai sobre a presumida suficiência de um *única* divisão

⁶⁰⁶ 643b34-644a6. Note-se que os exemplos que servem ao argumento são praticamente os mesmos que os adotados no capítulo Z-12.

⁶⁰⁷ Veja-se o magistral comentário de Cherniss, cuja aguda objetividade exige que nos calemos e citemo-lo integralmente: “The natural classes in which Aristotle is here interested are characterized by multiple differentiae and so cannot be found by dichotomy which at best would furnish a single differentia. Nor can this objection be met by combining the antecedents terms with the final differentia unless new principles of differentiation be introduced in the course of the dichotomy (a transgression of the rules, cf. *Metaphysics*, 1038a9-18), in which case there would be no continuity in the division, for the unity of dichotomy rests in the unity of the principles of division and that requires that each division be made according to the essential differentiae of the antecedent term. Therefore, more than a single differentia must be taken *at the very start*, thus the classes can be assigned multiple differences and the privative terms will furnish differentiations as they cannot in dichotomy”, (*Aristotle's Criticism of Plato...*, vol. I, pg. 50, grifos nossos).

⁶⁰⁸ 644a6-10.

contínua⁶⁰⁹. É manifesto que o objetivo preponderante de Aristóteles, nesta crítica à dicotomia, consiste em encontrar uma solução intermediária entre a unidade absoluta - e, talvez, estéril - de uma *única* diferença última, resultante de uma divisão segundo a determinação própria dos *dividenda*, e a multiplicidade extrínseca do mero agregado resultante de uma divisão por determinações acidentais. Vários passos, pois, asseguram-nos de que Aristóteles persevera em acusar a inconveniência de se dividir por diferenças acidentais, tomando-se aleatoriamente, a cada etapa, outras determinações, que resultam, ao final, inteiramente extrínsecas entre si⁶¹⁰. Insistindo, pois, em que cada etapa da divisão deve assumir o *dividendum* na determinação própria que o perfaz em sua essência, e apontando, por outro lado, a insuficiência de uma única divisão assim contínua, Aristóteles procura, na diferença *perfeita*, uma *multiplicidade* de *unidades* formais complexas, irreduzíveis entre si, a qual só poderia ser obtida não mais por dicotomia, mas por uma *pleotomia* que dividisse o gênero inicial, simultânea e paralelamente, em várias diferenças heterogêneas entre si, cada qual, por sua vez, apresentando-se como fonte de uma divisão contínua pela diferença da diferença: “por isso, é a dividir o [gênero] único diretamente (εὐθέως) por várias diferenças”⁶¹¹.

Todo o acento dessa argumentação reside nesse εὐθέως: dado o gênero único do qual devem partir as divisões, deve-se dividi-lo *imediatamente* por várias diferenças, as quais,

⁶⁰⁹ Como observa Cherniss, com aguda objetividade, Aristóteles “undertakes to demonstrate that no specific form can be reached by dichotomy because no species can have a single differentia and only one differentia can be attained by dichotomy” (“*Aristotle’s Criticism of Plato...*”, vol. I, pg. 51).

⁶¹⁰ Cf. *De Part. An.*, 643a27-31, 31-35; 643a35-b3; 643b3-8, 17-23.

⁶¹¹ 643b23-24. É novamente Cherniss quem capta, com inigualável precisão, o pensamento aristotélico: “...Aristotle, having remolded the method of dichotomy in order to account for the unity of essence and definition, by proceeding in according with this conception to deny the possibility of introducing any division that is not a differentia of the essence of the preceding differentia” - eis o conteúdo de Z-12 e H-6, como Cherniss bem o sabe - “concludes that by this method, which now can provide only a single differentia that is merely the atualization of the potency of the genus, no species can be attained because none is defined by a single differentia” (“*Aristotle’s Criticism of Plato...*”, vol. I, pg. 52-53). Cf. também este mesmo autor, op. cit., vol. I, pg. 50, texto por nós citado na pg. 252, nota 607.

necessariamente, resultam paralelas e não mais subordinadas entre si, irredutivelmente distintas e não mais potencialmente idênticas. Isso estabelecido, no entanto, os processos divisórios deveriam seguir as mesmas regras estabelecidas em Z-12: dividir não por quaisquer determinações acidentais, mas sim assumindo o *dividendum* em sua marca essencial. Todo o interesse dessa crítica à dicotomia converge, portanto, para a divisão inicial do gênero primeiro, e não é por acaso que, ao abrir a polêmica, o texto nos diz: “alguns tentam apreender cada espécie dividindo o gênero em duas diferenças”⁶¹². Aristóteles tem em vista corrigir essa inconveniência: é necessário dividir o gênero imediatamente em várias - mais de duas - diferenças, irredutíveis entre si⁶¹³.

Resta notar que, assim caracterizado, o método de divisão a ser seguido na pesquisa biológica traz sérias conseqüências para o conceito de οὐσία: esta, pois, não mais aparece como unidade perfeita cujos elementos, essencialmente idênticos, se distinguiriam tão apenas pela maior ou menor atualização das determinações, nem a definição se apresenta como enunciado constituído por termos imanentemente idênticos: a multiplicidade das diferenças iniciais pelas quais se divide o gênero primeiro introduz, entre os elementos da essência *definienda* e, por conseguinte, entre os termos da definição, certa heterogeneidade irredutível, de modo que a ligação recíproca entre os mesmos não se fundaria senão na necessidade factual do dado imediato. Com isto, no entanto, surge uma nova

⁶¹² 642b5-6.

⁶¹³ Curiosamente, concorda com o que afirmamos um intérprete interessado sobretudo em destacar o horizonte teológico do livro Z: G. Gérard, pois, em comentário inspirado justamente pela diferença entre Z-12 e o livro I do *De Partibus Animalium*, exprime-se em termos cuja clareza e objetividade não julgamos oportuno substituir por paráfrase nossa: “...on remarquera que la précision apportée par le passage mentionnée des *Parties des Animaux* s’insère dans le cadre d’une critique de la méthode de division, [...], critique dans laquelle Aristote soutient que la *τελευταία διαφορά* en laquelle se ramasse la substance de la chose ne saurait être atteinte au terme d’une *seule* série de divisions: en procédant de la sorte, on aboutit bien à une dernière différence (*ἑσχάτη διαφορά*), mais ce n’est pas la *τελευταία διαφορά*, la différence *complète* porteuse de la substance. Pour atteindre celle-ci, poursuit Aristote, “il est nécessaire qu’il y ait plusieurs différences qui ne rentrent pas sous une seule division” (644a7-8): il faut donc qu’on développe conjointement *plusieurs* séries de division en partant de différents points de vue sur la chose à déterminer” (“*De l’ontologie à la théologie...*”, pg. 472, nota 51).

perspectiva não apenas para o conceito de essência, como também para a concepção de ciência: se a zoologia, pois, não admite a unidade simples de uma única diferença última, poderá constituir-se, não obstante, segundo o modelo de demonstração estudado nos *Analíticos Posteriores*? E, com isso, também o problema da unidade da doutrina aristotélica ganha nova complexidade: haveria, entre o texto Z-12 e o livro I do *De Partibus Animalium*, mera diversidade de perspectivas, facilmente dirimível pela diversidade de interesses envolvidos em cada contexto⁶¹⁴, ou “evolução biográfica”⁶¹⁵?

Ao suscitar tais problemas, no entanto, tínhamos por interesse, longe de pretender resolvê-los no curto espaço que resta à nossa dissertação, apenas ressaltar, contra a predominante tendência em interpretar o livro Z da *Metafísica* sob um horizonte teológico, a nítida articulação existente entre, por um lado, o conceito de essência, aí caracterizado como unidade imanente e imediata entre elementos que só se distinguiriam pela medida de atualização das mesmas determinações, e, por outro

⁶¹⁴ Como parece ser a opinião de A. Mansion, não propriamente a respeito da aplicabilidade do conceito de essência ao domínio da zoologia, mas precisamente a respeito da aplicabilidade do ideal analítico de ciência demonstrativa às ciências que se ocupam da natureza, cf. “*Introduction à la physique...*”, pg. 210, 213-215.

⁶¹⁵ Como é a opinião de W. Jaeger, em seu “*Aristotle*”, inteiramente dedicado a provar a tese de uma evolução biográfica, e a de Brentano, em “*Aristoteles*” (pg. 28-30). No entanto, contra essa ingênua idéia de evolução, ciosa em detectar, além do mais, um presumido triunfo final da observação positiva contra a tendência platonizante, Cherniss assevera com toda pertinência que “yet one cannot eradicate this inconsistency by supposing that the criticism of the *Parts of Animals* indicates a surrender of the doctrine of the *Posterior Analytics* and the *Metaphysics*, for this very criticism depends for its force upon the theory of the latter work and proceeds by constraining the diairesis of the Academy into the rules of that theory. The argument of the *Metaphysics* on which the unity of definition is based is repeated here in order to prove that dichotomy cannot provide more than a single differentia (cf. *Metaphysics* 1038a9-30, 1045a12-14 and *De Part. Anim.* 643b17-23; *Metaphysics* 1038a5-9, 1045a23-33, and *De Part. Anim.* 643a23-27)” (“*Aristotle’s Criticism of Plato...*”, vol. I, pg. 53). - Estranhamente, F. Nuyens, outro adepto do método genético, não percebe o problema da “evolução” nos termos em que colocamos a referida incongruência: assumindo como ponto de chegada da maturidade filosófica de Aristóteles a doutrina hylemórfica, que atribui a um conjunto de obras dentre as quais destacam-se o *De Anima*, o *De Generatione Animalium* e os livros Z-H-Θ da *Metafísica* (cf. “*L’évolution de la psychologie...*”, pg. 201, 216), tal intérprete deixa escapar que, precisamente no texto do *De Partibus Animalium* que presentemente nos ocupa, a esrita concepção de uma unidade hylemórfica perfeita e essencial entre os elementos constitutivos da essência sensível, longe de não constituir ainda a posição aristotélica, encontra-se detalhadamente problematizada. Julgar, por outro lado, tal texto como último remanescente, embora já um pouco hesitante, do “instrumentalismo mecânico-finalista” que caracterizaria a “fase de transição” (cf., op. cit., pg. 216) é, além de desatenção às articulações conceituais nele desenvolvidas, esquecer que o mesmo, ao rejeitar a suficiência da divisão única que resulta numa única diferença última, parece ser posterior a Z-12 e H-6, textos atribuídos pelo próprio Nuyens à fase final do Estagirita. Cf. nossas críticas a este autor na nota 385, pg. 158.

lado, a teoria analítica da ciência, na qual as propriedades necessárias do sujeito são demonstradas a partir de definições primeiras imediatas, e a metodologia da pesquisa zoológica, na qual aquela referida unidade, absolutamente imanente, parece abandonada em favor de uma complexão de elementos irreduzíveis um ao outro, cuja ligação fundar-se-ia tão apenas numa necessidade factual. Sob essa perspectiva, pois, o fio condutor preponderante, senão exclusivo, que anima o desenvolvimento do conceito de essência no livro Z consiste no interesse em caracterizá-la como princípio formal que confere aos entes naturais efetiva unidade interna, por um lado, e plena inteligibilidade científica, por outro. Aristóteles tem em vista, pois, delimitar as condições ideais em que o ente sensível, mediante tal unidade, poderia satisfazer as normas de inteligibilidade exigidas por uma ciência rigorosamente demonstrativa. É exclusivamente no âmbito desse interesse que se movem os argumentos do livro Z, no qual não vemos, portanto, nenhum intuito de “preparar a via” para o conhecimento teológico, nem, como dissemos⁶¹⁶, tentativa alguma de conciliar tal exigência de inteligibilidade formal com a afirmação da primazia ontológica do indivíduo, mas sim um esforço por estabelecer, mediante o conceito de essência visado como *definiendum*, as condições normativas para um conhecimento estritamente científico no domínio dos entes naturais. Assim, *enquanto estudo do conceito de essência*, a ontologia aristotélica se circunscreve a esse interesse de fundamentação do saber científico em geral, e, por isso mesmo, insere-se no mesmo domínio em que se encontram a Analítica e a Dialética⁶¹⁷: radicalmente distinta da “ciência da coisa”, a “ciência ontológica” pertence ao discurso crítico e formal do πεπαιδευμένος⁶¹⁸.

⁶¹⁶ Cf. pg. 21 (nota 46), pg. 57-59, 190, 205.

⁶¹⁷ Cf., em nossa introdução, pg. 12-13.

⁶¹⁸ Cf. *De Partibus Animalium*, I, 1, 639a1-8.

Bibliografia

I. Obras de Aristóteles:

Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary by D. W. Ross, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1924.

Metaphysica, edição crítica de Werner Jaeger, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1957.

Metafísica de Aristóteles, edição trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, editorial Gredos, 2ª edição, 1982.

La Métaphysique, tradução, introdução e notas de J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique Vrin, reimpr. em 1981.

Categoriae et Liber de Interpretatione, edição crítica de L. Minio-Paluello, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1949.

Analitica Priora et Posteriora, edição crítica de D. Ross e L. Minio-Paluello, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1964.

Topica et Sophistici Elenchi, edição crítica de D. Ross, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1958.

De Anima, edição crítica de D. Ross, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1956.

Physica, edição crítica de D. Ross, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1950.

Ars Rhetorica, edição crítica de D. Ross, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1959.

Poétique, texte établi et traduit par J. Hardy, Paris, "Les Belles Lettres", 1985 (1ª ed. 1932).

Ethica Nicomachea, edição crítica de I. Bywater, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1894.

Aristote - Philosophie de la vie, le livre premier du traité sur "Les Parties des Animaux", texte et traduction, avec introduction et commentaire par J.-M. Le Blond, Aubier, éditions Montaigne, 1945.

II. Obras de Platão: julgamos suficiente, para os limites deste trabalho, restringirmo-nos à clássica edição crítica de John Burnet:

Platonis Opera, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1907.

III. Comentadores:

AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

AUBENQUE, P. "Sens et structure de la métaphysique d'Aristote", in *Études Aristotéliciennes - Métaphysique et Théologie*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, collection reprise, 1985, org. P. Aubenque.

AUBENQUE, P. "Sur la notion aristotélicienne d'aporie", in *Aristote et les problèmes de méthode*, Actes du V^o Symposium Aristotelicum, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie/Librairie Philosophique Vrin, 1961.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

AUBENQUE, P. "La pensée du simple chez Aristote", in *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI^o Symposium Aristotelicum, org. de P. Aubenque, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1979.

BALME, D. M. "Aristotle's uses of differences in biology", in *Aristote et les problèmes de méthode*, Actes du V^o Symposium Aristotelicum, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie/Librairie Philosophique Vrin, 1961.

BENVENISTE, E. "Categorias de pensamento e categorias de linguagem", in *Problemas de Lingüística Geral*, tradução de Maria da Glória Novak e Luiza Neri, São Paulo, Cia. Editora Nacional/Edusp, 1976.

BERTI, E. "Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique", in *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI^o Symposium Aristotelicum, org. de P. Aubenque, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1979.

BOEHM, R. *La métaphysique d'Aristote - Le fondamental et le essential*, trad. de Emmanuel Martineau, Paris, ed. Gallimard, 1976.

BONITZ, *INDEX Aristotelicum*, secunda editio, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz, 1955.

BOURGEY, L. *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1955.

- BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie*, tomo I, fascículo 1, Paris, reedição da Presses Universitaires de France, 1961.
- BRENTANO, F. *Aristóteles*, trad. de Moisés S. Barrado, Barcelona, Editorial Labor, 1943.
- BRENTANO, F. *On the several senses of being in Aristotle*, trad. de A. George, California University Press, 1975.
- BRUNSCHWICG, J. "Dialectique et ontologie chez Aristote", in *Études Aristotéliennes - Métaphysique et Théologie*, org. P. Aubenque, Paris, Librairie Philosophique Vrin, collection reprise, 1985.
- BRUNSCHWICG, J. "La forme, prédicat de la matière?", in *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI^e Symposium Aristotelicum, org. de P. Aubenque, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1979.
- BRUNSCHWICG, J. *Les topiques*, tome 1, livres I-IV, texte établi et traduit, Paris, "Les Belles Lettres", 1967.
- CASSIN, B. & NARCY, M. *La décision du sens*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1989.
- CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1944.
- COURTINE, J.-F. "Note complémentaire pour le vocabulaire de l'être - sur les traductions latines de l'ousía", in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, dir. de P. Aubenque, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1980.
- DÉCARIE, V. *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Montreal/Paris, Institut d'Études Médiévales/Librairie Philosophique Vrin, 1961.
- DÉCARIE, V. "Le livre Z et la substance immatérielle", in *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI^e Symposium Aristotelicum, org. de P. Aubenque, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1979.
- DÜRING, I. *Aristóteles*, trad. de Barnabé Navarro, México, Universidad Nacional Autónoma del México, 1990.
- DÜRING, I. "Aristotle's method in biology", in *Aristote et les problèmes de méthode*, Actes du V^e Symposium Aristotelicum, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie/Librairie Philosophique Vrin, 1961.
- DUMOULIN, B. *Analyse génétique de la "Métaphysique" d'Aristote*, Paris/Montreal, "Les

Belles Lettres"/Les Éditions Bellarmin, 1986.

DUMOULIN, B. "Sur l'authenticité des Catégories d'Aristote", in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, dir. de P. Aubenque, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1980.

FOLLON, J. "Le concept de philosophie première dans la "Métaphysique" d'Aristote", in "Revue Philosophique de Louvain", tomo 90, 4^a série, n° 88, nov. de 1992.

GÉRARD, G. "De l'ontologie à la théologie - lecture du livre Z de la "Métaphysique" d'Aristote", in "Revue Philosophique de Louvain", tomo 90, 4^a série, n° 88, nov. de 1992.

GILSON, E. *L'être et l'essence*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2^a edição, 1976.

GRANGER, G.-G. *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

HAMELIN, O. *Le système d'Aristote*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 4^{ème} édition, 1985.

HEGEL, F. W. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tomo 3, *Philosophie Grecque*, trad. de Pierre Garniron, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1972.

JAEGER, W. *Aristote - Fundamentals of the History of his Development*, trad. de Richard Robinson, Oxford, Clarendon Press, 1948.

LE BLOND, J.-M. *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1939.

LE BLOND, J.-M. *Aristote - Philosophie de la vie* (le livre I du traité sur les Parties des Animaux), texte et traduction, avec introduction et commentaire, Aubier, éditions Montaigne, 1945.

MANSION, A. "L'objet de la science philosophique sùpreme d'après Aristote, (Métaphysique, E, 1)", in *Études Aristotéliciennes - Métaphysique et Théologie*, org. P. Aubenque, Paris, Librairie Philosophique Vrin, collection reprise, 1985.

MANSION, A. "Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique d'après Aristote", in *Études Aristotéliciennes - Métaphysique et Théologie*, org. de P. Aubenque, Paris, Librairie Philosophique Vrin, collection reprise, 1985.

MANSION, A. "L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote", in *Aristote et les problèmes de méthode*, Actes du V^o Symposium Aristotelicum, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie/Librairie Philosophique Vrin, 1961.

MANSION, A. *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2^{ème} édition revue et augmentée, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1945.

MANSION, S. *Le jugement d'existence chez Aristote*, 2ème édition revue et augmentée, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1976.

MANSION, S. "La première doctrine de la substance: la substance chez Aristote", in *Études Aristotéliciennes - recueil d'articles*, org. de J. Follon, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie, 1984.

MANSION, S. "Sur la composition ontologique des substances sensibles chez Aristote (Z, 7-9)", in *Études Aristotéliciennes - recueil d'articles*, org. de J. Follon, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie, 1984.

MANSION, S. "La notion de matière en "Métaphysique" Z, 10-11", in *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI^e Symposium Aristotelicum, org. de P. Aubenque, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1979.

MANSION, S. "Τὸ σιμόν et la définition physique", in *Études Aristotéliciennes - recueil d'articles*, org. de J. Follon, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie, 1984.

MOREAU, J. "L'être et l'essence chez Aristote", in *Études Aristotéliciennes - Métaphysique et Théologie*, org. de P. Aubenque, Paris, Librairie Philosophique Vrin, collection reprise, 1985.

MOREAU, J. "Remarques sur l'ontologie aristotélicienne", in *Études Aristotéliciennes - Métaphysique et Théologie*, org. de P. Aubenque, Paris, Librairie Philosophique Vrin, collection reprise, 1985.

MURALT, A. de. "Comment dire l'être - le problème de l'être et de ses significations chez Aristote", in *Études Aristotéliciennes - Métaphysique et Théologie*, org. de P. Aubenque, Librairie Philosophique Vrin, collection reprise, 1985.

NUYENS, F. *L'évolution de la psychologie chez Aristote*, (traduzido do holandês, sem atribuição [?]), Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie, 2ème édition revue, 1948.

OWENS, J. *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951.

OWENS, J. "The relation of God to world in 'Metaphysics'", in *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI^e Symposium Aristotelicum, org. de P. Aubenque, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1979.

PORCHAT, O. *A noção aristotélica de ciência*, São Paulo (tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP), mimeo., 1967.

ROBIN, L. *Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

- ROBIN, L. *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Éditions Albin Michel, 2ème édition revue et corrigé, 1948.
- ROBIN, L. *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1908.
- ROBIN, L. "Sur la conception aristotélicienne de causalité", in *La Pensée Hellenique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942.
- ROSS, W. D. *Aristotle*, London, Methuen Company, 1923.
- RODIER, G. "Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la substance", in *Études de Philosophie Grecque*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2ème édition, 1957.
- STRYCKER, E. de. "Notes sur les relations entre la problématique du "Sophiste" de Platon et celle de la "Métaphysique" d'Aristote", in *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI^o Symposium Aristotelicum, org. de P. Aubenque, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1979.
- TOMÁS DE AQUINO, St. *De ente et de essentia*, in *Opera Omnia*, Jussu Leonis XIII P. M. Edita, cura et studio fratrum praedicatorum, tomus XLIII, Roma, Editori di Tommaso, 1976.
- TOMÁS DE AQUINO, St. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, iam a Cathala, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, Roma/Turim, Marietti Editori, 1950.
- TOMÁS DE AQUINO, St. *Expositio libri Posteriorum*, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma/Paris, Commissio Leonina/Librairie Philosophique Vrin, 1989.
- TOMÁS DE AQUINO, St. *Super Boetium de Trinitate*, in *Opera Omnia*, Jussu Leonis XIII P. M. Edita, cura et studio fratrum praedicatorum, tomus L, Roma/Paris, Commissio Leonina/Les Éditions du Cerf, s/data.
- ZELLER, E. *Outlines of History of Greek Philosophie*, trad. de L. R. Palmer, New York, Meridien Books, 1950.