

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

*Lucas Angioni*

## A NOÇÃO ARISTOTÉLICA DE *OUSIA*

Tese de Doutorado, 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 tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 04/12/2000.

Banca:

Orientador: Prof. Dr. José Cavalcante de Souza (Depto. de Filosofia – Unicamp).

Prof. Dr. [assinatura]

Prof. Dr. [assinatura]

Prof. Dr. [assinatura]

Prof. Dr. [assinatura]

Maio, 2000



UNIDADE 80  
 N.º CHAMADA:  
UNICAMP  
An 45 n  
 V. \_\_\_\_\_ Ex. \_\_\_\_\_  
 TOMBO BC/43698  
 PROC. 16-392102  
 C  D   
 PREÇO R\$ 11,00  
 DATA 09/02/01  
 N.º CPD \_\_\_\_\_

CM-00153999-B

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
 BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

An 45 n      Angioni, Lucas  
                   A noção aristotélica de *ousia* / Lucas Angioni. - - Campinas,  
 SP : [s. n.], 2000.

Orientador: José Cavalcante de Souza.  
 Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,  
 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Aristóteles - Metafísica. 2. Filosofia antiga. 3. Filosofia  
 primeira. 4. Hilemorfismo. 5. Ontologia. 6. Substância  
 (Filosofia). I. Souza, José Cavalcante de. II. Universidade  
 Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
 III. Título. -

## RESUMO:

Este trabalho consiste numa tentativa de compreender, de maneira coerente, o conjunto de teses e argumentações que Aristóteles desenvolve nos livros ZH de sua *Metafísica* e, assim, busca atinar com o significado filosófico da noção aristotélica de *ousia*. Procuramos mostrar que tais livros, ao contrário do que pretendem as interpretações mais usuais, não se destinam a resolver alguma tensão recalcitrante entre a forma e os indivíduos. O problema de Aristóteles não consiste em encontrar caminhos para conciliar as exigências de inteligibilidade (que exigem princípios universais) e a intuição “realista” de que apenas os indivíduos existem separadamente. Aristóteles simplesmente busca resolver a seguinte questão: o que é a causa do ser das *ousiai* sensíveis? Esta causa do ser é a forma, mas a plena articulação dessa resposta requer a resolução do problema da relação entre forma e matéria. Distinguindo diversos usos do termo matéria, Aristóteles desenvolve um hilemorfismo de inspiração funcional-teleológica, que lhe permite apontar, em oposição ao postulado platônico da “synanairesis”, a forma como *subjacente para predicacões* e como *causa do ser*.

## ABSTRACT:

This thesis seeks to understand the whole argumentation that Aristotle develops in *Metaphysics* ZH. My aim is to find the philosophical meaning of Aristotle's notion of *ousia*. In contrast to the standard interpretations, my claim is to prove that ZH's purpose is not to solve the recalcitrant opposition between the form and the individual. The question that worries Aristotle is not how to reconcile the intelligibility requirements with the “realist” insight that only individuals exist separately. Rather, Aristotle seeks to resolve this issue: what is the “cause of being” of the sensible *ousiai*. This “cause of being” is the form, but the full development of this proposal rests on the resolution of a related issue: the relation between matter and form. So, distinguishing many uses of “matter”, Aristotle develops a hylemorphical theory in a functional-teleological manner. In opposition to the results of platonic “synanairesis”, this theory presents the form as subject for predication and as “cause of being”.

## INDICE

Apresentação .....	i
Introdução: .....	1
Capítulo 1: A delimitação do problema a ser investigado (Z, 1-3): a causa do ser das <i>ousiai</i> sensíveis .....	35
Capítulo 2: A teoria aristotélica da predicação e a noção de subjacente .....	65
Capítulo 3: O critério da subjacência e a noção de forma .....	147
Capítulo 4: A análise “lógica” (“λογικῶς”) da noção de “quê era ser” (Z, 4-6) .....	175
Capítulo 5: A introdução da análise hilemórfica das <i>ousiai</i> naturais – a prospectiva dos problemas (Z, 7-9) .....	229
Capítulo 6: A noção aristotélica de matéria .....	241
Capítulo 7: A proposta pré-hilemórfica: “synanairesis” e eliminação da matéria (Z-10 e Z-11, 1037a 21-b 7) .....	277
Capítulo 8: A introdução do hilemorfismo: Aristóteles entre o “koilon” e o “simon” (Z-11, 1036a 26- b 32) .....	319
Capítulo 9: A unidade lógica entre gênero e diferença e a crítica à “synanairesis” (Z 12)...	345
Capítulo 10: A introdução da análise funcional-teleológica no hilemorfismo .....	367
Capítulo 11: A teleologia da natureza em Aristóteles .....	397
Capítulo 12: Hilemorfismo, teleologia e o “problema de Ackrill” .....	461
Capítulo 13: O problema da individuação .....	495
Capítulo 14: Definições classificatórias, hilemorfismo funcional-teleológico e os dois sentidos do “eidos” .....	521
Capítulo 15: A noção de forma contra a teoria platônica dos universais (Z 13-16) .....	549
Capítulo 16: A definição da <i>ousia</i> como meta final da investigação em busca da causa do ser (Segundos Analíticos II 8-10) .....	609
Capítulo 17: A <i>ousia</i> como causa do ser .....	631
Conclusão: A ciência da <i>ousia</i> (sensível) e o seu lugar no conjunto do pensamento aristotélico .....	651
Referências bibliográficas .....	669

## *Apresentação*

O ponto de partida deste trabalho consiste numa tentativa de compreender, de maneira coerente, o conjunto de teses e argumentações que Aristóteles desenvolve nos livros ZH de sua *Metafísica* e, assim, atinar com o significado filosófico da noção aristotélica de *ousia*. Esta tese não representa, porém, nem o começo, nem o final de nossos esforços. Pois o texto em cujo estudo nos concentramos nos acompanha desde nossos primeiros passos na iniciação científica, e certamente os resultados agora apresentados deverão ser entendidos apenas como formulações provisórias.

Os livros ZH atormentam leitores e comentadores de Aristóteles, e talvez apenas os capítulos sobre o intelecto, no livro III do *De Anima*, sejam mais recalcitrantes e perturbadores. Talvez o cansaço e o tédio acumulado nesses anos de convívio, no entanto, tenham nos desencaminhado para propostas fáceis e tentativas de solução simplificadoras. Pois uma das conseqüências da interpretação que desenvolveremos nesta tese consiste justamente numa relativa desvalorização da importância do referido texto – como se quiséssemos nos livrar dele. Costuma-se assumi-lo como cerne das “doutrinas metafísicas” de Aristóteles, como palavra final e definitiva a respeito das problemáticas que nele se encontram desenvolvidas. Este procedimento se deve, em boa parte, à excessiva benevolência com que se enfrentam os argumentos terrivelmente difíceis expostos nos capítulos centrais e, mais particularmente, em Z 10-11 (às vezes, costuma-se ter um respeito religioso por aquilo que não compreendemos). Pois bem: os resultados que agora defendemos denegam a estes capítulos a posição privilegiada que habitualmente se lhes atribui. Submetemos os argumentos desenvolvidos em Z 10-11 a rigoroso exame, e a comparação com diversos outros textos – inclusive de outras obras, além da *Metafísica* – nos levou a abandonar o pressuposto (tácito) de que as soluções lá propostas deveriam ser preservadas a todo custo. Tais soluções, com o conjunto de pressupostos que lhes asseguram alguma plausibilidade, afiguram-se-nos como etapas transitórias na análise dos problemas decisivos que interessam a Aristóteles. Por outro lado, as soluções definitivas se apresentariam de maneira condensada no capítulo Z-17 e em diversas passagens do livro H, mas, não obstante, a devida reconstituição dos pressupostos e mediações argumentativas que as tornariam plenamente inteligíveis exige o recurso insubstituível a outros textos.

Assim, nosso trabalho de certo modo encontra-se em sintonia com uma prolífica tendência que emergiu nas últimas décadas. No estudo dos conceitos “metafísicos” decisivos elaborados em ZH, cada vez mais ganha lugar o recurso comparativo a outras obras, nas quais a noção de *ousia* e o hilemorfismo encontram-se novamente no centro dos interesses de Aristóteles: *Física II*, *De Anima*, *As Partes dos Animais* e *Geração dos Animais*.

Não obstante, além dessa nova orientação metodológica, fomos naturalmente induzidos, pelo próprio rumo de nossas investigações, a procurar um outro fio condutor para a compreensão de ZH. Em geral, a interpretação destes livros pressupõe que os mesmos se destinariam a resolver o último problema formulado no livro III da *Metafísica* (1003a 6-17). As inconsistências resultantes deste procedimento são inúmeras: às dificuldades estritamente filosóficas, soma-se a impossibilidade de conferir à argumentação de ZH uma trajetória minimamente coerente.

Neste particular, no entanto, nossas propostas ainda encontram-se num estágio muito incipiente. Pretendemos ter discernido uma outra linha de força para a compreensão de ZH, a qual implica numa nova estratégia de compreensão da *Metafísica* como um todo. Por um lado, a consideração dos textos a partir dos quais seria possível discernir uma teoria aristotélica da predicação nos permitiu propor uma nova perspectiva a respeito dos pressupostos que o livro ZH assume como ponto de partida. Por outro lado, no entanto, a caracterização das teses adversárias contra as quais Aristóteles argumenta encontra-se ainda numa etapa insatisfatória: limitamo-nos apenas a recolher algumas impressões ocasionadas por diversas passagens da *Metafísica*, mas certamente ainda estamos longe de ter obtido resultados convincentes.

Ressalte-se, porém, que nossa proposta de recusar aos livros ZH a centralidade que habitualmente lhes foi concedida não implica em nenhum comprometimento com alguma estratégia de reconstrução “genética” da trajetória aristotélica. Não assumimos como ponto de partida nenhum compromisso de método: nem imputamos a Aristóteles uma evolução biográfica a ser rastreada nos textos, nem postulamos uma unidade sistemática em seus escritos. Após anos de convívio com os livros ZH, no entanto, julgamos absolutamente impossível preservar em conjunto todas as proposições lá defendidas. Temos a impressão de ter esgotado o “princípio de caridade” e exaurido todas as tentativas de dirimir as inconsistências apelando a meras divergências de interesses de cada contexto. Os capítulos Z 10-11 não resistem a nenhuma caridade. Não obstante, embora pareça-nos plausível supor que Aristóteles tenha experimentado diversas etapas na consideração dos problemas centrais enfrentados em ZH, não nos parece seguro atribuir-lhe uma evolução – nos moldes da tradição

seguida por Jaeger, Nuyens e Düring. É muito provável que a seqüência de resoluções e aprimoramentos críticos que alguns problemas recebem em ZH seja apenas um expediente de exposição diaporética – costurado, além do mais, de maneira bastante precária, e sem advertências solenes. Em todo caso, além de impossível, parece-nos algo de menor importância decidir se as discrepâncias seriam indícios de evolução biográfica ou mera diversidade de acento em cada contexto.

Em todo caso, uma verificação satisfatória de nossas propostas exigiria ainda alguns passos suplementares, que não nos julgamos aptos a efetuar na presente tese. Sentimos a falta de uma articulação mais meticulosa entre o hilemorfismo e os conceitos de potência e efetividade, o que exigiria certamente uma exegese cuidadosa do livro IX da *Metafísica*. Do mesmo modo, ainda há muito a pesquisar a respeito da noção de “separabilidade” e “separação”, sobretudo em vista de uma caracterização pormenorizada dos adversários contra os quais Aristóteles argumenta na *Metafísica*. Finalmente, embora a alguns pareça enfadonho o recurso aos textos biológicos de Aristóteles, poderíamos ter oferecido análises mais numerosas das passagens em que a delimitação precisa dos conceitos “metafísicos” desenvolvidos em ZH se mostra *efetivamente operante* nas explicações hilemórficas e funcionais fornecidas em tais obras.

Este trabalho não teria sido possível sem a orientação e encorajamento do professor José Cavalcante de Souza, que pacientemente nos assiste desde a iniciação científica, e que, além de nos ter apresentado à cultura clássica, nos ensinou que uma compreensão exigente da filosofia aristotélica requer incansável traquejo com a vivacidade do texto grego.

Diversos argumentos desta tese foram desenvolvidos e aprimorados nas sessões do Seminário de Leitura da Física de Aristóteles, presidido pela prof<sup>a</sup>. Fátima Évora e realizados no Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Unicamp desde março de 1997. O apuro crítico dos participantes ensejou o constante aprimoramento de diversas propostas que ora apresento.

Devo ressaltar que dificilmente poderia ter concluído este trabalho, se não fosse a generosidade de inúmeras pessoas que, em diversos momentos, facilitaram-me a obtenção de material bibliográfico: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Fernando Santoro, Fernando Puente, Fausto Castilho, Paulo Abrantes, Rochelle Abreu, Djalma Medeiros, Maria Cecília Gomes dos Reis e, principalmente, Alberto Muñoz e Marco Zingano.

A este último, devo agradecimentos especiais, em primeiro lugar pela colaboração bibliográfica inestimável, mas sobretudo pela solicitude, atenção e pertinácia crítica com que discutiu comigo, em

várias ocasiões, diversos pontos apresentados nesta tese, e pelo constante incentivo e apoio.

Ressalto, com insubstituível relevo, a colaboração contínua de Alberto Muñoz, que generosamente deixou à minha disposição sua farta e seleta biblioteca, e constantemente discutiu comigo diversos argumentos defendidos nesta tese, seja em conversas particulares, por correio eletrônico ou no Seminário de Leitura da Física de Aristóteles. A contumácia de seu espírito crítico e o seu apreço pela clareza me salvou de algumas frivolidades. E devo ao rigor de suas observações tenazes a reformulação de dois importantes argumentos desta tese.

Francisco Benjamin de Souza Neto, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e Fátima Évora constantemente leram textos e traduções relacionadas a esta tese, e sou-lhes grato pelas sugestões, pelo apoio encorajador, constante assistência bibliográfica e desinteressado espírito de colaboração. Fausto Castilho, Marcos Müller e Luis Orlandi acompanham este trabalho desde suas formas embrionárias na iniciação científica, e sou-lhes grato por terem apostado, talvez temerariamente, nos resultados que ora apresento. Em momentos diversos da elaboração deste trabalho, tive o privilégio de contar com leitores meticolosos como Luis Monzani, Osvaldo Porchat e Roberto Bolzani, aos quais agradeço a atenção e estímulo. Agradeço ao Grupo de Lógica e Filosofia Política do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), que me deu oportunidade de apresentar o núcleo desta tese num seminário realizado em março de 1999. Agradeço também a Marcelo Pimenta Marques a oportunidade de participar do Colóquio Aristóteles na Universidade Federal de Minas Gerais, em dezembro de 1999, ocasião na qual pude expor e submeter à apreciação de um público atento e acolhedor uma etapa já avançada deste trabalho. Finalmente, não poderia deixar de mencionar a amizade e companheirismo constante de Cristiano Novaes de Rezende, que freqüentemente suportou minhas elucubrações e discutiu comigo diversas idéias que comparecem neste trabalho.

Visto que esta tese se apresenta como resultado de uma obsessão contínua que remonta à nossa graduação, devemos agradecer duplamente à Fapesp, que, além de nos conceder a bolsa de doutoramento, nos honrou excepcionalmente com cinco semestres de bolsa de iniciação científica, e ao CnPQ, que financiou nosso mestrado.



## TRADUÇÃO E TEXTO

Todas as traduções apresentadas nesta tese são de nossa autoria. Elas evidentemente pressupõem e exprimem a interpretação que propomos ao texto original, e deixaremos ao corpo de nossa argumentação o encargo de justificar certas opções pouco ortodoxas. Justificativas para a escolha das lições serão indicadas em notas de rodapé, nos casos relevantes. (Ressalto que, nas traduções das epígrafes, concedemo-nos uma maior liberdade e descontração).

Utilizamos em geral as edições da Oxford e da Collection Guillaume Budé (“Les Belles Lettres”), além da edição de Bekker.

Para a *Metafísica*, utilizamos as edições de Bekker, Christ (apenas os livros VI-IX), Ross e Jaeger. Embora o aparato crítico de Ross seja talvez inferior ao de Christ, suas escolhas nos parecem em geral mais acertadas, sobretudo em comparação com as de Jaeger. Nossas traduções *sempre assumirão o texto de Ross, salvo advertência em contrário*, fornecida em nota de rodapé.

Para outras obras relevantes, como a *Física* e o *De Anima*, também sempre assumimos nas traduções o texto de Ross, salvo indicação contrária. No caso das obras que perfazem o *Órganon*, nossas traduções também sempre assumem o texto da Oxford, salvo indicação contrária. Para o *Partibus Animalium* e o *Generatione Animalium*, assumimos nas traduções as edições da Collection Guillaume Budé e, para o *Generatione et Corruptione*, a edição comentada de Joachim.

A tradução de alguns termos técnicos, e de algumas passagens excessivamente elípticas, receberam explicações suplementares, em geral em notas de rodapé. Para o termo “*ousia*”, que constitui o objeto central deste trabalho, adotamos a seguinte estratégia: ao citar o texto de Aristóteles traduzido em português, vertemos “*ousia*” por “essência”. A justificativa desta escolha dispensa advertências exclusivas e se encontra na própria argumentação em que defendemos nossa exegese. No corpo da tese, porém, em geral optamos por manter o termo transliterado – “*ousia*” –, mas em diversas ocasiões, traduzimo-lo por “essência” e, em casos raros, até mesmo por “substância”, por razões variadas: para evitar cacofonias, para respeitar o vocabulário das interpretações tradicionais que comentamos, ou em vista do interesse peculiar que envolve um dado contexto.

## NOMENCLATURA E ABREVIÇÕES DAS OBRAS CITADAS

Algumas obras de Aristóteles circulam entre nós com o título em português (como a *Física*, a *Metafísica*, as *Categorias*, etc.), ao passo que outras preservam o título em latim (como o *De Anima*, etc.). Não vejo necessidade de padronizar a nomenclatura, visto que até mesmo os ingleses (que dispõem da mais sólida tradição aristotélica), sem aparentes dores de consciência, mesclam os dois tipos de título (*Physics*, *De Anima*, por exemplo). O estado ainda incipiente da tradição de pesquisa em filosofia antiga no Brasil nos desencoraja a propor alguma solução unificadora, e cremos que a sedimentação do costume, aliada a pequena dose de bom senso, nos indicará o que fazer, em um futuro talvez não muito distante.

No corpo do texto, citei o título das obras por extenso, às vezes em latim, às vezes em português. Nas notas de rodapé, porém, para maior conveniência e economia de espaço, citei as obras conforme as abreviações especificadas abaixo:

<i>Cat.</i>	Categorias
<i>Interpr.</i>	De Interpretatione
<i>A. Pr.</i>	Primeiros Analíticos
<i>A. Po.</i>	Segundos Analíticos
<i>Top.</i>	Tópicos
<i>Soph. El.</i>	Refutações Sofísticas
<i>Fis.</i>	Física
<i>DC</i>	De Caelo
<i>Gen. Cor.</i>	De Generatione et Corruptione
<i>Meteo.</i>	Meteorologica
<i>DA</i>	De Anima
<i>Part. Anim.</i>	De Partibus Animalium
<i>Gen. Anim.</i>	De Generatione Animalium
<i>Motu Anim.</i>	De Motu Animalium
<i>Met.</i>	Metafísica

## INTRODUÇÃO

“μέγιστον γὰρ ἴσως ἀρχὴ παντός, ὡσπερ λέγεται. διὸ καὶ χαλεπώτατον· ὅσῳ γὰρ κράτιστον τῇ δυνάμει, τοσοῦτῳ μικρότατον ὄν τῷ μεγέθει χαλεπώτατον ἐστὶν ὀφθῆναι.”

“pois – como se diz – o começo é certamente maior que o todo, e por isso é também mais difícil: pois, enquanto é, pela capacidade, o mais determinante, sendo minúsculo em tamanho, nesta exata medida ele é mais difícil de ser percebido”

*Refutações Sofísticas* 34, 183b 22-25.

Para compreender o livro VII da *Metafísica* de Aristóteles, em todas as suas articulações, em todos os seus meandros, impasses e progressões argumentativas, é preciso compreender quais são as questões que tal texto se propõe a resolver. E não podemos nos contentar com uma resposta vaga. Qualquer leitor minimamente familiarizado com o texto e a literatura especializada saberia dizer que o livro VII da *Metafísica* se apresenta como uma “teoria da *ousia*”, etc. Mas esta resposta é insatisfatória, não apenas porque “*ousia*” se diz em vários sentidos, entre os quais caberia especificar qual deles constitui o objeto do mencionado texto, mas também e sobretudo porque o título “teoria da *ousia*” pode ser utilizado para denominar pelo menos dois empreendimentos filosóficos bastante diversos entre si: tanto uma investigação a respeito das notas necessárias e suficientes pelas quais podemos definir o conceito geral de *ousia*, como também um estudo para se discernir quais itens mereceriam com maior direito o título de “*ousia*”. A relação recíproca entre estas duas questões seria simples e anódina – pois as notas necessárias e suficientes para definir o conceito funcionariam justamente como critérios para discriminar os itens que mereceriam a designação de “*ousia*” –, se não houvesse uma crucial duplicidade nos sentidos em que o termo “*ousia*” é empregado por Aristóteles. De um lado, “*ousia*” pode se referir a algum ente capaz de subsistir por si próprio, tal como nas frases “um cavalo é uma *ousia*”, “as plantas são *ousia*” (ver Z-2, 1028b 8 ss.; Z-7, 1032a 19; etc.). De outro

lado, porém, “ousia” se refere ao princípio graças ao qual um ente é exatamente aquilo que ele é, ou, em outras palavras, “ousia” designa a causa pela qual uma “ousia” no primeiro sentido do termo é precisamente aquilo que ela é. E neste segundo sentido, o termo comparece sobretudo no contexto da construção “ousia de algo”<sup>1</sup>. E presume-se que aquilo que é uma *ousia* no primeiro sentido do termo não o é no segundo. Um cavalo, por exemplo, é uma *ousia*, mas não parece ser *ousia de algo*.

Qual destes sentidos do termo “ousia” constitui o objeto do empreendimento levado a cabo em *Metafísica VII*?

Deve-se também ter cuidado em discriminar duas questões absolutamente diversas entre si. Apesar de inúmeros problemas de continuidade, a obra *Metafísica* apresenta uma certa coesão e unidade em seus objetivos e estratégias argumentativas<sup>2</sup>. Queremos dizer apenas que, apesar de todas disparidades e hiatos que permeiam o texto, poder-se-ia talvez discernir um argumento mínimo, capaz de dar uma certa unidade à obra, e o livro VII estaria inserido dentro do percurso pelo qual esse argumento é desenvolvido. Pois bem: em vista disto, são duas questões diferentes saber, de um lado, qual é o interesse argumentativo mais amplo que se poderia atribuir à *Metafísica* como um todo e ao qual o livro VII se encontraria subordinado e, de outro lado, saber quais são as conclusões e os argumentos que o próprio livro VII apresenta, delimitando, internamente ao seu percurso, um outro nível de interesses.

Costuma-se interpretar a *Metafísica* tomando-se por fio condutor a última aporia enunciada no livro III: saber se os princípios seriam particulares ou universais<sup>3</sup>. O texto reza o seguinte:

“... e [sc. os princípios] são universais, ou são tais como afirmamos que os particulares são<sup>4</sup>? Pois, de um lado, se eles fossem universais, não seriam essências (pois nenhum dos *comuns* designa *um isto*, mas sim *de tal qualidade*, ao passo que a essência, porém, designa *um isto* [...]); assim, portanto, se os princípios forem universais, tais serão as decorrências; de outro lado, se os princípios não forem

---

<sup>1</sup> Ver Code [1997], p. 357-8, e Lacey [1965], p. 56.

<sup>2</sup> Ainda que Jaeger [1948/23], p. 167-227, e Düring [1990], p. 914-6, estejam corretos quando à composição da obra, não podemos deixar de admitir que não estamos diante de uma mera colagem arbitrária de textos absolutamente díspares entre si. Não concordamos com a opinião de que o texto da *Metafísica* seria uma mera “rapsódia”, como disse Aubenque [1985/64], p. 5. Apesar dos hiatos, rupturas, etc., há uma progressão argumentativa mínima.

<sup>3</sup> Para referências precisas, ver nota 2 do capítulo 15.

<sup>4</sup> Por comparação com a linha 14, torna-se claro que o “ὡς” em “ὡς λέγομεν” é uma expressão comparativa que abrevia “οὕτως ὡς”. Uma tradução equivocada seria: “ou os princípios são, como nós afirmamos, os particulares?”.

universais, mas sim tal como os particulares, eles não serão cognoscíveis (pois de todo e qualquer item, o conhecimento é universal), de modo que [sc. neste caso] os princípios universalmente predicados seriam outros princípios anteriores, para que fosse possível haver conhecimento daqueles” (1003a 7-17).

O ponto seria o seguinte: diante dos exageros da ontologia platônica, que, para garantir a inteligibilidade do ente, teria hipostasiado os universais como substâncias separadas supra-sensíveis, Aristóteles tentaria conciliar uma inspiração de feitio idealista com o seu instinto asclepiada, que o prenderia com afincos ao mundo empírico e lhe inspiraria um “realismo de senso comum”. O traço básico deste realismo seria a afirmação de que *o que existe realmente* não são as formas universais, mas sim os indivíduos concretos, que percebemos pelos sentidos, etc. *A Metafísica* de Aristóteles teria então diante de si a tarefa de provar que as formas universais que garantem a inteligibilidade dos entes particulares não podem existir separadamente dos mesmos, pois somente estes é que seriam entidades que existiriam realmente por si mesmas, etc.

A maior parte das interpretações projeta esse quadro para o interior do livro VII. Não podemos negar, de fato, que pelo menos três vezes aparecem indicações inequívocas a respeito do horizonte maior em vista do qual estaria sendo efetuada a investigação “segunda” das *ousiai* sensíveis, a saber, discernir se há uma substância supra-sensível separada e absolutamente independente em si mesma (Z-17, 1041a 7-9; Z-11, 1037a 10-17; e o polêmico trecho 1029b 3-12). No entanto, a partir dessas e outras indicações, pretende-se que o livro VII destinar-se-ia a resolver o dilema entre as exigências de uma ontologia realista e os requisitos de uma concepção ainda platônica de inteligibilidade. É como se o objetivo do livro VII fosse finalmente responder à questão: a quem cabe a primazia ontológica, isto é, quais itens merecem em primeiro lugar o título honorífico de “*ousia*”, os indivíduos concretos ou as formas universais<sup>5</sup>?

Vem ganhando força, nas últimas décadas de interpretação do texto aristotélico, uma nova maneira de lidar com esse dilema. Pretende-se que, no decisivo capítulo Z 13, ao invés de simplesmente afirmar a primazia dos indivíduos concretos sobre as formas universais, Aristóteles introduziria *formas*

---

<sup>5</sup> Ver Moreau [1985/55], p. 13-5; Leshner [1971], p. 169; Woods [1967], p. 220-1, e [1974-5], p. 170; Lacey [1965], p. 60-1; Harter [1975], p. 10; Hartman [1977], p. 39; Moser [1983], p. 103; Code [1984], p. 4; Irwin [1988], p. 216-7; Lewis [1991], p. 309-10; Loux [1991], p. 196-202; Bolton [1995].

*individuais* (ou *particulares*), que não se confundiriam nem com os indivíduos nem com as formas universais, e que se destinariam a resolver a última aporia do livro III. A mera oposição dos indivíduos concretos às formas universais seria apenas o esboço da teoria, apresentada num opúsculo de juventude, as *Categorias*. Em *Metafísica* VII, porém, a introdução da análise hilemórfica dos indivíduos teria superado o ponto de vista simples das *Categorias*: a existência de indivíduos sob um tipo específico não mais se apresentaria como um fato básico irreduzível a princípios anteriores, pois a relação de predicção accidental entre a forma e a matéria surgiria justamente como fato mais primitivo<sup>6</sup>, que abriria caminho para o discernimento de entidades que, de um lado, sem se confundir com os próprios indivíduos, se apresentariam como causas dos mesmos e, de outro lado, sendo causas, tampouco se confundiriam com as formas predicadas universalmente de vários indivíduos<sup>7</sup>.

Dentro desse painel, concebe-se o capítulo Z-3 como um acerto de contas com as *Categorias*: o “critério da subjacência” sofreria importantes retificações, diante da novidade introduzida pela análise hilemórfica<sup>8</sup>.

A partir deste ponto, as interpretações se diversificam. Elas divergem entre si sobretudo na maneira pela qual concebem a relação entre os dois critérios pelos quais o livro VII tentaria definir o que é a *ousia*, a saber, o critério da subjacência e o critério da causalidade, assim como divergem quanto à questão de saber se o próprio critério da subjacência seleciona como candidato privilegiado ao título de “*ousia*” a forma ou antes o indivíduo composto.

Não obstante, todas essas interpretações convergem no seguinte: todas elas assumem que o problema do livro VII consistiria em resolver, com critérios mais refinados que permitiriam ir além das *Categorias*, a última aporia do livro III, de modo a conciliar a concepção ainda platônica de inteligibilidade e uma ontologia que privilegiaria os indivíduos ordinários do “senso comum”<sup>9</sup>.

É diante deste quadro que propomos uma mudança de perspectiva. Admitimos que os problemas

---

<sup>6</sup> Ver Loux [1991], p. 62-70.

<sup>7</sup> Esta nova linha interpretativa, já bastante encorpada na tradição anglo-saxã, parece remontar a Sellars [1957] (criticado veementemente por Albritton [1957], p. 705-7), e se encontra, dentre outros, em Harter [1975], p. 14-7; Code [1984], p. 13; Heinaman [1979], p. 249; Irwin [1988], p. 216-7; Whiting [1986]; e Balme [1987/80].

<sup>8</sup> Esta maneira de se compreender o capítulo Z-3 já se tornou ponto pacífico na literatura das últimas décadas, e as divergências se configuram nos detalhes. Ver as referências na nota 11 do cap. 3.

<sup>9</sup> Ver G. E. L. Owen [1986/78-9], p. 280, 287.

escrutinados no livro VII guardam íntima relação com a última aporia do livro III e, nesse sentido, se destinam a oferecer uma alternativa à teoria platônica dos primeiros princípios. Não obstante, longe de admitir as maneiras tradicionais em que tais articulações são apresentadas, propomos uma inteira reformulação do problema. É insatisfatório, de um lado, simplesmente assumir que Aristóteles, na resolução de uma aporia que se apresenta como uma disjunção entre duas alternativas excludentes, deva tão somente escolher uma delas – aceitando assim a pertinência na formulação do problema. Ora, é possível conceber que a resposta autenticamente aristotélica a uma aporia seja justamente mostrar que ela se encontrava mal-formulada – isto é, que ela se fundava em pressupostos que não justificariam a sua emergência. Não se trata apenas de mostrar que as duas alternativas apresentadas como excludentes não seriam, na verdade, incompatíveis entre si, havendo algum ponto de vista superior para reconciliá-las (ou alguma síntese para “superá-las”...) <sup>10</sup>. Trata-se de algo ainda mais radical: mostrar que a formulação da aporia mistura problemas de ordens distintas e, deste modo, não faz pleno sentido, devendo ser substituída por formulações mais precisas.

Em vista disso, devemos nos perguntar quais são exatamente as teses adversárias contra as quais Aristóteles apresenta suas alternativas. Será que, de fato, o platonismo (simpliciter representado) que apresenta formas universais como substâncias separadas forneceria uma resposta suficiente à nossa questão? Seria tal variedade de platonismo o único ou, ao menos, o principal adversário de Aristóteles na *Metafísica* e, mais particularmente, no livro VII e nos argumentos desenvolvidos em Z 13-16?

A última aporia do livro III da *Metafísica*, como vimos, postula um dilema entre, de um lado, a intuição anti-platônica já configurada nas *Categorias* e, de outro, a exigência de princípios universais para garantir a inteligibilidade dos entes. Este dilema, no entanto, afigura-se ilegítimo, pois pressupõe uma confusão entre problemas nitidamente distintos entre si. De um lado, é lícito perguntar pelos princípios graças aos quais surgem novos indivíduos sob um mesmo tipo específico. Neste caso, o problema a ser resolvido consiste na geração de novos entes, e as respostas devem ser fornecidas em termos de causas (sobretudo materiais e eficientes) situadas num registro diacrônico, individuadas no

---

<sup>10</sup> É comum imaginar que as aporias de Aristóteles sejam resolvidas por este espírito conciliador. Mas é preciso notar que, às vezes, a “conciliação” envolve uma completa reformulação dos pressupostos iniciais que deram origem à aporia, tornando-a completamente impertinente em sua forma original.

espaço e no tempo – pois apenas princípios individuais seriam capazes de gerar indivíduos, ao passo que o homem em geral (por exemplo) não pode ser reputado como causa responsável pela geração deste ou daquele indivíduo. De outro lado, porém, quando perguntamos pelos princípios graças aos quais um determinado tipo de ente pode ser conhecido, nos instalamos em um novo registro de explicação, no qual não mais interessaria o mapeamento de causas eficientes e materiais num eixo *diacrônico*: pelo contrário, levantamos uma questão geral, cuja resposta deve ser articulada em termos igualmente gerais que contemplem os vínculos lógicos que podem ser verificados universalmente para qualquer indivíduo de um mesmo tipo. A formulação original da última aporia de Beta, portanto, repousa sobre uma indevida indistinção entre dois usos do termo “princípio”. Levando-se em conta o pressuposto de que a *ousia* é causa e princípio, poderíamos dizer que a formulação original da aporia depende de uma indistinção entre os dois sentidos em que tomamos o termo “*ousia*”: de um lado, entidade auto-subsistente e separada no espaço e no tempo, etc., mas, de outro lado, causa pela qual uma entidade auto-subsistente é precisamente aquilo que ela é.

Mas por que Aristóteles formularia um dilema assim inconsistente? O mero apreço por ginásticas diaporéticas não poderia ser uma resposta convincente. É possível perceber, no entanto, que os adversários contra os quais Aristóteles preponderantemente argumenta na *Metafísica* pretenderiam não haver nenhuma distinção relevante entre os dois sentidos de “*ousia*”, pois eles assumiriam um postulado ao qual reputariam a capacidade de discernir entidades aptas a se apresentar ao mesmo tempo como separadas e auto-subsistentes e como causas das demais.

Assim, pretendemos ter discriminado um outro adversário, em contraste com o qual as peripécias argumentativas e resultados do livro VII ganhariam maior inteligibilidade. Nossa proposta nasce de uma avaliação do percurso do livro VII em seu conjunto, mas também de alguns detalhes importantes. Segundo a reconstituição que iremos propor, o livro VII, apesar de sua fragmentação e de seus freqüentes hiatos, apresenta uma unidade razoável, presidida por um fio condutor bastante preciso: Aristóteles assume as substâncias sensíveis como *unidades complexas*, analisáveis em termos de matéria e forma, e do capítulo 4 ao 12, apesar das oscilações e excursos, busca determinar em que consiste a relação recíproca entre matéria e forma, pela qual as substâncias sub-lunares se constituem cada uma como uma unidade complexa. No capítulo 17, a aparente conclusão de todo o percurso investigativo pode na verdade ser entendida antes como um balanço intermediário, destinado a



preparar alguns pronunciamentos recapitulativos no livro VIII, que retomam inteiramente o problema crucial dos capítulos centrais do livro VII. Juntando-se estes pronunciamentos e o balanço de transição proferido no capítulo Z-17, percebe-se que a questão que interessa a Aristóteles consiste em saber qual é a “causa do ser” das *ousiai* sensíveis constituídas de matéria e forma – causa pela qual elas se apresentam tais como são, e que, por conseguinte, deve ser mencionada no enunciado que as define<sup>11</sup>. No interior desse percurso, no entanto, há uma polêmica com adversários que afirmariam que a *ousia*, antes de tudo, é o “universal” (Z 13-16). No outro extremo do livro, por sua vez, antes do início da odisséia investigativa, o capítulo Z-3 parece apenas preparar o terreno através de alguns lembretes preliminares, sem apresentar nenhuma relação mais decisiva com o empreendimento desenvolvido dali para diante.

Mas essa sucinta esquematização do percurso argumentativo do livro VII é satisfatória? Por que, entre a análise da relação matéria-forma (Z, 7-11) e a retomada decisiva do problema em termos de causalidade (Z-17), haveria uma discussão com adversários que afirmam ser as formas universais mais *ousia* do que os indivíduos concretos (Z, 13-16)? Ora, na análise da relação entre matéria e forma, Aristóteles parece estar interessado na “*ousia*” entendida como “causa do ser”. Na discussão com os partidários das *ousiai* universais, porém, tal como ela é compreendida pela grande maioria dos intérpretes, Aristóteles parece se interessar antes pela questão de saber se os indivíduos não teriam uma primazia ontológica sobre os universais que deles se predicam – como se, agora, Aristóteles assumisse o termo “*ousia*” no primeiro sentido acima mencionado, e se interessasse em discriminar qual dos dois candidatos – o indivíduo ou o universal – mereceria com maior justiça o título de “*ousia*” neste exato sentido. Mas ora, por que, nesse ínterim da investigação, Aristóteles mudaria completamente de assunto, abandonando a questão da *ousia* como causa e se dedicando à questão de saber quais seriam os itens que, subsistindo de maneira independente, mereceriam com plenos direitos o título de “*ousia*” no primeiro sentido deste termo? E por que Aristóteles passaria então a relembrar a sua doutrina (já bem estabelecida desde as *Categorias*...) de que os indivíduos ordinários do senso comum se configuram como *ousia* primeira, em detrimento das formas universais?

É claro, há a lista de “candidatos” no início do capítulo Z-3. Mencionam-se o subjacente, o *que era ser*, o gênero e o universal (1028b 33-36). O percurso do livro VII apenas cumpriria um programa

---

<sup>11</sup> Ver Code [1997], p. 350, 370.

lançado de antemão, segundo uma precisão burocrática. Perfeito. Mas, afinal, a lista em 1028b 33-36 era uma lista de candidatos *a que*? E assim voltamos à nossa pergunta inicial: quais são os problemas que o livro VII se propõe a resolver? Será que Aristóteles quer discernir os itens que mereceriam em primeiro lugar o título de “ousia” (no primeiro sentido deste termo) e que, assim, se apresentariam como aquilo que realmente e primeiramente é, numa disputa em que entrariam como candidatos itens tão heterogêneos como, por exemplo, coisas particulares (animais, plantas, etc.) e os princípios destas mesmas coisas? Ou Aristóteles, pelo contrário, assumindo como objeto de investigação a “ousia” no sentido de *causa do ser* (*Metafísica* V 8, 1017b 14-6) – *ousia de alguma ousia* –, quer determinar, de acordo com os programas ventilados nos livros anteriores da *Metafísica*<sup>12</sup>, qual seria a natureza e o estatuto dos primeiros princípios pelos quais os entes são o que são e pelos quais podemos conhecer que eles são precisamente aquilo que são?

Quando introduz a lista dos candidatos em 1028b 33-36, Aristóteles afirma que todos os quatro “parecem ser *ousia* de cada item” (“οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου”). Essa frase nos fornece um indicio decisivo. Pois, com auxílio deste e de outros indícios, podemos perceber que o livro VII da *Metafísica* empreende uma investigação que, ainda que tenha por horizonte último decidir (contra adversários platônicos ou seja lá quem for) o problema da “substância separada”, pretende determinar o que é a *ousia* enquanto princípio graças ao qual são precisamente aquilo que são as entidades que reconhecemos pelo título de (*aisthete*) *ousia*. Ou seja: o livro VII está interessado em delimitar em que consiste a *ousia*, entendida como *causa do ser* para aquelas entidades que reconhecemos subsistir por si mesmas sendo aquilo que são, e que recebem a designação de “ousia” de acordo com o primeiro sentido desta palavra<sup>13</sup>.

Mas se o interesse do livro VII é precisamente este, é natural que os adversários contra os quais Aristóteles argumenta apresentem alternativas de resolução a esta mesma questão, concernente aos princípios. E de fato há sinais claros de que os adversários relevantes são precisamente de tal tipo. Em primeiro lugar, haveria pretensões adversárias que proporiais formas matemáticas como princípios

---

<sup>12</sup> Ver na *Metafísica* as seguintes passagens: IV 1, 1003a 25-32; IV 2, 1003b 17-19; VI 1, 1025b 3; VI 4, 1028a 3-4; VIII 1, 1042a 4-6 e XIII 1, 1076a 24-25, 30-31. Em IV 2 e VIII 1, é natural compreender que os “princípios, causas e elementos das *ousiai*” sejam os princípios, causas e elementos das entidades reconhecidas ordinariamente sob o título de “ousia” no primeiro sentido do termo, isto é, as “essências sensíveis”.

<sup>13</sup> No capítulo I (ver p. 39 ss.), buscaremos mostrar este ponto mediante análise detalhada de Z 1-3.

suficientes para explicar as *ousiai* naturais. Vislumbra-se algo desse debate na célebre oposição entre o *koilon* e o *simon*, a qual se faz sentir nas linhas e entrelinhas dos capítulos 10 e 11 do livro VII. A reação de Aristóteles a esta alternativa adversária seria a plena articulação de sua teoria hilemórfica: formas matemáticas não seriam suficientemente adequadas para dar conta das substâncias naturais, pois a plena explicação destas últimas deveria contemplar também “a matéria e o movimento”.

Mas, em segundo lugar, haveria adversários que, a partir de um critério conhecido por “co-destruição recíproca” ou “synanairesis”, afirmariam que os universais mais genéricos detêm a primazia sobre os universais mais específicos e que, por conseguinte, o poder explanatório de um princípio estaria em proporção direta à sua extensão: quanto mais universal, mais *primeiro* seria o princípio, isto é, mais capaz de explicar de maneira suficiente a estrutura constitutiva e a natureza intrínseca dos itens sob ele contemplados. Ora, é precisamente contra tais adversários que Aristóteles argumenta nos capítulos que antecedem a conclusão do livro VII, isto é, nos capítulos que investigam os candidatos restantes da lista de Z-3, a saber, o universal e o gênero. Como evidência preliminar em favor desta proposta, veja-se o seguinte texto de Z-13:

“mas alguns reputam que sobretudo o universal é causa, e que é princípio o universal; por isso, voltemo-nos também a ele” (1038b 6-8)<sup>14</sup>.

É preciso acrescentar que tais adversários não reconheceriam como legítima a distinção entre os dois sentidos de “*ousia*”: pois eles pretenderiam ter encontrado na “synanairesis” um critério para discernir não apenas os itens que deveriam ser tidos como “os mais altos princípios”, mas também os itens capazes de subsistir separadamente em si mesmos. A “synanairesis” seria um postulado capaz de construir hierarquias não apenas lógicas, mas também ontológicas. Assim, o mais universal seria mais princípio e, ao mesmo tempo, seria mais *ousia*, na primeira acepção do termo.

O percurso argumentativo do livro VII seria então o seguinte: após breve apresentação da prioridade da *ousia* sobre os demais entes, Aristóteles apresenta uma questão (em 1028b 2-7) cuja formulação é ainda suficientemente ambivalente para poder ser lida ou como (i) uma questão a respeito dos itens que porventura mereceriam a designação honorífica de *ousia* (isto é: “quais são os entes que merecem o nome de ‘*ousia*’”), ou como (ii) uma questão a respeito das características pelas quais se define o que é em geral uma *ousia* (isto é: “quais são as notas pelas quais podemos definir

---

<sup>14</sup> Ver Code [1997], p. 370, e Bolton [1995], p. 460, que ressaltaram devidamente a importância dessa passagem.

de maneira adequada o conceito geral de *ousia*”). Mas importará, ainda, saber em qual dos dois sentidos acima distinguidos a *ousia* será tomada como objeto de investigação, pois, segundo tais distinções, configuram-se quatro questões diversas: (1) quais são as notas que nos permitem definir o que é a *ousia* entendida como entidade auto-subsistente, etc.; (2) quais são os itens que satisfazem tais notas e assim merecem a designação de “*ousia*” no sentido de “entidade auto-subsistente”; (3) quais são as notas que nos permitem definir o que é a *ousia* entendida como causa do ser; (4) quais são os itens que satisfazem tais notas e assim merecem a designação de “*ousia*” no sentido de causa do ser. No capítulo seguinte (Z-2), porém, ao oferecer uma coleta das opiniões reputadas (os “*endoxa*”) – tal como sempre procede no início de suas investigações –, Aristóteles parece ter em vista a questão (2) acima delimitada, fornecendo uma lista dos candidatos que possivelmente aduziriam uma resposta satisfatória. E de fato, após tal lista, Aristóteles suscita diversas questões cujo horizonte comum consiste justamente no embate com a doutrina platônica a respeito da necessidade e estatuto de eventuais substâncias separadas dos entes sensíveis, como se o problema a ser resolvido se resumisse a saber se há, no domínio supra-sensível, alguma entidade apta a receber o título de “*ousia*” no primeiro sentido do termo. Não obstante, após esse sumário de opiniões reputadas e após a formulação dessas questões mais precisas a respeito da *ousia* supra-sensível, a frase final do capítulo marca uma mudança de registro, tão mais importante porque assinala justamente o registro dentro do qual o livro VII se situará, ainda que tendo em vista o horizonte mais amplo configurado nas questões mencionadas algumas linhas antes. Aristóteles afirma que todas estas questões – isto é, todas as questões que caem sob o registro da questão (2) acima delimitada – deverão ser resolvidas na medida em que, “primeiramente, tenhamos caracterizado o que é a *ousia*” (1028b 31-32).

É como se a disputa com os platônicos, a respeito das substâncias separadas, etc., fosse então colocada em suspenso, embora mantida como pano de fundo ao qual importará retornar. Toma a cena, assim, outra questão, que é a nossa questão (3) acima assinalada: o que é a *ousia*, ou seja, qual é a definição geral do conceito de *ousia* no sentido de “causa do ser”.

Assim, é neste registro que se concentrarão as peripécias argumentativas do livro VII. Não queremos dizer que o livro tenha sido redigido num ato contínuo em vista desse propósito, nem que o argumento se desenvolva com uma perfeita e progressiva linearidade (ou *more geometrico...*), se conservando sempre dentro dos limites prescritos por tal questão. O livro VII é certamente uma

justaposição de textos escritos mais ou menos independentemente um do outro, e em vários destes textos, inclusive, Aristóteles por vezes aborda outras questões que não a problemática central lançada em 1028b 31-36. Não obstante – eis o que queremos dizer – apesar das descontinuidades e disparidades que marcam o acidentado percurso do livro VII, podemos vislumbrar um mesmo interesse de fundo a governar a progressão argumentativa, que é justamente o de definir a *ousia* como causa do ser, isto é, como princípio pelo qual são precisamente o que são as entidades que ordinariamente Aristóteles reconhece sob o título de “(aisthete) *ousia*”, no primeiro sentido desta palavra. Assim, em vista desse mesmo interesse, a estrutura do livro VII como um todo se torna mais inteligível. Poderíamos esquematizar o seu andamento argumentativo do seguinte modo:

No capítulo Z-3, após apresentar a lista dos candidatos, Aristóteles passa a investigar o primeiro deles, o subjacente. A noção de subjacente, porém, não é abandonada como critério para a definição do conceito de *ousia*, nem tampouco se apresenta como um critério absolutamente incompatível com o critério da causalidade, que será retomado no capítulo 17<sup>15</sup>. A interpretação que propomos para este capítulo é peça fundamental de nossa construção, e pedimos ao leitor a paciência de aguardar nossos argumentos mais detalhados no corpo desta tese. Sustentamos que a noção de subjacente se apresenta sob duas possíveis acepções, devidamente reconhecidas por Aristóteles. O que o texto do capítulo Z-3 nos apresenta, nas linhas que tradicionalmente foram tomadas como uma apresentação do célebre conceito de “matéria-prima”, é antes uma restrição quanto à acepção de “subjacente” adequada ao interesse argumentativo em pauta. Aristóteles reduz ao absurdo a hipótese de que uma dessas acepções fosse tomada como critério conveniente para uma definição da *ousia* como causa do ser, e assim seleciona a acepção restante. Esta última, no entanto, longe de coincidir com a noção de “*substantia prima*” tal como apresentada no opúsculo *Categorias*, consiste em uma cuidadosa elaboração da teoria aristotélica da predicação, e seleciona tão apenas a *ousia* em oposição aos concomitantes, sem nenhum interesse por qualquer distinção ulterior interna à própria categoria da *ousia*. Sob esta última acepção, a noção de subjacente naturalmente se aplica ao *eidos*, e pode igualmente se aplicar ao composto individual, ao *synolon*. No entanto, em vista dos interesses argumentativos que presidem o empreendimento iniciado em Z-3, o composto individual é afastado

---

<sup>15</sup> Quanto a este ponto, divergimos de todas as interpretações correntes, que ainda insistem em uma disparidade entre o critério da subjacência e o da causalidade. Ver referências precisas na nota 2 do cap. 3 e na nota 16 da conclusão.

sem muita cerimônia (em 1029a 30-32), justamente porque o objeto de investigação é a *causa* pela qual uma *ousia* composta qualquer é precisamente aquilo que ela é, a saber, uma entidade estruturada e organizada de maneira complexa, capaz de subsistir por si mesma. O composto individual certamente não é causa de si mesmo e, por isso, naturalmente não constitui um dos candidatos adequados à disputa que incumbe ao livro VII resolver.

Aristóteles passa assim, no capítulo 4, à investigação do segundo candidato, o *que era ser*, escrutinado inicialmente sob o ponto de vista da análise lógica das proposições – sob o ponto de vista das relações entre sujeitos e predicados, e entre *definiendum* e *definiens*, ou, se quisermos, sob o ponto de vista das relações *de dicto*. Este procedimento não é arbitrário: Aristóteles supõe que a causa do ser, isto é, o princípio que explica suficientemente porque algo é aquilo que é em si mesmo, deve constar em um enunciado definitório estritamente bem formado. Assim sendo, a análise das definições se afigura um importante instrumento para aceder a uma compreensão mais precisa da *ousia* como causa do ser. Essa primeira investigação, em Z-4, é apenas preliminar: pois também são passíveis de definição itens que ontologicamente se situam em outras categorias, que não a *ousia*, e até mesmo compostos acidentais constituídos por uma *ousia* e um concomitante (por exemplo, o *homem branco*). Como esse ponto de vista, portanto, não é suficiente para discernir de maneira precisa o estatuto da *ousia* como causa do ser, Aristóteles assinala, mas apenas de modo preliminar, os critérios mais exigentes que permitem sair da análise meramente lógica e alcançar uma análise propriamente ontológica: em 1030a 2-17, introduzindo uma rubrica fundamental para a caracterização da *ousia* (o “um isto”), Aristóteles elucida que lhe interessa determinar o *que era ser* (e assim, em última instância, a *ousia* como causa do ser) justamente daquelas unidades complexas que, constituídas por elementos não heterogêneos entre si, de certo modo satisfazem a mesma noção de subjacente lançada no capítulo anterior. Feito isso, o que se segue (o restante do capítulo 4 e os capítulos 5-6) são observações complementares, exercícios diaporéticos ou críticas a propostas adversárias.

Seguem-se dois conjuntos de capítulos que, apesar de gritantes disparidades internas, perfazem unidades argumentativas razoavelmente concatenadas.

A seção contida nos capítulos 7-8-9 é reconhecida desde muito tempo como uma interpolação posterior do próprio Aristóteles. Apesar de se delimitar por um assunto próprio, que não se coaduna

de maneira imediata com o tema da investigação anterior, e apesar de se constituir como um texto razoavelmente autônomo, tal conjunto de capítulos traz nítidas contribuições ao andamento argumentativo do livro VII. Efetua-se nele uma análise dos processos de devir, tanto das gerações naturais e espontâneas como também das intervenções técnicas. As contribuições dessa análise são devidamente ressaltadas em momentos posteriores no próprio livro VII (por exemplo, em Z-15, 1039b 26-27 ss.). Em primeiro lugar, tais capítulos discriminam quais são os elementos e princípios envolvidos num processo de devir e, numa palavra, introduzem de maneira clara uma análise hilemórfica pela qual, finalmente, será possível discriminar que, na definição de uma *ousia*, a forma se apresenta como elemento organizador, sem exclusão da matéria, também mencionada como condição necessária (ver principalmente 1033a 2-5). Em segundo lugar, tais capítulos se empenham em mostrar que, em qualquer processo de devir, não se gera a forma, que é o próprio princípio que preside o processo: gera-se um composto individual, mas a forma em si mesma permanece não suscetível de geração e corrupção (ver 1033b 3-10).

Os capítulos 10-11-12 também constituem uma unidade razoavelmente articulada, mas aqui os impasses são muito maiores, primeiramente porque o capítulo 12, tal como o conjunto 7-9, se afigura nitidamente como uma interpolação posterior, e em segundo lugar, porque a própria unidade interna do capítulo 11, assim como sua compatibilidade com o capítulo anterior, são imensamente problemáticas<sup>16</sup>. Não obstante, apesar das disparidades nas respectivas análises e resoluções apresentadas em cada um destes capítulos, eles apresentam uma mesma preocupação. O fio condutor consiste na análise das definições, por meio da qual Aristóteles busca discriminar exatamente qual seria a *ousia* – a causa do ser – das substâncias compostas. Dado que estas últimas se compõem de matéria e forma, as peripécias argumentativas destes capítulos buscam determinar o estatuto da relação entre forma e matéria na constituição das *ousiai* sensíveis. E como se supõe que a causa do ser deve ser apresentada na definição que enuncia de maneira completa o que o *definiendum* é, Aristóteles se emaranha em tortuosas tentativas de delimitar um modelo para a definição das *ousiai* naturais.

Ora, em todas essas tentativas, se percebe como pano de fundo um embate entre dois modelos

---

<sup>16</sup> Este ponto, que julgo bastante evidente e importante, parece-me não ter sido levado suficientemente em consideração na literatura secundária, nem mesmo pelos intérpretes adeptos da “análise genética” do texto, como Dumoulin [1986].

alternativos, consagrados sob as respectivas rubricas de “*koilon*” e “*simon*”. Segundo o primeiro modelo, a definição dos entes naturais deveria se reduzir a formas matemáticas assumidas como razões suficientes para explicar todas as características relevantes do *definiendum*. Entretanto, o segundo modelo aponta para a insuficiência da “redução” a formas matemáticas, e propõe definições que contemplem “a matéria e o movimento”. Não é fácil dizer qual desses dois modelos Aristóteles finalmente adota em Z 10-11.

Com o capítulo 12, os problemas exegeticos são relativamente mais fáceis. Entretanto, os capítulos 10-11 apresentam um inextrincável cipóal de peripécias argumentativas, que leva ao desalento qualquer intérprete ávido por linearidade expositiva. Aristóteles por vezes parece abraçar o modelo do *koilon*, ainda que nunca o mencione explicitamente: ao menos, ele assume que não deve ser contemplado nas definições tudo aquilo que pertence à matéria (1035a 17-22). Não obstante, mais adiante a comparação homogeneizante entre uma forma natural (como a do *homem*) e uma forma matemática (como a do *circulo*) é duramente criticada, e a “redução a formas numéricas” é tida por “trabalho vão”, visto que a matéria e o movimento seriam condições igualmente necessárias para a definição das substâncias sensíveis (1036b 22-32). No entanto, haveria razões para suspeitar que esse novo modelo de definibilidade, longe de substituir inteiramente o anterior, conviveria com ele lado a lado, como se tivéssemos duas maneiras de definir a mesma substância<sup>17</sup>. E finalmente, as análises destinadas a coroar a apresentação do segundo modelo, no capítulo 12, também apresentam inúmeros problemas, pois parecem mudar injustificadamente de assunto e apostar numa mera “analogia” entre duas relações bastante distintas, a relação entre matéria e forma como elementos ontológicos constitutivos da substância sensível, e a relação entre gênero e diferença como elementos lógicos que figuram nos enunciados definitórios.

Em todo caso, é esse leque de problemas que será retomado no capítulo final do livro VII e na maior parte do livro VIII. Apesar das já apontadas disparidades e descontinuidades no argumento, percebe-se o interesse de Aristóteles em discernir o que é a *ousia* entendida como causa do ser das entidades que recebem, já em outro nível, o título de *ousia*. E tal percurso argumentativo se traduz justamente numa tentativa de delimitar de modo preciso o estatuto da relação entre os dois elementos

---

<sup>17</sup> Será inteiramente rejeitada por nós esta idéia de que haveria duas definições admissíveis para a mesma *ousia*. Ver referências detalhadas nas notas 8, 15 e 37 do cap. 7.



que constituem a substância sensível, a saber, a matéria e a forma.

Nos capítulos 13-16, por sua vez, Aristóteles discute, finalmente, o terceiro e quarto itens da lista de “candidatos” fornecida em Z-3, a saber, o universal e o gênero. Trata-se de mera execução burocrática de uma ordem expositiva arbitrariamente delineada em Z-3? E mais, trata-se de uma brusca mudança de assunto, como se, depois de ter buscado saber, nos capítulos que antecedem, em que consiste a *ousia* como “causa do ser”, etc., Aristóteles agora retornasse à questão de fundo concernente aos itens que mereceriam, no mais alto grau, o título honorífico de “*ousia*”, no primeiro sentido desta palavra?

É verdade que esse bloco de capítulos parece se configurar sob o registro da última aporia do livro III, e assim parece preponderantemente interessado em fornecer a esta questão uma resposta capaz de rivalizar com a teoria platônica dos universais como substâncias separadas. Parecem admitir isso até mesmo as recentes tentativas de interpretação que buscam, como *tertium quid*, uma doutrina das *formas individuais*. Assim, aquilo que mereceria sobretudo o título de “*ousia*” não seria nem os indivíduos concretos, nem tampouco as formas universais, mas sim as formas individuais. Certas versões dessa nova vertente interpretativa, porém, apresentam uma novidade que, a meu ver, se encaminha na direção adequada. Através de uma leitura apurada do capítulo 13, tais versões conseguem unificar as duas linhas de questões que inicialmente introduzimos, pois oferecem para ambas uma mesma e única resposta: a saber, as *ousiai* primeiras, que em primeiro lugar mereceriam o título de “*ousia*” no primeiro sentido deste termo, seriam as formas individuais justamente porque são elas, e não as formas universais, as verdadeiras *causas do ser* para as substâncias individuais.

Essa proposta introduz um elemento inovador no debate: tanto seus defensores como seus adversários parecem assumir como questão fundamental saber se as formas (universais ou particulares) poderiam ser reputadas como *causas* e *princípios* das substâncias concretas que reconhecemos ordinariamente. A divergência entre as duas interpretações surge quanto ao problema de saber se estas causas poderiam satisfazer também os critérios pelos quais a *ousia* se apresenta como “*um isto separado*”. Ambas, no entanto, permitem conceber, entre o capítulo Z-13 e o programa lançado em Z-3, uma relação muito mais íntima do que poderia sugerir o mero cumprimento de uma praxe diaporética. Como vimos, o capítulo Z-3 marca uma mudança de registro e de interesses, adentrando-se na questão de saber o que é a *ousia* como causa e princípio de cada ente,

etc. Ora, é ainda inteiramente neste registro que o capítulo 13 se situa. Na verdade, a posição deste capítulo no andamento argumentativo do livro VII não é arbitrária. Aristóteles, apesar das disparidades e descontinuidades no argumento, assume como *causa do ser* e assim como *ousia primeira* justamente a forma, isto é, o *eidos*. Para responder à questão que lhe interessava, Aristóteles buscou delimitar de modo preciso o conceito de *eidos*, determinando sobretudo o caráter de sua correlação com a matéria. Ora, em vista do seu conceito de *eidos*, positivamente apresentado como solução da questão sobre os princípios e causas da substância sensível, Aristóteles agora passa à parte crítica do argumento, escrutinando a solução que os adversários propuseram ao mesmo problema, e comparando com a sua a concepção de *eidos* proposta pela teoria adversária.

É verdade que, em certos momentos, a argumentação desenvolvida nos capítulos Z 13-16 parece abandonar a perspectiva inaugurada no capítulo Z-3 e se instalar no registro das questões prévias suscitadas no capítulo Z-2, isto é, as questões concernentes à existência de *ousiai* imóveis e separadas, para além das entidades reconhecidas ordinariamente sob o título de “*ousia* sensível”. Não obstante, essa aparente oscilação entre questões diversas se deve antes à configuração própria da tese adversária a ser refutada. Os adversários contra os quais Aristóteles argumenta em Z 13-16 assumiam a “*synanairesis*” como critério privilegiado para estabelecer relações de prioridade lógica e ontológica. Isto quer dizer que, para tais adversários, entre dois itens, aquele que sobrevivesse à destruição do outro seria ao mesmo tempo logicamente anterior e ontologicamente anterior ao item por ele co-destruído. A “*synanairesis*”, assim, se apresentaria como critério adequado para discriminar quais itens mereceriam ser designados como “princípios e causas” – logicamente anteriores – e também para discriminar quais itens mereceriam ser tidos como entidades separadas e auto-subsistentes. Os adeptos da “*synanairesis*”, assim, pretenderiam não haver nenhuma distinção relevante entre a *ousia* no sentido de entidade auto-subsistente e a *ousia* no sentido de causa do ser: eles pretenderiam resolver mediante um mesmo critério ambas as ordens de questões que acima discriminamos: a questão (2) de saber quais itens mereceriam o título de “*ousia*” enquanto entidade auto-subsistente, e a questão (4) de saber quais itens mereceriam o título de “*ousia*” como causa do ser.

Em vista desta configuração da tese adversária, Aristóteles desenvolve uma argumentação que passa com desenvoltura de uma questão à outra – isto é, da questão (2) à questão (4) e vice-versa. Não obstante, a estratégia argumentativa preponderante de Aristóteles permanecerá sob o registro

do segundo sentido de *ousia* – causa e princípio. No âmbito mais amplo da *Metafisica*, interessa a Aristóteles mostrar que, no lugar das Formas e Números platônicos, há uma outra *ousia* supra-sensível, o Primeiro Motor imóvel, pura atividade intelectual. Neste registro, não mais se apresentará nenhuma distinção plausível entre os dois sentidos de “*ousia*”: pois o Primeiro Motor é imediatamente uma entidade auto-subsistente e autônoma, sem nenhuma causa que lhe fosse anterior. Não obstante, para alcançar este resultado, em alternativa às Formas e Números platônicos, Aristóteles precisa refutar a “*synanairesis*” e encontrar outros critérios para delimitar o que é a *ousia*. Em vista deste resultado, os livros ZH circunscrevem um outro registro de análise – o das *ousiai* sensíveis –, no qual se impõe necessariamente a distinção entre os dois sentidos de “*ousia*”; a partir desta distinção, e assumindo como pressuposto já resolvido o fato de que há entidades reconhecidas ordinariamente sob o título de “*ousiai* sensíveis”, Aristóteles se debruça sobre a questão de saber o que é a *ousia* no sentido de causa do ser – pois é a resolução desta questão que lhe permitirá isolar os critérios a partir dos quais poderá pretender alcançar os resultados almejados com respeito à *ousia* supra-sensível (cf. 1041a 7-9).

Feito isso, Aristóteles apresenta seus resultados finais, em Z-17: a *ousia* como causa do ser é justamente a forma. Essa nova perspectiva, longe de ser inédita, apenas explicita o ponto de vista assumido já no início do empreendimento, em Z-3. E entendida como “acabamento” (“τέλος”) e “efetividade” (“ἐντελέχεια”, “ἐνέργεια”) capaz de determinar suficientemente as propriedades necessárias à serem adquiridas pela matéria que lhe serve de substrato, a noção de forma permite que se alcance, conforme o programa maior lançado em Z-2, critérios mais precisos para decidir o problema da *ousia* separada e supra-sensível.

Esta é, portanto, a configuração básica do argumento do livro Z: tendo em vista esse horizonte mais amplo, Aristóteles buscará mostrar que a *ousia*, como causa do ser das *ousiai* sensíveis, é justamente a forma – entendida como efetividade (“ἐντελέχεια”, “ἐνέργεια”) – e não o item mais universal que sobrevivesse à “*synanairesis*”, como preconizavam os platônicos.

Este quadro nos permite compreender de maneira mais satisfatória a função que a estratégia argumentativa de ZH reserva à noção de *subjacente*.

Comparada com a análise do *que era ser* e a do *universal* (ambas as quais ocupam diversos capítulos), o exame da noção de *subjacente* é relativamente sucinto. Aristóteles apresenta a noção sob

uma definição elíptica que deveria ser extremamente familiar a seus ouvintes (1028b 36-37), e sem mais delongas aduz como consequência dessa mera definição a prioridade da forma sobre o composto e a matéria (ou, segundo outra lição, a prioridade da forma e do composto sobre a matéria, 1029a 5-7). Mas isto não lhe parece suficiente para os objetivos almejados, pois a noção de subjacente parece se prestar a uma outra acepção que seria inconveniente ao interesse argumentativo em pauta. Assim, Aristóteles reduz ao absurdo a hipótese de que essa acepção inadequada de “subjacente” pudesse ser assumida como critério para definir a *ousia* como causa e princípio das substâncias sensíveis e, mediante a intervenção de outras duas rubricas (“um isto” e “separado”), restabelece a acepção que julga conveniente ao contexto.

Mas eis a pergunta relevante: qual é essa acepção que Aristóteles julga adequada ao interesse argumentativo do contexto? O argumento de Z-3 parece selecionar a *forma* como instância privilegiada de subjacente, e isto soou paradoxal e mesmo absurdo durante muitas décadas de interpretação, sobretudo pelo conflito frontal com a noção de “*substantia prima*” das *Categorias*. Paulatinamente, porém, o espanto foi sendo substituído pela curiosidade obstinada em se entender o argumento, e finalmente parece haver o consenso mínimo, na literatura mais recente, de que o capítulo Z-3 seria um “acerto de contas” com as *Categorias*, isto é, uma revisão mais refinada do “critério da subjacência”.

Mas como é possível que a forma se apresente como uma instância (ou uma acepção) da noção de subjacente? Que Aristóteles esteja interessado na forma como objeto de investigação, entende-se facilmente, pois a forma (como se confirmará em Z-17) parece ser a causa do ser pelo qual a matéria se torna um determinado ente, etc. No entanto, parece estranho que Aristóteles, a fim de circunscrever a forma como objeto do empreendimento argumentativo que se seguirá, se utilize justamente da noção de subjacente, como se esta, por si só, pudesse apresentá-la como sua acepção mais apropriada.

Essa estranheza, porém, deve-se sobretudo à condescendência com o painel terminológico e conceitual das *Categorias*, opúsculo que tradicionalmente foi entendido como uma espécie de “cartão de visitas” da metafísica aristotélica. Nas *Categorias*, o texto afirma com firmeza a prioridade dos indivíduos concretos, assinalados como “*substantia prima*” justamente por serem subjacentes nas duas relações a partir das quais poder-se-ia delimitar um censo exaustivo dos entes, a saber, a relação “ser afirmado de um subjacente”, e a relação “estar em um subjacente”.

Diante deste cartão de visitas, tão gentilmente exposto numa linguagem contínua e simples, às vezes com repetições monótonas que indicariam justamente o (excesso de) esmero didático, etc., é estranho que em Z-3 a forma, o *eidos*, seja assumido como instância privilegiada de subjacente.

É aqui que propomos uma mudança de perspectiva para a compreensão do subjacente. No livro I da *Física*, destinado sobretudo a refutar a posição eleática que sustentava a impossibilidade do devir, Aristóteles introduz o subjacente como princípio por cuja continuidade se garante a inteligibilidade dos processos de devir. E apesar do caráter esquemático e meramente introdutório do argumento, Aristóteles aí reconhece dois tipos de subjacente (190a 34- b 1), aquele que subjaz às modificações acidentais (isto é, às três classes de mudança que envolvem itens que não se contam na categoria da substância) e aquele que subjaz à geração (e corrupção) absoluta (isto é, ao tipo de mudança pela qual surge uma nova substância que anteriormente não existia). Diante dessa distinção, Aristóteles suscita, no final do capítulo I 7 (191a 19-20), a mesma questão que será retomada, com maior cuidado, no capítulo Z-3 da *Metafísica*. A diversidade de formulações poderia sugerir que estaríamos diante de duas questões distintas: de um lado, a questão de saber se “a *ousia* é a forma ou o subjacente?” e, de outro, a questão de saber se “o subjacente (e a *ousia* enquanto subjacente) é a matéria, ou antes a forma e o composto”. No entanto, pretendemos mostrar que, apesar das aparências imediatas produzidas pelo comportamento lexical dos textos, a questão é a mesma e poderia ser formulada do seguinte modo: “a *ousia*, que é certamente subjacente num sentido bem preciso, seria antes a forma (que corresponde à acepção adequada de “subjacente” em Z-3) ou, pelo contrário, o subjacente material, a matéria (que corresponde à acepção inadequada de “subjacente” em Z-3)?”.

Na verdade, os tipos de subjacente que Aristóteles reconhece devem ser agrupados em dois: a matéria, que subjaz aos processos de geração e corrupção e que se manifesta como elemento constituinte de uma substância já plenamente perfeccionada, e a *ousia* em geral, por oposição às categorias acidentais (cf. também Z-13, 1038b 5-6). Este segundo tipo de subjacente poderia ser ulteriormente subdividido: teríamos assim, de um lado, o *eidos* (e talvez as outras “substâncias segundas”), por oposição às categorias acidentais, mas, de outro lado, teríamos justamente os indivíduos concretos, substâncias primeiras subjacentes a tudo o mais. Deste modo, o quadro oferecido em *Física* I se coadunaria perfeitamente com o painel conceitual das *Categorias*. No entanto, esse passo ulterior não nos parece ser requisitado pelo argumento. Pretendemos mostrar que

Aristóteles, na análise do devir como também em outros contextos, não está interessado em uma tal subdivisão interna à categoria da *ousia*, entre substâncias primeiras e segundas. O ponto relevante que lhe interessa consiste simplesmente na distinção dos diversos modos de ser e, principalmente, na distinção entre a *ousia* e os concomitantes.

Exploraremos este ponto com algum detalhe, ao contemplar a “teoria da predicação” de Aristóteles. No capítulo Z-3, Aristóteles define a noção de subjacente como “aquilo de que os outros itens são afirmados, ao passo que ele próprio, no entanto, não mais se afirma de nenhum outro” (1028b 36-37). Mas qual é o significado exato dessa definição e, mais precisamente, o significado exato da expressão “ser afirmado de outro”? No mesmo capítulo, Aristóteles repete, de maneira ligeiramente nuançada, a mesma frase, aplicando-a agora diretamente à *ousia*: “ela é aquilo que *não* [é afirmado] *de subjacente*, mas sim aquilo de que as outras coisas [são afirmadas]” (1029a 8-9). Ora, o que significa “ser afirmado ou dito de um subjacente” e a sua contraparte negativa, “não ser afirmado ou dito de um subjacente”? É natural que, em Z-3, Aristóteles as mencione de maneira concisa e gramaticalmente elíptica, sem explicitar-lhes o significado, pois se trata de expressões usadas frequentemente para caracterizar a *ousia*.

No entanto, “ser afirmado de um subjacente” seria uma rubrica aplicável indistintamente a qualquer predicado que porventura viesse a ser atribuído a um sujeito, numa predicação bem-formada? Tal expressão apenas descreveria a forma abstrata e geral de toda e qualquer sentença predicativa, sem atenção a nenhuma outra propriedade lógico-semântica de tal ou tal tipo de predicação?

Nas *Categorias*, tal expressão (ou a expressão equivalente, “ser predicado de um subjacente”) é inicialmente aplicada (em 1b 10-15) para descrever a predicação que admite a transitividade dos predicados. Isto quer dizer: a predicação essencial e sinônima, em que sujeito e predicado são homogêneos e podem ser subsumidos sob algum gênero comum que pertence à essência de ambos. Mais adiante, porém, a mesma expressão é admitida para descrever a predicação *homônima* que não admite a transitividade dos predicados: trata-se da predicação heterogênea, na qual sujeito e predicado pertencem respectivamente a gêneros e categorias distintas (2a 27-34). Assim, o uso dessa expressão para descrever indiferentemente dois tipos de predicação parece sugerir que a mesma poderia ser entendida como uma rubrica geral aplicável a toda e qualquer sentença predicativa, ou então aplicável de preferência – sem cláusulas restritivas – à predicação essencial.

Esse uso da referida expressão nas *Categorias*, no entanto, é anômalo, em comparação com outras obras. Num conjunto considerável de outros textos de Aristóteles, a mesma expressão é utilizada num sentido incompativelmente diverso: ela descreve justamente e apenas a predicação heterogênea, aquela que não admite a transitividade dos predicados porque sujeito e predicado pertencem a gêneros irredutivelmente distintos<sup>18</sup>. E utilizando tal expressão como critério, Aristóteles delimita o contraste entre a categoria da *ousia* e as demais – isto é, ele estabelece a distinção entre a *ousia* e os concomitantes em geral –, sem se interessar por qualquer eventual distinção que pudesse ser estabelecida, dentro da própria categoria da *ousia*, entre substâncias primeiras e segundas.

É para tentar provar este ponto que nos enveredaremos pela teoria aristotélica da predicação. No conjunto de textos a partir dos quais tal teoria poderia ser discernida, Aristóteles utiliza a expressão “ser afirmado (e não ser afirmado) de um subjacente” juntamente com diversas outras expressões controversas: “um isto”, “separado” e “em si mesmo”. Soma-se a esse painel uma expressão menos polêmica: “sendo algo distinto”. Todas essas expressões exprimem critérios pelos quais Aristóteles elabora uma cuidadosa teoria da predicação, que na verdade deve ser entendida como uma semântica ontológica<sup>19</sup> na qual a distinção entre *ousia* e concomitante fundamenta a discriminação crucial entre dois tipos de predicação. Pretendemos mostrar que, nessa teoria lógico-ontológica, a expressão “ser afirmado de um subjacente” é atribuída justamente e apenas aos concomitantes para demarcar-lhes o caráter ontologicamente dependente, do qual se segue um comportamento lógico-semântico peculiar. Em contrapartida, a expressão oposta, “não ser afirmado de um subjacente”, longe de apontar para *itens individuais*, apenas apresenta contrastivamente a característica crucial das *ousiai*, sejam elas individualmente ou universalmente tomadas. Juntamente com as rubricas “um isto”, “separado” e “não sendo algo distinto”, a expressão “não ser afirmado de um subjacente” demarca tão apenas as características ontológicas e semânticas que delimitam a *ousia* em oposição aos concomitantes, e estão longe de apontar para os indivíduos concretos reconhecidos nas *Categorias* sob o título de “substâncias primeiras”.

Ao final desse percurso, assim, pretendemos ter mostrado que a noção de subjacente, à qual se

---

<sup>18</sup> Este ponto foi notado e ressaltado por S. Mansion [1984/46], p. 300-2, [1984/49], p. 306, [1976], p. 232-3, n 61, 351-4; Chen [1957], p. 148-52; e, com menor acento, por Loux [1991], p. 41-3.

<sup>19</sup> Devemos a feliz expressão “semântica ontológica” a Berti [1998], p. 86.

apela no início da investigação empreendida no livro VII, circunscreve, do ponto de vista semântico-ontológico, os itens que, quando utilizados como sujeitos em uma predicação, se referem a um objeto (ou classe de objetos) a partir do qual se pode delimitar uma condição de verdade única para avaliar a predicação como verdadeira ou falsa, e além disso, de acordo com os interesses mais específicos do livro VII, circunscreve o item que, ao ser sujeito em uma proposição, é capaz de determinar a *necessidade* de certas predicções. Como vimos, o empreendimento filosófico do livro VII está interessado em discernir qual é a *ousia* entendida como *causa do ser*, princípio capaz de explicar de maneira completa porque uma dada substância sensível é precisamente aquilo que ela é, etc. Ora, a noção de subjacente, em vista desse horizonte, pode fornecer um instrutivo fio condutor desde que entendida no sentido agora há pouco apontado. Não se trata simplesmente do subjacente enquanto sujeito lógico de sentenças nas quais os predicados descrevam o que ele é – pois tais sentenças podem ser propostas até mesmo para itens concomitantes e compostos acidentais. Trata-se de um outro tipo de necessidade, pela qual se evidencia ainda mais a associação privilegiada entre o subjacente e a forma: pois esta última, enquanto “causa do ser” entendida segundo a “necessidade hipotética” da teleologia, será capaz de determinar uma série encadeada de propriedades a serem necessariamente satisfeitas pelos materiais que vierem a lhe servir de substrato.

Assim, o percurso pela teoria aristotélica da predicação, longe de se configurar como um excursivo digressivo, nos permitirá não apenas encontrar uma compreensão mais exigente do ponto de partida da investigação sobre a *ousia*, como também nos auxiliará a discernir uma chave fundamental para compreender a própria teoria da *ousia* empreendida no livro VII e a sua inserção estratégica no conjunto da ontologia aristotélica. O capítulo 7 do livro V da *Metafísica* nos parece um lugar privilegiado a partir do qual estas articulações podem ser apreendidas. Podemos ler a condensada distinção que ali se apresenta entre “ente segundo concomitância” e “ente em si mesmo” (1017a 7-35) como uma distinção entre dois tipos de unidades complexas – entre duas maneiras pelas quais o ente, em sua multiplicidade, se apresenta objetivamente como uma unidade. E as expressões sentenciais desses dois tipos de unidade complexa correspondem respectivamente aos dois tipos primitivos de predicação que Aristóteles reconhece.

- De um lado, o “ente segundo concomitância” se apresenta como um fato complexo cujos elementos constitutivos, sendo heterogêneos entre si, se relacionam de maneira extrínseca, o segundo



sendo apenas um adendo ulterior ao primeiro. O esquema sentencial pelo qual tais complexos se traduzem consiste exatamente na *predicação heterogênea* ou *acidental*<sup>20</sup>.

De outro lado, o “ente em si mesmo” se apresenta como um complexo cujos elementos constitutivos são homogêneos entre si e se relacionam de maneira intrínseca e necessária, de tal modo que ele guarda em si mesmo uma razão imanente de sua própria subsistência. E o esquema sentencial pelo qual se traduzem tais complexos consiste exatamente na *predicação homogênea* ou *essencial*<sup>21</sup>.

Essa oposição entre “ente segundo concomitância” e “ente em si mesmo” fornece o parâmetro decisivo para compreender o contraste entre os dois tipos de relação pelos quais Aristóteles constrói fundamentalmente a sua ontologia. De um lado, a relação entre a *ousia* e os seus concomitantes seria extrínseca e heterogênea, ao passo que, de outro lado, seria intrínseca e imanente a relação entre matéria e forma, pela qual se constitui uma *ousia*.

Este contraste nos permite apreender sob um novo aspecto a problemática central de que se ocupam os livros ZH. Na segunda relação acima discriminada, a *ousia* aparece como um todo, analisado em elementos constitutivos homogêneos entre si. Mas matéria e forma seriam realmente homogêneas entre si<sup>22</sup>? E a relação entre ambas se apresentaria como uma estrita implicação recíproca, exprimível sob a forma de um bicondicional? E se a resposta for afirmativa, como Aristóteles se furtaria da tradicional acusação de hilozoísmo?

Por outro lado, observe-se que o *ente segundo concomitância* se exprime proposicionalmente numa predicação cujos termos são cada um dos elementos que o constituem, distribuídos segundo a ordem adequada: a *ousia* como sujeito, e o concomitante como predicado. Para o complexo *Sócrates culto*, por exemplo, a expressão sentencial é “Sócrates é culto”. No entanto, como seria a expressão proposicional do segundo complexo acima mencionado? Se ela seguisse o mesmo padrão dos complexos acidentais, teríamos, para o complexo *pedras e tijolos dispostos de tal maneira* (= casa), a expressão sentencial “tais pedras e tijolos estão (*eisí*) dispostos de tal maneira”. Mas (i) Aristóteles admite tais esquemas sentenciais, em que a forma, literalmente, é um predicado da matéria? E

---

<sup>20</sup> Ver os detalhes no cap. 2 (p. 140-1).

<sup>21</sup> Deixamos de lado as complicações e os detalhes. Para uma apreciação mais apurada do texto e de problemas correlatos, ver conclusão (p. 651 ss.) e cap. 12 (p. 462 ss.).

<sup>22</sup> Há um contra-exemplo crucial em *Met.* V 28, 1024b 12.

supondo-se que Aristóteles os admite, (ii) estaria ele interessado fundamentalmente em tais esquemas sentenciais ao longo de sua empreitada sobre a “causa do ser” nos livros ZH?

Há uma alternativa para compreender os esquemas sentenciais que exprimem a estrutura constitutiva da *ousia*, e este ponto não é irrelevante para a apreensão dos interesses e resultados dos livros ZH. Ao invés de construir uma predicação cujos termos fossem respectivamente os dois elementos que constituem o complexo, na ordem que foi acima especificada (isto é, a matéria como “sujeito” e a “forma” como predicado), poderíamos construir um outro tipo de sentença, cujo sujeito seria *o complexo em seu todo* e cujos possíveis predicados seriam os seus diversos elementos constituintes. No entanto, esse esquema sentencial, que segue o padrão das predicções essenciais reconhecidas em *A. Po.* I 4, 73a 34-37 – pois nada mais faz senão analisar o todo nos elementos contidos em sua quiddidade –, seria possível justamente devido a uma outra relação, talvez mais primitiva e fundamental, que não seria estritamente uma análise do todo em seus elementos. Assim, contrariamente ao que é comumente proposto, teríamos a forma como *sujeito* e a matéria como *predicado* – mas, é claro, sob importantes restrições. A forma, assumida como subjacente, seria justamente uma “causa do ser” capaz de determinar por si mesma uma série de propriedades necessárias da matéria de que se constitui o ente do qual é causa. Não seria a matéria que estritamente figuraria como predicado – e aqui será preciso efetuar uma cuidadosa análise do significado do termo “matéria” nas diversas argumentações de Aristóteles –, antes, seriam predicados justamente as propriedades materiais que se determinam como condições necessárias a partir da forma assumida como causa do ser. Tais predicções se fundariam no esquema da “necessidade a partir de uma *hypothesis*” (exposto em *Física* II 9), pelo qual Aristóteles caracteriza a teleologia nas substâncias naturais, e a dificuldade em lhes atribuir um devido lugar próprio encontra-se relacionada à incômoda ambigüidade do termo *eidos*, que às vezes parece acusar a *forma* tomada em si mesma, à parte da matéria, às vezes parece designar uma *forma* (ou “espécie”) da qual a própria matéria seria elemento constitutivo.

Teríamos assim, conforme o primeiro esquema sugerido, uma sentença como a seguinte: (i) “uma casa é madeiras e tijolos dispostos de maneira a constituir um abrigo para bens e pessoas, etc.”, e em seguida, conforme uma relação mais fundamental, (ii) “o abrigo é (tal que necessariamente é) materiais de tal tipo dispostos de tal maneira”.

Essa perspectiva nos permite resolver de maneira consistente o problema central que ocupa os livros ZH da *Metafísica*, a saber, a relação entre matéria e forma. Este problema não se configura como se as próprias noções de matéria e forma já estivessem suficientemente determinadas, restando apenas delimitar o estatuto da relação entre elas. Pelo contrário, nas peripécias em que se tenta discernir o caráter dessa relação, são os próprios contornos destas mesmas noções que estão em pauta. Ambas elas são delimitadas estritamente no interior dessa correlação, que lhes é, por isso mesmo, constitutiva. O problema da relação entre matéria e forma, assim, se configura como uma maneira abreviada e sobredeterminada de apresentar dois problemas correlatos entre si, a saber, em que consiste exatamente a matéria das substâncias sensíveis, e em que consiste a forma dessas mesmas substâncias.

Nas tentativas de resolução deste problema, Aristóteles se envereda por um cipal argumentativo desalentador, em que respostas incompatíveis (ou ao menos aparentemente incompatíveis) encontram-se quase que justapostas no texto. Desemaranhando os diversos blocos argumentativos e restituindo-lhes uma ordem que pudesse lhes conferir maior inteligibilidade, podemos discriminar basicamente três etapas.

Inicialmente, valendo-se da célebre oposição entre o *koilon* e o *simon*, Aristóteles a utiliza numa série de comparações analógicas dificilmente consistentes entre si e, com ajuda do critério da “synanairesis”, estabelece que a *ousia*, como *causa do ser*, que deve constar na definição que diz o que a coisa é, consiste estritamente na forma, com exclusão das partes materiais e de tudo aquilo que pertence à matéria. Nesta etapa do argumento, que se articula no capítulo Z-10 e na parte final do capítulo Z-11 (1037a 21-b 7), Aristóteles parece se valer do *simon* indistintamente como modelo (i) para explicar a estrutura constitutiva de uma substância composta individual e (ii) para explicar a estrutura constitutiva de entidades compostas que, não obstante, ainda se situariam no plano universal. Na verdade, Aristóteles parece não discriminar duas relações que ele próprio em outros contextos reconhece como distintas, a saber, de um lado, a relação pela qual o *eidōs* sobrevém a uma matéria de modo a constituir uma nova substância individual e, de outro lado, a relação entre certo *eidōs* e uma matéria correlata a este *eidōs*, pela qual certas entidades – que seguem o modelo do *simon* – se constituem. Tem-se duas relações distintas, que envolvem respectivamente dois aspectos distintos da noção de matéria. A segunda relação não se situa necessariamente no nível da constituição de

indivíduos submetidos a geração e corrupção; pelo contrário, ela pode se situar num nível ainda genérico e universal, tanto que o *simon*, em textos como *Metafísica* VI 1 (1025b 30- 1026a 6), é assumido como modelo de definibilidade em geral dos entes naturais, e a definição, como sabemos, é de itens universais, jamais de itens individuais.

Aristóteles pareceria admitir, já nesta etapa, um outro enunciado definitório no qual constaria também a matéria, a saber, o enunciado do “composto universal”. No entanto, essa solução é extremamente duvidosa, até porque depende das emendas que os editores propõem ao texto em 1035a 22-23 e, em todo caso, de maneira alguma esclarece qual seria a jurisdição própria e o valor científico deste outro tipo de enunciado.

Numa segunda etapa, que podemos discriminar sobretudo na primeira parte do capítulo 11 (1036a 26- b 32), e que assimila contribuições da análise do devir efetuada nos capítulos 7-9, Aristóteles examina a questão com maior apuro e afirma que, para se definir um ente sensível (como *homem* ou *animal*), deve-se levar em conta também as partes materiais. Esta solução é oferecida como alternativa a uma tese adversária que guarda muitas similaridades com a etapa anterior do argumento do próprio Aristóteles – sugerindo que, nesta nova etapa, estaríamos diante de uma reformulação auto-crítica de suas próprias posições anteriores. Aristóteles agora rejeita a comparação entre substâncias compostas (tais como os viventes naturais) e círculos de bronze, e assim rejeita uma “redução” segundo a qual todos os entes naturais seriam suficientemente explicados por formas matemáticas (aritméticas) que sobreviriam de maneira extrínseca e acidental a materiais especificados contingentemente. Aristóteles pondera que certos entes são intrinsecamente constituídos por uma relação entre matéria e forma, e que, por conseguinte, devem ser definidos com menção também das partes materiais.

Assim, longe de admitir uma “redução à forma”, Aristóteles agora parece assumir a matéria como parte igualmente relevante na composição de uma substância sensível e, por conseguinte, como causa auxiliar ou condição *sine qua non* a ser mencionada na definição de tal substância.

Esta etapa do argumento, porém, nos reserva outros problemas. Modelos como o *simon* e o *círculo de bronze* não permitem delimitar nenhuma necessidade intrínseca na relação entre matéria e forma. A única solução que Aristóteles parece apresentar a este problema preserva um pressuposto inadequado que lhe engendra uma fatal inconsistência: concebendo a relação entre matéria e forma

como se fosse uma relação entre o todo e suas partes – tal como ocorre na aplicação do teste da “synanairesis” em Z-10 –, Aristóteles estabelece um vínculo necessário entre ambas, mas de tal modo que a definição da *ousia* redundaria numa viciosa repetição do *definiendum* no enunciado *definiens*.

Estes problemas, no entanto, parecem ser definitivamente sanados com a introdução da teleologia e do “modelo artefato”. Os exemplos a partir dos quais Aristóteles agora caracteriza o hilemorfismo das substâncias naturais são outros: a casa, o serrote, o machado, etc. – todos eles artefatos que se definem estritamente por uma função a partir da qual se determinam certas propriedades necessárias dos materiais de que devem se constituir.

A partir desse paradigma funcional-teleológico, podemos retomar as questões concernentes à expressão sentencial do segundo tipo de *unidade complexa* que Aristóteles reconhece em *Metafísica* V 7. O *telos* assumido como princípio, longe de ser um bem ulterior à constituição completa de uma substância, e a ser por ela alcançado a partir de alguma apreensão cognitiva que seguiria o modelo da deliberação racional, consiste antes no próprio *acabamento* de uma substância, isto é, consiste na sua *efetividade*, que se resume no exercício pleno de suas atividades e funções próprias. Aristóteles equaciona esta *efetividade* com a própria *forma* da coisa, deixando claro que este modelo teleológico não envolve *fins extrínsecos* à constituição de uma *ousia*. É a própria forma, entendida como acabamento e efetividade, que se assume como causa do ser e princípio a partir do qual se determina uma série de propriedades necessárias da matéria. A partir deste novo modelo, ganham perfeita inteligibilidade esquemas sentenciais tais como (i) “uma casa é madeiras e tijolos dispostos de maneira a constituir um abrigo para bens e pessoas, etc.”, e (ii) “o abrigo é (tal que necessariamente é) materiais de tal tipo dispostos de tal maneira”.

E esses esquemas nos permitem compreender de uma maneira exegeticamente relevante a ambigüidade do termo “εἶδος” e a proposta de substituir definições meramente classificatórias (em termos de gênero e diferenças) por definições hilemórficas que acusem a causa.

Vários intérpretes de tradição anglo-americana têm defendido uma linha de interpretação segundo a qual os livros centrais da *Metafísica*, através da novidade configurada na análise hilemórfica das substâncias naturais, introduziria princípios mais básicos aos quais deveriam ser reduzidas as noções meramente classificatórias de espécie, gênero, etc. Tal proposta se fundamenta basicamente na disparidade entre as *Categorias* e os livros centrais da *Metafísica* com respeito ao problema da *ousia*

primeira, e conclama como evidências textos nos quais Aristóteles (i) parece admitir um tipo especial de predicação em que a forma seria atribuída à matéria (1029a 23-24, 1043a 5-6, etc.) e (ii) parece atribuir a termos universais, como “homem” e “cavalo”, um estatuto meramente nominal (1035b 27-30, 1043a 29- b 4), que os tornaria perfeitamente elimináveis em favor de um cômputo preciso dos princípios pelos quais os indivíduos são aquilo que são.

A idéia central comum às várias versões desta linha interpretativa seria a seguinte: as predicções que as *Categorias* reconhecem como básicas, por exemplo, “Sócrates é homem”, seriam apenas enunciados classificatórios (“class-membership statements”), que poderiam ser reduzidos (seja de maneira rigorosamente eliminativa, seja de maneira mais branda) a tipos mais básicos de predicções, justamente o tipo em que a forma seria *acidentalmente* predicada da matéria e assim estabeleceria uma relevante identidade teórica entre dois itens primitivos<sup>23</sup>.

Esta orientação interpretativa trouxe uma inestimável contribuição para o entendimento dos livros centrais da *Metafísica*, e creio que, de certo modo, ela se encontra na direção correta: pois todo o aparato classificatório pelo qual uma obra como os *Tópicos* prescreve a construção de definições parece ser substituído (ou ao menos complementado), não só na *Metafísica* como também na *Física*, no *De Anima* e em parte considerável da obra biológica de Aristóteles, por critérios mais precisos fornecidos justamente pela relação entre forma e matéria segundo os parâmetros da necessitação teleológica.

Não obstante, quanto a um possível tipo de predicação em que a forma seria *acidentalmente* atribuída à matéria, temos enormes reservas quanto à maneira em que o problema é formulado. Pouco importa se essa predicação seja entendida como estritamente lógico-lingüística, ou como uma “predicação metafísica”(!)<sup>24</sup>. O problema se concentra na presumida *acidentalidade* de tal predicação. O caráter acidental e contingente da relação entre forma e matéria costuma ser ressaltado como tentativa de compatibilizar a teoria aristotélica da *ousia* com os novos parâmetros de explicação científica que emergiram a partir do século XVII, e que pressupõem, como condição de possibilidade de qualquer explicação relevante, uma “matéria livre”, especificável em si mesma separadamente da

---

<sup>23</sup> Ver referências na nota 36 do cap. 3 e nas notas 4 e 5 do cap. 14.

<sup>24</sup> Pouco importa, pois, a (estranha) distinção entre “predicação lingüística” e “predicação metafísica” que propõe Lewis [1991], p. 4, 53-6, 171-3, a qual é admitida também por Loux [1991], p. 18-19, 122, 127.

forma. Supõe-se que, com o caráter acidental da relação entre forma e matéria, salvar-se-ia Aristóteles da acusação de “hilozoísmo” e atribuir-se-ia à forma um papel explanatório realmente relevante, e não ridiculamente vazio como o das “virtudes dormitivas”<sup>25</sup>.

A inspiração dessa linha interpretativa é nobre e assenta sobre intuições acertadas, mas cremos que ela não se impõe como exegese adequada dos livros ZH, justamente por preservar alguns pressupostos improcedentes. Em primeiro lugar, é preciso elucidar melhor o que se entende por “acidental” – visto que o fato de certas propriedades serem acidentais à matéria por si só não implica a possibilidade de uma “especificação contingente” de materiais para a forma. Além disso, é preciso discriminar as diversas camadas em que Aristóteles aplica a relação entre matéria e forma. Como já foi exaustivamente ressaltado, “matéria” não é o nome de uma coisa que pudesse ser apontada e identificada por si mesma – “eis aqui a matéria!” –, pelo contrário, “matéria” é um termo que se aplica correlativamente a algum item graças a determinado papel que ele desempenha em relação a outro<sup>26</sup>. Assim, quando Aristóteles fala na relação entre forma e matéria nos livros centrais da *Metafísica* e outros textos similares, é preciso delimitar, em primeiro lugar, *sobre o que ele está falando*. Isto é: deve-se considerar, em cada respectivo contexto, a que itens Aristóteles está aplicando os termos correlatos de “matéria” e “forma”, e somente assim pode-se determinar se a relação entre ambos é contingente e acidental, ou, antes pelo contrário, uma relação em que algum dos correlatos acarreta necessariamente o outro, ou ainda, uma relação de necessária implicação recíproca, que poderia ser expressa por um bicondicional e que se configuraria tal como no célebre “princípio da homonímia” que Aristóteles aplica a todos os itens que se definem por uma função própria.

Aristóteles utiliza os termos “matéria” e “forma” preponderantemente na análise de substâncias naturais<sup>27</sup>. Ele procura discernir qual seria a *ousia*, isto é, a causa do ser, pela qual tais substâncias

---

<sup>25</sup> São estas questões que estruturam o profícuo debate entre Burnyeat [1992] e os intérpretes funcionalistas de Aristóteles (Putnam [1975], Nussbaum [1978], e Nussbaum & Putnam [1992]), e que suscitou uma excelente proliferação de propostas, muitas delas reunidas no volume Nussbaum & Rorty (edd.) [1992]. Para um balanço deste debate, ver Shields [1993a]. Na verdade, a questão remonta a Ackrill [1972], e é inclusive reportada nesta literatura como “problema de Ackrill”. Ver nota 6 do cap. 8; nota 64 do cap. 11 e nota 10 do cap. 12. Este problema será enfrentado com detalhe no cap. 12.

<sup>26</sup> Isto já era sabido desde A. Mansion [1945], p. 102, 241, e deveria ter se tornado uma conquista indisputável após o trabalho de Wieland [1993/62], p. 170, 264-8. Ver Furth [1988], p. 86-7, e referências mais detalhadas na nota 17 do cap. 5.

<sup>27</sup> O uso de exemplos de artefatos para determinar as noções de matéria e forma deve ser entendido como expediente expositivo, que assume como ponto de partida aquilo que é “mais familiar para nós”. Ver Furth [1988], p. 154.

naturais são precisamente aquilo que elas são: corpos organizados de maneira complexa, com a peculiar capacidade de manter um mesmo padrão de atividade, etc. Em vista desse objetivo, Aristóteles introduz a análise hilemórfica, mas ele igualmente introduz uma análise dos organismos vivos em pelo menos quatro camadas (em *Partibus Animalium* II 1, 646a 12 ss.): (1) o organismo em seu todo; (2) as partes orgânicas; (3) as partes homeômeras; (4) os elementos materiais (terra, água, ar e fogo). A relação entre forma e matéria pode designar qualquer correlação binária entre estes itens, desde que observada a regra de que a matéria deve sempre ser um item cujo índice é maior que o da forma – isto é: as relações (1)-(2), (1)-(3), (1)-(4), assim como as relações (2)-(3) e (2)-(4), e finalmente, a relação (3)-(4). Ora, pretendemos mostrar que, desde que o nível (4) não esteja envolvido, a relação entre matéria e forma se configura como uma implicação recíproca estritamente necessária, exprimível sob a forma de um bicondicional, governado pelo “princípio da homonímia” que exige a definição funcional de qualquer parte constitutiva de um organismo. Entretanto – eis o ponto de suma importância – quando o nível (4) é um dos correlatos, isto é, quando os quatro elementos se apresentam como matéria em relação a alguma forma, não mais temos uma estrita implicação recíproca, mas sim apenas uma relação em que a forma, segundo o modelo da necessidade hipotética que caracteriza a teleologia, determina que os seus materiais devem apresentar tais e tais propriedades, se houverem de constituir um organismo de tal e tal tipo, deixando aberta, no entanto, a possibilidade de que tais materiais se apresentem na natureza por si mesmos com outras propriedades que não aquelas exigidas pela forma.

Podemos apreciar melhor este quadro, utilizando os critérios pelos quais Aristóteles delimita os “próprios” (*Tópicos* I 5, 102a 18-22) e pelos quais obteremos uma classificação dos diversos tipos de predicados heterogêneos<sup>28</sup>. Assim, seja  $F$  = forma, e  $M$  = matéria. Temos então dois critérios:

(i) se  $x$  tem  $F$ ,  $x$  tem  $M$ .

(ii) se  $x$  tem  $M$ ,  $x$  tem  $F$ .

Uma relação estritamente accidental entre forma e matéria seria aquela em que nenhum destes dois critérios fosse satisfeito. Em nenhuma das correlações acima mencionadas, porém, Aristóteles admite uma relação deste tipo. Pelo contrário, para os casos em que o nível (4) dos quatro elementos não está envolvido, satisfazem-se ambos os critérios (i) e (ii) e a relação entre matéria e forma se exprimiria

---

<sup>28</sup> Ver p. 187-8 no cap. 4.



pelo bicondicional que resulta da conjunção dos mesmos. No entanto, para os casos em que o nível (4) dos quatro elementos está envolvido, apenas o critério (i) é satisfeito, não apenas porque a forma necessita em geral de uma matéria qualquer para se realizar e se multiplicar em indivíduos, mas também e sobretudo no sentido de que a forma exige certas propriedades necessárias da matéria e não admite uma especificação inteiramente contingente de seus materiais – pois, por exemplo, “não poderia ser fabricado um serrote de lã ou de madeira” (*Metafisica* VIII 4, 1044a 29). Por outro lado, o critério (ii) não é satisfeito e isto quer dizer justamente que os quatro elementos podem ser especificados “livremente”, por suas próprias características essenciais, independentemente da forma dos viventes.

Assim, pelo desemaranhamento dos diversos níveis em que a relação entre matéria e forma se aplica, Aristóteles pode defender o ponto central ressaltado nos livros ZH da *Metafisica* sem, no entanto, se comprometer com um “hilozoísmo” radical: pois, ao afirmar o caráter estritamente necessário da correlação entre matéria e forma, Aristóteles opera com o modelo da necessitação teleológica e, por isso, pensa em implicações recíprocas apenas entre os organismos e suas partes constitutivas, reconhecendo porém a existência de uma “matéria livre” (os quatro elementos) que se comporta de acordo com as características de sua própria natureza.

Finalmente, é o modelo teleológico que nos permite encontrar uma figura relevante de predicação, a partir da qual poderia ser resolvida de maneira mais elucidativa e interessante a questão da ambigüidade do termo *eidos* e a questão da eventual redutibilidade da espécie à forma.

Como dissemos acima, teríamos dois possíveis tipos de predicação em que o *eidos* seria relevantemente subjacente e “causa do ser”: (i) “uma casa é madeiras e tijolos dispostos de maneira a constituir um abrigo para bens e pessoas, etc.”, ou (ii) “o abrigo é (tal que necessariamente é) materiais de tal tipo dispostos de tal maneira”.

Na verdade, o primeiro esquema sentencial poderia ser reformulado na sua parte direita, com a respectiva troca de posição entre a matéria e a forma, com o seguinte resultado: (i’) “uma casa é um abrigo constituído por madeiras e tijolos dispostos assim e assim”. Ora, como procuramos ressaltar no esquema (ii), a forma da casa, *ser um abrigo*, definida funcionalmente, é tal que, por si mesma, se apresenta como princípio suficiente (“*αἴτιον*”) pelo qual se pode determinar a natureza e as propriedades dos materiais necessários à constituição de uma casa. Assim, se a parte direita do

esquema sentencial (ii) é tal que decorre necessária e imanentemente da parte esquerda, então o esquema (i') pode ser abreviado em (i'') "uma casa é um abrigo", pois o restante do enunciado ("constituído por madeiras e tijolos dispostos assim e assim") pode ser obtido tão somente a partir da noção de *abrigo*.

Isto quer dizer que, em certo sentido, as formulações (i') e (i'') podem ser entendidas como equivalentes. Talvez seja isso que Aristóteles queira dizer em 1043a 29- b 4, quando afirma que certos nomes podem designar ou a substância composta, ou então estritamente a forma, entendida como efetividade que fornece a causa do ser. Algo semelhante parecia ter sido afirmado em 1037a 27-29, mas nos parece que os pressupostos desta passagem seriam diametralmente diversos. Ora, vemos que a definição da substância composta pode se contentar, talvez, com a menção da pura forma, ou pode até mesmo ser tida como equivalente à definição estrita da forma, não porque os elementos materiais sejam irrelevantes à constituição e inteligibilidade da substância composta, mas sim porque estes elementos materiais podem ser suficientemente determinados, segundo uma relação de estrita necessidade, a partir tão somente da forma entendida como função e efetividade. Isso nos permite rejeitar o expediente (bastante comum entre os intérpretes) de assinalar *duas* definições para a *ousia* composta – uma definição hilemórfica circunscrita à explicação "física", e outra definição que mencionaria apenas a forma e se restringiria ao domínio das explicações "metafísicas" –, ao mesmo tempo em que nos enseja a arriscar alguma proposta plausível e exegeticamente interessante para compreender a ambigüidade do "*eidos*", pois este termo poderia designar então ou a forma estritamente assumida como função e efetividade (por exemplo, a alma, ou o abrigo), ou então a forma em sua correlação determinada com os materiais que lhe são necessários, isto é, a substância composta (por exemplo, o animal, ou a casa).

Em última instância, portanto, não seria estritamente correto falar em redutibilidade da espécie à forma – embora seja acertado falar em substituição das definições classificatórias por definições hilemórficas. A distinção entre *espécie* e *forma* se nos afigura muito tênue: a espécie poderia ser diferenciada da forma apenas por conter explicitamente como elementos constitutivos as propriedades materiais que a forma é capaz de determinar para si mesma a partir de sua própria natureza.

- Considerando-se a forma estrita, tais propriedades se afiguram não tanto como elementos já de antemão internos, mas antes como acréscimos e complementos a serem imanentemente assimilados.

A matéria consubstanciada nos quatro elementos consiste num dado previamente disponível na natureza, sem a intervenção da forma. No entanto, as propriedades que esses elementos vêm a adquirir enquanto constituem os viventes jamais poderiam emergir tão apenas a partir da “necessidade absoluta” ditada pelo entrecruzamento de suas propriedades essenciais. Pelo contrário, aquelas propriedades emergem apenas em vista da forma e *sob o governo da forma*. Assim, na medida em que a forma do vivente é condição necessária e suficiente para a emergência de tais propriedades, estas últimas podem contar de certo modo como elementos intrínsecos ao *eidos*. Não obstante, por outro lado, na medida em que tais propriedades, que sobrevêm acidentalmente aos elementos, são ciclicamente sobrepujadas pelas propriedades essenciais dos mesmos – originando assim a corrupção do organismo e exigindo a sua reprodução em séries contínuas –, elas tampouco podem contar como componentes internos ao *eidos*, mas se afiguram, sob este aspecto preciso, como um *outro* heterogêneo a ser incorporado e dominado.

Este painel, finalmente, nos permite contemplar a dupla destinação da “filosofia primeira” que Aristóteles desenvolve nos livros ZH. Ao estabelecer os nexos entre a forma e as diversas camadas da matéria, Aristóteles discrimina justamente um modelo geral para a compreensão científica das *ousiai* naturais. E o modelo de definição que apresenta a forma como *causa do ser* segundo a “necessidade hipotética” da teleologia se configura como um dos parâmetros e regras gerais que, segundo o pronunciamento inicial do *Partibus Animalium*, caem sob a responsabilidade do “homem cultivado”, o “*πεπαιδευμένος*” (639a 4-6, 10-15). Este homem cultivado é justamente aquele que, ao invés de se preocupar com um domínio particular, se preocupa com os “princípios comuns” que regulam a apresentação dos entes no mundo e nos permitem conhecê-los de maneira satisfatória. Este homem cultivado é justamente o filósofo ao qual cabe o estudo do *ente enquanto ente* e o estudo sobre a *ousia* empreendido em ZH. Sob certo aspecto, este estudo mereceria ser designado como “filosofia segunda” – pois estabelece os princípios e parâmetros gerais que devem pautar a atividade do estudioso da natureza, o “*φυσικός*” (cf. 1037a 10-17). Não obstante, sob outro aspecto, este mesmo estudo mereceria ser designado como “filosofia primeira”, justamente porque o empreendimento argumentativo que redundava na discriminação de um modelo para o estudo científico das *ousiai* naturais abre o caminho para o estudo da *ousia* supra-sensível, ou melhor, se configura como o único recurso possível para estudar a *ousia* supra-sensível. Pois a análise das *ousiai* naturais

em ZH resulta na proposição de que a *ousia* primeira é a forma, concebida justamente como efetividade. No domínio sublunar, porém, a efetividade das formas naturais é limitada pela heterogeneidade radical da matéria – os quatro elementos. As propriedades que a matéria vem a adquirir enquanto constituinte da *ousia* natural são continuamente sobrepujadas pelas propriedades essenciais dos elementos e, assim, precisam ser continuamente repostas. A forma se mantém em efetividade apenas no âmbito da espécie (“εἶδει”, *Gen. Cor.* II 11, 338b 13), pois sua relação com a matéria, longe de ser absolutamente necessária, é necessária apenas “a partir de um pressuposto” (“ἐξ ὑποθέσεως”, *Gen. Cor.* II 11, 337b 26-7 ss.). O movimento de reprodução contínua de novos indivíduos de uma mesma espécie, porém, se configura de certo modo como um movimento circular que revela o aspecto em que Aristóteles concebe a divindade, como *ousia* primeira (cf. *De Anima* II 4, 415a 26-b 7): trata-se de uma efetividade autônoma e imediata, que não requer nenhuma causa que lhe fosse anterior e não exige nenhum pressuposto extrínseco. Eis porque a ciência que contempla esta divindade pode ser “universal porque primeira” (1026a 30-1): para atingir a concepção da *ousia* primeira que é pura efetividade do intelecto divino, ela necessariamente se articula como uma análise dos princípios gerais pelos quais os entes sensíveis se apresentam no mundo, e assim nos fornece o conjunto dos parâmetros pelos quais podemos estudá-los cientificamente.

## Capítulo 1

### *A delimitação do problema a ser investigado (Z, 1-3): a causa do ser das ousiai sensíveis*

“διὸ δεῖ τὰς δυσχερείας θεωρηκῆναι πάσας πρότερον, [...] διὰ τὸ τοὺς ζητούντας ἀνευ τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι, καὶ πρὸς τούτοις οὐδ’ εἴ ποτε τὸ ζητούμενον εὗρηκεν ἢ μὴ γινώσκειν”.

“por isso, é preciso que as dificuldades estejam previamente contempladas, [...]: porque aqueles que se põem a investigar sem ter feito inicialmente um percurso pelos problemas são semelhantes àqueles que ignoram para onde devem caminhar e, além disso, não reconhecem se porventura foi encontrado ou não aquilo que se investigava”.

*Metafísica* III 1, 995a 33- b 2

No capítulo 1 do livro Z, Aristóteles delimita a *ousia* como objeto de investigação ulterior, depois de ter ligeiramente delineado o papel preponderante que esta categoria ocupa na classificação dos entes. E o problema assim selecionado se manifesta a Aristóteles como preocupação comum que permitiria traçar uma continuidade entre seus antecessores:

“Além do mais, aquilo que não só há muito tempo como também agora e sempre se investiga e constitui embaraço – o *que é* o ente –, é isto: *o que é* a essência” (1028b 2-4).

Em sua primeira formulação, no entanto, esta questão ainda é suficientemente ambígua entre pelo menos duas possibilidades: Aristóteles ou estaria diretamente interessado em decidir quais são os entes aos quais caberia de maneira preponderante e primeira o título honorífico de “*ousia*” (e assim “o que é a essência?” equivaleria a “que entes são essência?”), ou antes estaria interessado em estabelecer os critérios que nos permitem definir a noção de *ousia* e decidir, num segundo momento,

aquela primeira questão (e assim “o que é a essência?” equivaleria a “como podemos definir o que é a essência?”)<sup>1</sup>.

As observações contidas no pequeno parêntese situado entre essa primeira formulação e a sua retomada na última frase do capítulo poderiam sugerir que Aristóteles está interessado diretamente na primeira questão acima formulada:

“e isto [sc. essência] uns afirmam ser um, ao passo que outros afirmam ser mais de um; e uns afirmam-no em número limitado, ao passo que outros afirmam-no ilimitado” (1028a 4-6).

Como respostas historicamente apresentadas à questão que é comum a seus predecessores e à sua própria investigação, Aristóteles menciona pronunciamentos a respeito do número de entes que mereceriam o título de essência – e não menciona diferentes noções por meio das quais cada um teria proposto uma definição da *ousia*.

Esta primeira impressão parece se confirmar pelo capítulo subsequente, em que Aristóteles menciona uma lista geral dos entes que “se reputam” merecedores do título de essência, e em seguida listas mais específicas contendo as propostas de seus adversários:

“E a essência parece se apresentar de maneira mais manifesta nos corpos (e por isso, afirmamos ser essências os animais, as plantas e as partes deles, assim como os corpos naturais, como fogo, água, terra e cada um desse tipo, e também todo item que é ou parte destes ou é a partir deles, ou a partir de partes ou de todos – por exemplo, o céu e as partes dele: estrelas, lua e sol)” (1028b 8-13).

Após esta generosa lista de candidatos reputados pela opinião mais comum, porém, seguem-se as listas aventadas pelos adversários de Aristóteles: Platão e certos platônicos, como Xenócrates e Espeusipo:

“A alguns parece que são essências os limites do corpo – por exemplo: superfície, linha, ponto e unidade –, e que o são mais do que o corpo e o sólido. Além do mais, alguns julgam que não há nada de tal tipo para além dos sensíveis, ao passo que outros julgam que há mais de um item de tal tipo,

---

<sup>1</sup> Ver Brunschwig [1985/64], p. 192-5; ver a discussão em Burnyeat et alii [1979], p. 7. Furth [1988], p. 55, para distinguir essas questões concernentes à *ousia*, recorre acertadamente a *Met. X 1*, 1052b 1-3, texto em que se discriminam os usos conotativo e denotativo de “um” (faremos análise detalhada desta passagem no capítulo 6 desta tese, p. 256-9). Também Bostock [1994], p. 119-20, nota uma ambivalência entre os aspectos conotativo e denotativo da questão. Alexandre e Asclépio entendem a passagem como uma pergunta pela denotação do termo: “quais itens mereceriam ser chamados de *ousia*”. Como veremos logo mais, esta interpretação está em geral correta (contra a proposta de Aubenque [1962], p. 88-9, 250, que entende a questão como uma pergunta pelo sentido essencial do “ente”), mas deve ser melhor delimitada por importantes restrições.

e julgam que são sobretudo eternos – tal como Platão julga as formas e os itens matemáticos como duas essências, e como terceira a essência dos corpos sensíveis. Espeusipo, por sua vez, julgou haver mais essências, começando do um, e julgou haver princípios de cada essência (um princípio de números, outro de grandezas, em seguida outro de alma), e assim deste modo estendeu as essências. Alguns, por sua vez, afirmam que as formas e os números possuem a mesma natureza, e que os demais itens seriam seguintes (linhas e superfícies, até a essência do céu e os sensíveis)” (1028b 16-27).

Poderíamos acrescentar ainda uma sucinta frase pela qual, ao fechar o capítulo 2 do livro H, Aristóteles parece indicar a conclusão da investigação empreendida a partir de Z-3:

“Assim, pois, a partir destas considerações, é manifesto qual é a essência sensível (τίς ἡ αἰσθητῆ οὐσία ἐστὶ) e como ela é” (1043a 26-27)<sup>2</sup>.

Assim, pelo testemunho destes textos, parece que Aristóteles está interessado na primeira questão acima distinguida. E haveria ainda boas razões suplementares para crê-lo. Pois as opiniões adversárias aqui mencionadas no capítulo 2 são justamente as pretensões a respeito das *ousiai* supra-sensíveis e eternas, que serão discutidas justamente nos livros XII a XIV da *Metafísica*. Por conseguinte, parece que Aristóteles de fato estaria interessado em apresentar uma solução alternativa a um problema que seria comum a todos os antecessores, mas que teria se avolumado e adquirido uma nova figura com as propostas dos adversários platônicos – isto é, o problema de saber se haveria realidades últimas para além das *ousiai* sensíveis admitidas pelo senso comum, e saber se tais realidades mereceriam com mais direito o título de “*ousia*”. Nisto consistiria, em linhas gerais, a tarefa própria desta disciplina rubricada como “filosofia primeira”. Isto se confirmaria também pela ênfase com que se introduz no livro Beta o problema de saber se haveria, para além dos particulares sensíveis, algum “outro item” que lhes garantisse a inteligibilidade:

“E a dificuldade que se segue a estas, e que é a mais difícil e a mais necessária a ser considerada, é aquela a respeito da qual a discussão agora se distende: se não há algo além dos particulares, e se os particulares são ilimitados, como seria possível tomar conhecimento dos ilimitados?” (999a 24-28).

Não obstante, apesar das primeiras impressões causadas pelo testemunho convergente de todos

---

<sup>2</sup> Como veremos mais adiante, esta tradução não é a mais adequada, e aqui apresentamo-la apenas para construir o painel contra o qual iremos argumentar.

estes textos, ainda não podemos alcançar uma resposta segura ao problema que nos interessa – pois os argumentos desenvolvidos no livro Z não parecem se exhibir como tentativas de resolução daquela primeira questão acima mencionada.

Cabe perguntar o seguinte: para apreender o movimento argumentativo dos primeiros capítulos de Zeta e assim discernir a exata questão com a qual Aristóteles está preocupado, seria suficiente considerar a distinção entre, de um lado, as notas conotativas que poderiam ser atribuídas ao conceito de *ousia* e, de outro, a “população”<sup>3</sup> que poderia preencher o campo denotativo de “*ousia*”? Na verdade, o progresso argumentativo que Aristóteles efetua no início de Z-3 requer ainda uma distinção suplementar, igualmente fundamental para a compreensão da arquitetura geral do livro Z e da *Metafísica* em seu todo. Ao introduzir uma lista de quatro acepções em que a *ousia* se diz, Aristóteles a apresenta agora segundo uma outra sintaxe: “*ousia de algo*”:

“Ora, a essência se diz, senão de mais modos, principalmente em quatro, ao menos: pois tanto o *quê era ser*, como o universal e o gênero parecem ser essência de cada coisa e, como quarto dentre esses, o subjacente” (1028b 33-36).

Ao invés de um termo absoluto, com um sentido encerrado plenamente em si mesmo, Aristóteles nos apresenta uma expressão relacional, que comportaria duas lacunas: “\_\_ é *ousia* de \_\_”. Esta sintaxe introduz – como veremos novamente em diversos momentos – a noção de *ousia* como causa do ser, isto é, causa pela qual certa entidade é precisamente aquilo que ela é em si mesma. Trata-se, além do mais, de um dos sentidos básicos do termo, devidamente reconhecido no capítulo 8 do livro V da *Metafísica*:

“De outro modo, [sc. se diz essência] aquilo que for causa do ser, etc.” (1017b 14-15).

Aristóteles parece reconhecer, assim, dois usos distintos do termo “*ousia*”: o uso que figura em sentenças tais como “este cavalo é uma *ousia*”, “Sócrates é uma *ousia*”, “plantas são *ousia*” e outro uso, que figura em sentenças tais como “alma dianoética é a *ousia de* homem”, “alma nutritiva é a *ousia das* plantas”, etc<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Para esta curiosa terminologia, ver Furth [1988], p. 53.

<sup>4</sup> Para a distinção entre estes dois sentidos de “*ousia*”, ver Code [1997], p. 357-8. Esta distinção já havia sido proposta – mas de maneira menos consistente – por Lacey [1965], p. 56, tendo sido injustificavelmente rejeitada por Leshner [1971], p. 176, e Harter [1975], p. 9, como um expediente incapaz de resolver o dilema entre (a forma) universal e a (*ousia*) particular.



Estes dois usos do termo “ousia” impõem a necessidade de aprimorar a delimitação das questões nas quais Aristóteles estaria eventualmente interessado aqui no livro Z. Ao invés de apenas duas, teríamos quatro questões. Para melhor contemplá-las, abreviaremos o primeiro uso de “ousia” com a expressão “ousia<sup>1</sup>” e o segundo uso com a expressão “ousia<sup>2</sup>”:

(1) Questão pertinente ao sentido conotativo de “ousia<sup>1</sup>”:

– “o que é a ousia<sup>1</sup>?”.

(2) Questão sobre o preenchimento do campo denotativo de “ousia<sup>1</sup>”:

– “quais itens merecem a designação de ‘ousia<sup>1</sup>’?” ou, em outra formulação, “quais itens poderiam preencher a lacuna em ‘\_\_\_ é uma ousia<sup>1</sup>’?”.

(3) Questão pertinente ao sentido conotativo de “ousia<sup>2</sup>”:

– “o que é a ousia<sup>2</sup>?”.

(4) Questão sobre o preenchimento do campo denotativo de “ousia<sup>2</sup>”:

– “quais itens merecem a designação de ‘ousia<sup>2</sup>’?” ou, em outra formulação, “quais itens poderiam preencher a primeira lacuna em ‘\_\_\_ é ousia<sup>2</sup> de \_\_\_’?”.

Nosso problema consiste em saber com qual destas quatro questões Aristóteles se ocupa nos livros ZH. Um bom começo para nossas tentativas de resolução consistiria em verificar quais, dentre estas questões, já contariam com respostas claras da parte de Aristóteles, quais, por sua vez, contariam com respostas apenas preliminares e quais, enfim, ainda não contariam com nenhuma resposta minimamente satisfatória.

Quanto à questão (1), Aristóteles parece já dispor de respostas bastante satisfatórias, pois ele delimita suficientemente o sentido conotativo de “ousia<sup>1</sup>” através das várias características pelas quais, no capítulo Z-1, se configura a prioridade da ousia na classificação geral dos entes: a “ousia<sup>1</sup>” consiste em *um isto*, um subjacente separado capaz de se apresentar por si mesmo<sup>5</sup>. Além do mais, a definição da “ousia<sup>1</sup>” por meio das características acima arroladas fornece um critério nítido para decidir a questão (2): se seguem, assim, as listas de Z-2: corpos, plantas, animais, Formas, Números, etc.

Mas estas listas, no entanto, apenas reúnem preliminarmente certos candidatos reputados pelas

---

<sup>5</sup> Veremos isso com mais detalhe logo adiante, p. 55-9. Para interpretação similar, ver Bolton [1995], p. 432-3, que considera as características iniciais atribuídas à ousia em Z-1 não como critérios para decidir a denotação do termo, mas antes como *explananda*: a questão de Z consistiria em delimitar qual é a *causa* pela qual as ousiai se apresentam justamente como *um isto* e algo *separado*.

opiniões – seja pela opinião ordinária do senso comum, seja pela opinião de alguns filósofos. Aristóteles, de sua parte, tende a favorecer as evidências da experiência comum, admitindo como “ousiai”<sup>17</sup> as entidades sensíveis que figuram na primeira parte da lista, isto é, plantas, animais e até mesmo os corpos inanimados. O problema, porém, reside nos itens que figuram na segunda parte desta lista (1028b 16-27): Aristóteles precisa decidir se de fato se apresentam como aptos a responder a questão (2) certos candidatos polêmicos introduzidos pelos adversários platônicos: Formas e entidades matemáticas.

Também quanto às questões seguintes Aristóteles já dispõe de alguns indícios preliminares que sinalizam na direção das respostas apropriadas. A passagem final de Z-3, ao assumir a *forma* como objeto a ser ulteriormente investigado, já indica uma direção precisa para a resolução da questão (4). E isto ocorre precisamente porque podemos discriminar, para a questão (3), uma resposta geral que seria comum a Aristóteles e seus adversários: a “ousia”<sup>18</sup> é precisamente princípio e causa do ser. Mas se trata de uma resposta meramente preliminar, ainda vaga e insuficiente, mas já capaz de indicar a direção a ser seguida pela investigação ulterior. É neste momento de inflexão argumentativa que se introduz a lista dos quatro candidatos de Z-3, acima citada (1028b 33-36).

Assim, o subjacente, o *quê era ser*, o universal e o gênero se apresentam como possíveis respostas à questão (3) acima delimitada: quais são os itens aptos a preencher a primeira lacuna em “\_\_ é ousia<sup>2</sup> de \_\_”? Desses quatro candidatos, os dois primeiros representam a posição aristotélica<sup>6</sup>, ao passo que os dois últimos representam a posição dos adversários platônicos. A tese de que os universais e os gêneros são “ousia”, portanto, não se configura como uma resposta à questão (2) ou à questão (1) – pois não é a “ousia” em seu primeiro sentido que se encontra envolvida –, mas antes se configura como resposta às questões (3) e (4). Os platônicos diriam, em resposta a (3), que “a ousia é a causa do ser, que sobrevive à destruição do item causado” e, em resposta a (4), diriam, por exemplo, que “os gêneros são ousia” e que “o Ente e o Um são ousia”.

Os adversários platônicos contra os quais Aristóteles argumenta são justamente aqueles que

---

<sup>6</sup> Embora, sob certo aspecto, o subjacente possa representar igualmente a posição dos fisiólogos. Ver, por exemplo, *Fis.* II 1, 193a 17-28 e *Met.* I 3, 983b 6-18. Mas se trata então do subjacente como *substrato material*.

adotaram o teste da “synanairese” (ou “co-destruição”)<sup>7</sup> como critério adequado para discernir relações de prioridade lógica e, assim, como recurso privilegiado para encontrar as “causas” e “princípios”. Mas a posição de tais adversários adquire uma outra figura a partir do momento em que percebemos que a “synanairese” se lhes apresenta não apenas como um instrumento para discernir relações de prioridade lógica entre causas e itens causados, mas também como um critério privilegiado para discernir relações de prioridade ontológica: assim, o item que sobreviver ao teste da “co-destruição” será não apenas lógico e epistemologicamente anterior ao item co-destruído, mas ser-lhe-á também *ontologicamente anterior*: será “mais ente” e “mais *ousia*” que o item co-destruído. Deste modo, pois, percebemos que os adversários platônicos assumiam a “synanairese” como um critério pelo qual certos candidatos poderiam responder satisfatoriamente, e ao mesmo tempo, ambas as questões (2) e (4): se  $x$  sobrevive à co-destruição de outros itens, então  $x$  é causa e princípio e, noutro registro, conta também como uma entidade auto-subsistente e completa em si mesma, dotada de maior consistência ontológica do que os itens co-destruídos. Ou talvez deveríamos ainda nos corrigir: tais adversários, ao assumirem a “synanairese” como postulado fundamental para a construção de uma ontologia, nem sequer reconheceriam como legítima e pertinente a distinção entre os dois usos de “*ousia*” e entre as questões que respectivamente lhes acompanham: pois um item que, através da “synanairese”, se apresentasse como *causa* seria, *ipso facto*, uma entidade auto-subsistente, ou ao menos uma entidade mais auto-subsistente do que o item causado. Em sentido inverso, uma entidade que se apresentasse como auto-subsistente seria, *ipso facto*, causa e princípio para aquelas que não sobreviveriam ao teste da “synanairese”.

Aplicada às noções classificatórias pelas quais descrevemos o mundo natural, a “synanairese” concede primazia ao gênero, em detrimento da espécie e, em última instância, concede o título de “*ousia* suprema” aos itens mais comuns e universais, o Ente e o Um<sup>8</sup>. Por outro lado, aplicada às matemáticas, a mesma “synanairese” confere primazia ao mais simples, em detrimento do mais

---

<sup>7</sup> Entendemos por “synanairese” o teste que Platão teria usado para discernir as condições sob as quais é legítimo afirmar que “ $x$  é anterior a  $y$ ”: se  $x$  sobrevive à destruição de  $y$ , ao passo que  $y$  é co-destruído pela destruição de  $x$ , então  $x$  é “anterior” a  $y$ . Os textos cruciais que delimitam esta noção são os seguintes: *Top.* VI 4, 141b 22-34, *Cat.* 12, 14a 29-35 e *Met.* V 11, 1019a 1-4. Para tratamento detalhado da questão, ver capítulo 15 desta tese, p. 563-5.

<sup>8</sup> Cf. *Met.* 998b 14-21, 1059b 24-31. Para maiores detalhes, ver capítulo 15 desta tese, p. 567-8.

complexo, e concederia o título de “*ousia* suprema” à unidade (“*μὴν*”) e ao ponto<sup>9</sup>.

Estes resultados finais são inaceitáveis para Aristóteles, sob diversos pontos de vista. Sua concepção de “*ousia* suprema” não tenderá a esta simplicidade monádica favorecida pelos adversários. De um lado, no domínio dos entes sensíveis, será “mais *ousia*”, pelo contrário, os organismos complexos capazes de aglutinar de maneira concatenada diversas partes elementares; no domínio do supra-sensível, por outro lado, a noção de simplicidade terá lugar, com as inteligências celestes e o Primeiro Motor Imóvel, mas de maneira a incorporar, como características distintivas da *ousia*, o movimento e/ou a atividade. E a definição última destas “*ousiai* supremas” será em termos de efetividade contínua e auto-sustentada: o Primeiro Motor Imóvel consiste na pura efetividade de uma inteligência eterna e absolutamente autônoma. Mediante essa definição, será inclusive possível construir uma hierarquia entre três domínios de essências: a divina, que é uma efetividade imediatamente contínua e auto-suficiente; as sensíveis eternas, que são efetividades mediadas pelo movimento circular eterno e, enfim, as sensíveis corruptíveis, que são efetividades sucessivas e descontínuas, mas que, no plano específico, imitam o movimento circular dos astros<sup>10</sup>.

É verdade que, sob esta concepção geral de *ousia* dominada pela noção de efetividade autônoma, Aristóteles também encontrará entidades aptas a satisfazer simultaneamente ambas as questões (2) e (4), isto é, aptas a se apresentarem como *ousia*<sup>1</sup> e como *ousia*<sup>2</sup> – pois são ao mesmo tempo auto-subsistentes e causas do próprio ser para si mesmas. Não obstante, esta indistinção entre os dois usos de “*ousia*” e entre as questões que lhes são respectivamente associadas se deve a razões diversas daquelas assumidas pelos adversários platônicos. Ela não é obtida mediante a “*synanairesis*”, mas sim através de outros critérios, que se resumem na maneira pela qual realizam a sua atividade própria.

Estas observações a respeito da concepção geral de *ousia* antecipam posições que Aristóteles irá elaborar de maneira mais precisa e detalhada em outros momentos da *Metafísica* e em outras obras. De certo modo, o livro Z encontra-se sob o horizonte destas questões, e contribui decisivamente para a construção deste painel. Não obstante, justamente para efetuar tal contribuição, o livro Z introduz um outro nível de interesses, no qual Aristóteles elabora pormenorizadamente a sua divergência com

---

<sup>9</sup> Cf. *Met.* 1014b 8, 1017b 17-21, 1002a 4-8. Para maiores detalhes, ver capítulo 15 desta tese, p. 570-1.

<sup>10</sup> Para a subdivisão desses três gêneros de *ousiai*, ver *Met.* XII, 1069a 30-36. Para o critério que presidiria tal distinção, ver *Gen. Cor.* II 11, 338a 18-b 19 e *DA* II 4, 415b 3-7.

os platônicos. Aristóteles admite, no domínio do supra-sensível, a convergência entre *ousia*<sup>1</sup> e *ousia*<sup>2</sup>, mas não da maneira como os platônicos haviam-na proposto por intermédio da “co-destruição”. Assim, para elaborar a sua discordância a respeito da “*ousia* suprema” supra-sensível, Aristóteles se propõe a mostrar a inaceitabilidade da “synanairesis” – e, para atingir este objetivo, ele assume justamente o domínio em que *ousia*<sup>1</sup> e *ousia*<sup>2</sup> não mais coincidiriam, a saber, o domínio das entidades sublunares.

Neste domínio, a questão (2), a respeito da *ousia*<sup>1</sup>, se satisfaz com os corpos, as plantas e os animais, etc. A questão (4), a respeito da *ousia*<sup>2</sup>, porém, não pode ser satisfeita pelos mesmos itens, pois tais entidades não são capazes de se sustentar em uma efetividade ininterrupta sem a mediação de princípios extrínsecos – pelo contrário, elas são entidades corruptíveis, que vêm a ser graças à cooperação entre a forma e a matéria elementar. A “causa do ser” de tais entidades, como veremos, é justamente a forma. Aqui no livro Z, Aristóteles buscará salientar este ponto, em todos os seus detalhes, tendo em vista apresentar resultados alternativos no que respeita o problema da *ousia* supra-sensível. Contra as Formas e Números aduzidos pelos platônicos, e contra a “synanairesis” que lhes permite construir tal edifício ontológico, Aristóteles insiste na distinção entre os dois usos de *ousia*, que não coincidem no mundo sublunar.

Retomemos agora as quatro questões antes distinguidas e tentemos mais uma vez compreender a arquitetura do livro Z. No domínio das entidades sublunares, a questão (1) – “o que é a *ousia*<sup>1</sup>?” – já se encontra resolvida: Aristóteles responde a esta questão por meio das características pelas quais se configura, no capítulo Z-1, a prioridade da *ousia* na classificação geral dos entes: a *ousia* é um *isto*, um subjacente separado que se apresenta naturalmente por si mesmo. A questão (2) – “quais itens merecem a designação de ‘*ousia*<sup>2</sup>’?” – por sua vez, também já se encontra previamente resolvida por Aristóteles, que notadamente admite como “*ousiai*” as plantas, animais, corpos, etc.

No domínio do supra-sensível, porém, a questão (2), concernente à denotação de “*ousia*<sup>1</sup>”, ainda não se encontra resolvida, e as propostas platônicas se afiguram, aos olhos de Aristóteles, extremamente implausíveis.

Mas para decidir se há uma “população” a preencher o campo denotativo de “*ousia*<sup>1</sup>” no domínio supra-sensível, Aristóteles passa a considerar o outro uso de “*ousia*” – “*ousia de algo*” – e introduz uma nova questão: “o que é a *ousia dos entes sensíveis*?”. Trata-se justamente da questão (3), a

respeito do sentido conotativo de “ousia<sup>22</sup>”, limitada ao domínio das entidades sublunares.

Para a resolução desta nova questão, Aristóteles assume como plataforma preliminar justamente as notas características que respondem à questão (1) – “o que é a *ousia*<sup>1</sup>?” –, a saber, as noções de *um isto*, *separado* e *subjacente*. Em Z-3, a premissa de que a “a *ousia* é subjacente” oferece três alternativas: “a *ousia* é a matéria”, “a *ousia* é o composto”, “a *ousia* é a forma”. A primeira delas é afastada por meio de uma *reductio ad absurdum*, ao passo que a segunda parece ser rejeitada sem nenhuma justificativa razoável. No entanto, a opção pela terceira alternativa, em detrimento da segunda, se esclarece como um passo argumentativo inteiramente legítimo e oportuno se compreendermos que, neste contexto, Aristóteles já se encontra sob o escopo exclusivo das questões (3) e (4) e assume a “ousia” exclusivamente como “ousia<sup>22</sup>”. Pois, uma vez afastada a candidatura da matéria, apenas a opção “a *ousia* é forma” se coaduna ao escopo da questão “o que é a *ousia* de \_\_\_”. Pois não faz sentido afirmar que um composto qualquer, por exemplo, um cavalo, é *ousia* de alguma coisa.

O movimento argumentativo delineado nos capítulos iniciais do livro Z, portanto, poderia ser resumido do seguinte modo. Inicialmente, a questão “τίς ἡ οὐσία” é ambígua entre uma pergunta pelas notas capazes de definir a noção de *ousia* e uma pergunta pelas entidades aptas a se apresentar sob a designação de “ousia”. Para a primeira questão, já no capítulo Z-1 Aristóteles introduz como respostas as características que conferem à *ousia* a sua preponderância sobre os demais entes: ser um isto, ser um subjacente separado, ser capaz de se apresentar por si mesmo, etc. Para a segunda questão, Aristóteles introduz, como possíveis respostas preliminares, as listas aduzidas em Z-2. Mas o problema se avoluma no momento em que se introduzem nestas listas as Formas e Números platônicos. A questão relevante passa a ser a seguinte: há uma *ousia* supra-sensível, para além destas *ousiai* sensíveis, admitidas ordinariamente?

Mas, como vimos, os platônicos propuseram *ousiai* separadas das entidades sensíveis justamente através do postulado da “synanairesis”, assumido como critério apto a resolver indiferentemente as questões concernentes à *ousia*<sup>1</sup> e à *ousia*<sup>2</sup>. Aristóteles, por sua vez, não admite as Formas e Números, justamente por não admitir que a “synanairesis” possa oferecer respostas satisfatórias às questões - concernentes à *ousia*<sup>1</sup> e à *ousia*<sup>2</sup>. Para melhor articular sua oposição à “synanairesis”, Aristóteles assume o domínio dos entes sensíveis, nos quais nenhum critério seria capaz de oferecer

simultaneamente uma mesma resposta às questões concernentes à *ousia*<sup>1</sup> e à *ousia*<sup>2</sup>.

Assim, tendo em vista resolver o problema da eventual existência de *ousiai* supra-sensíveis, isto é, para resolver a questão (2) no domínio do supra-sensível, Aristóteles introduz o outro uso do termo “*ousia*” e se concentra em uma nova questão – que é a nossa questão (3), circunscrita ao domínio dos entes sensíveis: “o que é a *ousia*<sup>2</sup> dos entes sensíveis”, ou seja, quais são as notas capazes de definir o que é a *ousia* enquanto causa do ser das entidades sublunares que se reconhecem ordinariamente sob o título de “essências sensíveis”. Esta será a questão predominante ao longo dos livros ZH. Para encaminhar a sua resolução, Aristóteles assume como pressuposto inicial o conjunto de características que respondem à nossa questão (1) – ser *subjacente, um isto, separado* – e uma resposta preliminar à própria questão (3), a saber: “*ousia*<sup>2</sup> da essência sensível é a forma”. Trata-se de buscar delimitar, porém, em seus contornos precisos, em que consiste a forma<sup>11</sup>.

Nos capítulos Z 13-16, porém, Aristóteles parece esquecer, em alguns momentos, a distinção entre *ousia*<sup>1</sup> e *ousia*<sup>2</sup> e, por conseguinte, entre as questões que lhes são correlatas. Não se trata, no entanto, de confusão inadvertida. Os adversários então combatidos por Aristóteles assumem a “synanairesis” como critério privilegiado para resolver indiferentemente ambas questões (2) e (4), entre as quais não reconhecem nenhuma distinção legítima. Aristóteles combate, em primeira instância, justamente o postulado da “synanairesis” assumido como critério para responder as questões concernentes à *ousia* como “causa do ser”, mas, em virtude da própria configuração da tese adversária, por vezes combate a mesma “synanairesis” e os mesmos adversários sob o escopo da questão (2). Nestes capítulos, ao rejeitar as Formas e Números, Aristóteles não apela para o seu “realismo de senso comum”: pois ele não se limita a apontar os indivíduos sensíveis como respostas adequadas à questão (2), em alternativa à tese adversária. Pelo contrário, Aristóteles já pressupõe como resolvida a questão (2) no domínio

---

<sup>11</sup> Code [1997], p. 359, 370, admite que Aristóteles se interessa no livro Z pela *ousia* no sentido de causa do ser das entidades reconhecidas sob o título de “*ousia*” (no sentido mais ordinário do termo). Ele igualmente admite (p. 370) que os polémicos capítulos Z 13-16 ainda se situam sob o escopo desta questão. Não obstante, ele parece ignorar o percurso que assinalamos de Z-1 a Z-3, pois parece entender que o sentido de *ousia* como “*ousia de algo*” já estava presente em Z-1 (p. 364-5), o que não nos parece ser o caso. Além do mais, numa proposta inteiramente diversa da que acabamos de expor, Code (p. 360-1) parece entender que a tarefa de delimitar critérios pelos quais a *ousia* como *causa do ser* deveria ser concebida ficaria a cargo do “essencialismo geral” desenvolvido em *Met. IV*, ao passo que ao livro Z restaria a tarefa de preencher, com a “teoria da substância” assentada nos resultados hilemórficos das ciências naturais, a esfera *denotativa* da estrutura formal apresentada pelo “essencialismo geral”. De nossa parte, cremos que o “essencialismo geral” do livro IV fornece apenas uma base mínima para delimitar os critérios pelos quais deve ser concebida a *ousia* como *causa do ser*: e o aprofundamento destes critérios é justamente a tarefa de ZH.

do sensível – e a resolução desta questão se dá pelas listas aduzidas no início de Z-2, com algumas cláusulas adicionais<sup>12</sup> – e se propõe antes de tudo a combater a “synanairesse” como critério adequado para resolver as questões concernentes à *ousia* como causa do ser.

Assim, nosso problema original a respeito da interpretação adequada da frase “τίς ἡ οὐσία” não se resume a um dilema simples entre conotação e denotação do termo “*ousia*”. Para compreender devidamente o horizonte no qual o livro Z se inscreve e o fio condutor que preside o seu desenvolvimento argumentativo, devemos considerar a distinção entre os dois usos do termo “*ousia*”. A partir desta distinção, podemos perceber que o movimento que se perfaz de Z-1 a Z-3 consiste no seguinte: tomando como ponto de partida a questão (2), a respeito da “população” apta a preencher o campo denotativo de “*ousia*”, e concedendo maior relevo a esta mesma questão no domínio do supra-sensível – isto é, ao problema de saber se “há alguma essência separada das sensíveis” –, Aristóteles chega à questão (3), a respeito das características adequadas para definir o que é a “*ousia*” no domínio dos entes sublunares – isto é, à questão de saber o que é a *ousia* enquanto causa do ser das entidades reconhecidas sob o título de “*ousiai*” sensíveis”.

O inteiro empreendimento desenvolvido nos livros ZH se encontra sob o escopo desta questão (3) considerada no âmbito das entidades sublunares e, por isso mesmo, em momento algum de seu percurso Aristóteles precisa recorrer ao “legado das *Categorias*”, que apresentaria os indivíduos concretos como resposta decisivamente anti-platônica à questão (2).

Assim, tampouco é apropriado buscar compreender as peripécias argumentativas desenvolvidas em ZH como tentativas de solucionar um dilema tal como saber se “a *ousia* é a forma ou antes o indivíduo”<sup>13</sup>. Este dilema, compreendido à luz da última aporia mencionada no livro III da *Metafísica* (1003a 6-17), poderia ser traduzido sob a seguinte formulação:

“os princípios são universais ou particulares?”.

As tentativas levadas a cabo por Aristóteles para resolver este dilema engendrariam, enfim, a célebre inconsistência a partir da qual muitos procuram compreender os livros ZH. Por um lado, o

---

<sup>12</sup> Estas cláusulas adicionais introduziriam, por exemplo, a prioridade dos organismos vivos sobre os meros elementos materiais (cf. *Met.* VII 16, 1040b 5-17) e sobre os artefatos (cf. *Met.* VII 7, 1032a 19, VIII 3, 1043b 21-23).

<sup>13</sup> G. E. L. Owen [1986/78-9], p. 280, parece assumir tal questão como primordial no desenvolvimento de ZH, ainda que ele admita que Aristóteles, em tais livros, ao invés de sacrificar um dos candidatos em detrimento do outro, procure “manter os recalcitrantes juntamente sob um foco único”. Ver também Cherniss [1944], p. 370-2.



primeiro membro do dilema acima mencionado seria favorecido pela tese de que todo conhecimento científico é de itens universais. Assim, para resguardar a possibilidade de haver conhecimento, Aristóteles aventaria a tese de que *a forma (específica) é universal*. Por outro lado, não obstante, o segundo membro do mesmo dilema é favorecido pelo realismo que Aristóteles assume nas *Categorias* contra a teoria platônica das Formas. Este realismo seria retomado na argumentação polêmica empreendida em Z 13-16, na qual Aristóteles insistiria basicamente na tese de que *nenhum universal é ousia*. Mas estas duas teses jamais teriam sido reconciliadas de maneira consistente por Aristóteles. Ele teria permanecido por assim dizer na encruzilhada entre um “realismo” preocupado em resguardar a prioridade ontológica concedida ordinariamente aos indivíduos concretos e um “idealismo” preocupado antes em garantir os princípios de inteligibilidade que nos permitem apreender tais indivíduos<sup>14</sup>.

Como tentativa final de compatibilizar estas duas tendências, os capítulos centrais do livro Z adicionariam uma nova tese, segundo a qual *a forma é ousia*. Longe de atingir o objetivo almejado, porém, esta nova tese patentearia ainda mais a inconsistência entre os princípios básicos da ontologia aristotélica, que poderiam ser resumidos nos seguintes:

- (1) Nenhum universal é *ousia*.
- (2) A forma é *ousia*.
- (3) A forma é universal.

Não obstante, essa inconsistência não se impõe. Teremos melhor oportunidade para mostrar este ponto de maneira detalhada, ao analisarmos os argumentos polêmicos desenvolvidos contra os adversários platônicos em Z 13-16. Mas desde já, não obstante, podemos verificar que tal inconsistência não se impõe devido à impertinência do dilema que lhe estava na origem. Por um lado, o dilema de saber se “os princípios são universais ou particulares” não se afigura como legítimo porque confunde numa mesma formulação dois problemas inteiramente distintos, cada um dos quais envolve um uso respectivamente distinto do termo “*ousia*”. De um lado, para garantir a existência de indivíduos concretos, devemos admitir princípios capazes de engendrar tais indivíduos e mantê-los em sua efetividade, e tais princípios deveriam ser tão concretos quanto os próprios indivíduos que deles dependem. Aristóteles reconhece explicitamente este ponto na seguinte passagem do livro XII

---

<sup>14</sup> Ver adiante, nota 23.

da *Metafisica*:

“E são distintas [sc. as causas e elementos] dos itens que estão em uma mesma espécie (“τῶν ἐν ταύτῳ εἶδει”), distintas não em espécie (“εἶδει”), mas sim por que são respectivamente diversos [os elementos e causas] dos particulares (“τῶν καθ’ ἕκαστον”): a tua matéria, a [tua] forma e o [teu] movente, e a minha matéria; mas, em seu enunciado universal, [os elementos e causas] são os mesmos” (1071a 27-29).

O que se procura resguardar, ao se favorecer a alternativa de que os princípios seriam particulares, consiste justamente na tese de que os indivíduos concretos constituem uma resposta adequada à questão (2), concernente à denotação de “ousia”. De outro lado, porém, para garantir a inteligibilidade dos entes, devemos admitir princípios universais, pois os indivíduos concretos são ilimitados e nosso intelecto não pode apreender o ilimitado. Mas ora, o que se procura resguardar, com este outro membro do dilema, é justamente a possibilidade de se conhecer o que são e por que são os indivíduos concretos – trata-se, assim, de uma questão concernente aos itens aptos a serem designados como “princípios”, isto é, como “ousia<sup>27</sup>” – *ousia* no sentido de causa do ser.

Esta confusão entre questões diferenciadas, e que exigem respostas heterogêneas e incomparáveis entre si, é ainda mais patente se considerarmos a primeira formulação do dilema, saber se “a *ousia* é a forma ou o indivíduo”<sup>15</sup>. Ora, para a questão (2), os indivíduos constituem uma resposta adequada, ao passo que, para a questão (4), é antes a forma que constitui uma resposta apropriada. E no domínio dos entes sublunares, essas duas questões jamais poderiam ser satisfeitas pelos mesmos candidatos: pois, de um lado, o indivíduo não é “causa do ser para si mesmo”, pois não se apresenta como uma efetividade absolutamente autônoma capaz de se manter por si mesma em sua atividade própria (pelo contrário, cada indivíduo é corruptível e se origina em virtude da atuação de uma forma prévia sobre uma matéria determinada). Por outro lado, a forma tampouco se apresenta como uma entidade inteiramente autônoma e auto-subsistente – pelo contrário, ela precisa da mediação de uma matéria apropriada, a qual, mesmo vindo a se tornar, sob certo aspecto, elemento constitutivo da forma plenamente desenvolvida (como veremos no momento oportuno)<sup>16</sup>, ainda persiste como *heterogênea* à forma (cf. 1024b 12), e por isso esta última pode ser apresentada como “auto-subsistente” apenas

---

<sup>15</sup> Alguns precipitadamente julgam que este dilema estaria formulado em *Fis.* I 7, 191a 19-20.

<sup>16</sup> Ver cap. 14, especialmente p. 546-7.

sob certa condição restritiva (cf. 1042a 29).

Podemos perceber, portanto, a importância da distinção entre os dois usos de “*ousia*” e entre as questões que respectivamente os acompanham. Por intermédio dessas distinções, Aristóteles encontra recursos para rejeitar, em seus pressupostos originários, certos *dilemas* cuja legitimidade não se impõe.

Cumpre, no entanto, um exame mais detalhado dos textos para provar que a configuração das questões que Aristóteles contempla e seleciona como objeto de investigação ulterior consiste justamente nesta que acima assinalamos. Assim, na frase final do capítulo Z-1, após o citado parêntese em que menciona diversas opiniões a respeito do número de entes que receberiam o título de “*ousia*”, Aristóteles se pronuncia do seguinte modo:

“e por isso também a nós cabe inspecionar, sobretudo, primeiramente e (por assim dizer) apenas, a respeito do ente que é assim, o *quê* ele é” (1028b 6-7).

O raciocínio de Aristóteles é claro. Importa, em última instância, decidir quais entes merecem a justo título o nome de “essência” (“*τίς ἡ οὐσία*” em 1028b 4), e importa justamente decidir se seriam admissíveis as propostas platônicas a respeito das essências supra-sensíveis. Esta questão permanecerá como interesse ulterior a enquadrar o desenvolvimento dos livros ZH (como comprovam os “lembretes” inseridos ao longo da investigação, em 1037a 10-17 e 1041a 7-9). Não obstante, é precisamente devido a essa questão ulterior que urge decidir uma questão preliminar: saber quais são as noções ou critérios pelos quais poderíamos obter uma definição satisfatória da noção geral de essência, isto é, pelos quais poderíamos dizer *o que ela é*.

Concedemos que, na passagem 1028b 6-7, a frase “*θεωρητέον τί ἐστίν*” ainda comportaria uma ambigüidade, e um leitor pouco simpático às nossas propostas poderia nos objetar que o “*τί*” é sujeito, não predicado, na mencionada expressão, que deveria ser assim entendida: “que item é (e merece ser designado como) essência?”<sup>17</sup>.

No entanto, cremos que a inflexão do texto na segunda metade do capítulo 2 tende a confirmar a nossa proposta:

“Ora, a respeito disso, é a se examinar o que se afirma acertadamente ou desacertadamente, bem como quais são as essências, e se há algumas além das sensíveis ou não há, e estas, de que modo são,

---

<sup>17</sup> Ver Brunschwig [1985/64], p. 192-5.

e se há alguma essência independente (ou se não há nenhuma) para além das sensíveis, e por quê e como – tendo primeiramente delineado *o quê é a essência*” (1028b 27-32).

Ora, Aristóteles aqui delimita todo um programa de pesquisa que, de fato, parece se coadunar com os empreendimentos levados a cabo nos livros XII-XIV da “Metafísica”: decidir se há ou não *ousiai* independentes ou separadas das *ousiai* sensíveis reconhecidas pela opinião comum e, se as há, decidir quais são elas e de que modo elas subsistem em si mesmas à parte das *ousiai* sensíveis. Não obstante, depois da enumeração de todas essas questões, vem a frase que reputamos crucial: “tendo primeiramente delineado *o quê é a essência*” (1028b 31-32). O participio “ὑποτυπωσάμενοις” se liga diretamente ao adjetivo verbal “σκεπτέον”, de modo que não resta dúvida de que a tarefa de delimitar previamente em que consiste a *ousia* se apresenta aqui como requisito para se decidir aquelas questões anteriormente enumeradas. E de fato, estas últimas, a partir do capítulo 3, recuam para o fundo da cena, e cedem lugar à questão preliminar de discriminar os critérios mediante os quais poderia ser definido o que é em geral a *ousia*.

O capítulo 3, no entanto, introduz uma importante mudança de registro, pois parece formular esta questão assumindo a “*ousia*” num sentido que até então não havia ainda sido contemplado no livro Z:

“Ora, essência se diz, senão de mais modos, principalmente em quatro, ao menos: pois tanto o *quê era ser*, como o universal e o gênero parecem ser essência de cada ente, e, como quarto dentre esses, o subjacente” (1028b 33-36).

Ao invés de corpos, plantas, animais, astros, linhas, superfícies e Formas platônicas, mencionam-se agora quatro noções que parecem se situar num outro registro. Dificilmente poderíamos conceber uma lista em que estas quatro noções poderiam figurar lado a lado com os itens mencionados anteriormente no capítulo Z-2, como se houvesse uma enumeração de alternativas homogêneas, todas elas situadas sob o escopo da mesma questão comum. Ora, corpos, plantas e animais se afiguram como itens que são ordinariamente reputados como “*ousiai*”. De maneira semelhante, pontos, linhas, superfícies e Formas também se apresentam como itens que certas teorias filosóficas reputam como autênticas “*ousiai*”, para além das aparências das essências corpóreas submetidas ao devir. Todos esses itens listados em Z-2, como vimos, se apresentam como possíveis respostas à questão (2) que acima discriminamos. Poder-se-ia dizer que também as quatro noções introduzidas no capítulo Z-3

poderiam se afigurar como itens merecedores do título de “*ousia*” e assim se apresentariam como candidatos aptos a responder à questão (2). Se assim fosse, teríamos uma inteira homogeneidade entre as listas respectivas dos capítulos Z-2 e Z-3. Podemos dizer, de fato, que “um animal é uma *ousia*”, e que “a linha é (segundo os platônicos) uma *ousia*”, assim como talvez poderíamos dizer que “o subjacente é uma *ousia*”. No entanto, seria estranho se admitíssemos que a expressão “uma *ousia*” comporta o mesmo sentido nas duas primeiras sentenças e na terceira. É verdade que há uma passagem, no balanço recapitulativo no início do livro VIII, que poderia dar a impressão de que se trataria do mesmo sentido de “*ousia*”, e de que as listas oferecidas respectivamente nos capítulos Z-2 e Z-3 teriam o mesmo estatuto e poderiam ser avaliadas com os mesmos critérios, como se os seus respectivos itens pudessem constituir, lado a lado, uma única enumeração homogênea, destinada a apresentar possíveis respostas a uma mesma e única questão. No entanto, a consideração atenta de tal passagem antes confirma a nossa proposta. Eis o texto:

“E algumas essências são admitidas consensualmente por todos, ao passo que, a respeito de algumas, alguns se pronunciaram de maneira peculiar; são consensualmente admitidas as naturais, como por exemplo fogo, terra, água, ar e os demais corpos simples, e em seguida as plantas e suas partes, bem como os animais e as suas partes, e por fim o céu e as partes do céu; por outro lado, de maneira peculiar alguns afirmam ser essências as Formas e os itens matemáticos. No entanto, com efeito, sucede a partir dos argumentos haver outras essências – o *quê era ser* e o subjacente” (1042a 7-13).

Por um lado, não há dúvida de que Aristóteles se refere aos “argumentos” desenvolvidos ao longo da investigação sobre a *ousia* no livro Z. Uma leitura apressada desta passagem poderia dar a entender que tais argumentos convidariam a substituir os candidatos apresentados no capítulo Z-2 pelos candidatos que comparecem no capítulo Z-3. No entanto, tudo depende da maneira pela qual se interpreta o termo “*ἄλλας*” da linha 12. Haveria três possibilidades. Na primeira delas, “*ἄλλας*” poderia ser entendido como “diversas”, no sentido em que afirmamos que um item diverso pode ser acrescentado indiferentemente a uma lista prévia: “há este animal, mais aquele outro, e mais outro, mais outro”. Numa segunda possibilidade, no entanto, “*ἄλλας*” poderia ser entendido como “diferentes”, no sentido de itens diferenciados entre si, porém contemplados sob um gênero comum. Numa terceira possibilidade, finalmente, “*ἄλλας*” seria entendido como “distintas” no sentido em que

afirmamos serem distintos itens inteiramente heterogêneos entre si.

Para a compreensão do argumento, estas três possibilidades redundariam no seguinte. Considerando-se “ἄλλας” como “diversas”, a passagem em questão estaria afirmando que os argumentos desenvolvidos no livro Z teriam apenas acrescentado mais quatro itens à generosa lista introduzida em Z-2, destinada a enumerar os candidatos aptos a responder a questão (2). Como descrição do argumento empreendido no livro Z, porém, esta interpretação afigura-se pouco convincente, pois parece assumir que ainda não teria sido minimamente decidida, no final de Z, a questão a ser resolvida por algum dos itens enumerados nestas listas.

Por outro lado, considerando-se “ἄλλας” como “diferentes”, a passagem supracitada estaria sugerindo que os argumentos desenvolvidos no livro Z apontariam a necessidade de substituir a lista fornecida em Z-2 pela lista fornecida em Z-3, como se dissesse: “as essências não são aquelas listadas em Z-2, mas sim outras, precisamente as listadas em Z-3”. Uma tal compreensão da frase, no entanto, ainda pressupõe que as duas listas estariam sob o registro de uma mesma e única preocupação, que seria a de responder à questão (2).

A leitura adequada da frase, portanto, é aquela que assume “ἄλλως” no sentido de “heterogeneamente distintas”. Aristóteles estaria dizendo que os argumentos do livro Z, destinados a discernir as notas distintivas pelas quais seria possível definir a noção de *ousia*, teriam naturalmente apresentado “outras maneiras de enunciar a *ousia*” – e estas novas maneiras de enunciar a *ousia* não poderiam de modo algum figurar na mesma lista oferecida em Z-2, pois elas se situam num registro distinto, destinado a responder não mais à questão (2), mas sim precisamente à questão (3)<sup>18</sup>.

A segunda leitura acima sugerida seria tão mais inconveniente por supor que os itens arrolados nas listas de Z-2 deveriam ser abandonados em favor de algum (ou alguns) dos itens listados em Z-3. Mas ora, em momento algum, nem mesmo após a empreitada desenvolvida no livro Z, Aristóteles recusa

---

<sup>18</sup> Não há nenhuma razão para adotar a leitura “ἄλλως”, que consiste numa intervenção de Christ, seguido por Jaeger (mas não por Ross), sem nenhum testemunho na tradição manuscrita. É verdade que a interpretação que pretendemos seria facilitada pelo “ἄλλως”. Mas, ora, onde iríamos parar, se nos concedêssemos a licença de intervir no texto sempre que percebêssemos que uma pequena emenda poderia “ajudar” uma interpretação que, além do mais, seria possível já com a lição unânime da tradição manuscrita? A interpretação que propomos é possível com o “ἄλλας”. É preciso lembrar que, para exprimir uma sentença como “a maneira principal de enunciar a essência é a causa do ser”, o grego pode utilizar tanto “ἡ οὐσία πρῶτως λέγεται τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι” como também “ἡ οὐσία ἢ πρώτη λέγεται τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι”. Ross tem razão ao nem sequer mencionar no aparato crítico a emenda de Christ (agradecemos a Alberto Muñoz, que salientou a necessidade de justificar a escolha da lição nesta passagem).

para as plantas, animais, etc., o título de *ousia*. Na verdade, o problema desta proposta interpretativa consiste em não compreender que a expressão “ἄλλας οὐσίας”, longe de pretender introduzir itens que pudessem ser inseridos nas mesmas listas anteriormente mencionadas – seja em adição aos itens já nelas incluídos, seja em substituição aos mesmos – introduz uma nova perspectiva, delimitada por um outro uso do termo “*ousia*”. Assim, contrariamente aos itens enumerados nas mencionadas listas<sup>19</sup>, que podem figurar em sentenças como “uma árvore é uma *ousia*”, os itens introduzidos pelos “argumentos” (e não mais pelo mero relato preliminar das opiniões) são distintos porque trazem consigo uma outra maneira de enunciar a essência: não se admite mais a sintaxe “*x* é uma *ousia*”, mas sim a sintaxe “*x* é *ousia de y*”. E os novos itens listados em Z-3, longe de se apresentarem como candidatos aptos a preencher a primeira lacuna deste último esquema sentencial, apresentam-se antes como candidatos que definiriam os critérios pelos quais algum item qualquer poderia ser designado como “*ousia*<sup>2</sup> de algo”. As “outras essências” introduzidas em Z-3, portanto, se apresentam como possíveis respostas à questão (3) e se destinariam a preencher a lacuna na seguinte asserção definitiva “a *ousia* é \_\_\_”.

É como se houvesse uma indistinção entre uso e menção: ao apresentar as listas preliminares no capítulo Z-2, Aristóteles estaria *usando* o termo “*ousia*” como designador adequado a um certo número de instanciações, ao passo que, por outro lado, ao introduzir os quatro candidatos do capítulo Z-3, Aristóteles estaria *mencionando* o termo “*ousia*”, interessado em estabelecer os critérios pelos quais poderíamos defini-lo<sup>20</sup> – e defini-lo segundo um uso diverso daquele que havia sido utilizado em Z-2.

Assim, portanto, no capítulo Z-3, ao invés de assumir quatro candidatos aptos a responder às questões (1) e/ou (2), Aristóteles apresenta candidatos que se propõem como resposta à questão (3). Interessa-lhe, agora, não mais saber quais são os itens que merecem o título de “*ousia*<sup>1</sup>”, mas sim saber quais são as noções por meio das quais poderia ser alcançada uma definição (ou ao menos uma elucidação) satisfatória do conceito de *ousia*<sup>2</sup> – a *ousia* como causa do ser.

---

<sup>19</sup> Note-se que na frase “ἄλλας δὲ δὴ”, o “δὲ” pode ter um valor adversativo forte, que seria intensificado e enfatizado pelo “δὴ”.

<sup>20</sup> Assim, pois, a melhor tradução para “τίς ἡ αἰσθητὴ οὐσία ἐστὶ” (1043a 26-27) não é a que anteriormente apresentamos, “qual é a essência sensível”, mas sim a seguinte: “o *quê* é a essência sensível”, ou seja, “o *quê* é a essência<sup>1</sup> das entidades reconhecidas sob o título de essências<sup>2</sup> sensíveis?”.

Assim, ainda que o horizonte último de Aristóteles consista em resolver a questão (2) no domínio do supra-sensível, os livros ZH se restringem ao domínio da questão (3). Ao longo destes livros, portanto, Aristóteles jamais apresentará como argumento fundamental a premissa de que os indivíduos concretos (as “substâncias primeiras” das *Categorias*) respondem à questão (2), em detrimento das formas universais assumidas pelos platônicos. Pelo contrário, Aristóteles assume este ponto como já previamente estabelecido, e inclusive introduz como plataforma inicial para a investigação o conjunto de notas que responderiam de maneira satisfatória à questão (1). Pois, se observarmos os principais critérios por meio dos quais Aristóteles efetua uma primeira delimitação geral do conceito de *ousia* no capítulo Z-3, veremos que eles concordam com as principais características mediante as quais a *ousia* fora apresentada no capítulo Z-1 como ente primeiro, que ocupa a primazia na classificação dos entes.

De fato, no capítulo 3, lançados os quatro candidatos, Aristóteles seleciona um deles, o subjacente, e passa de imediato a um exame sucinto do mesmo. Não é o momento ainda para uma análise detalhada da argumentação que Aristóteles então desenvolve – faremos isso no capítulo III desta tese –, mas desde já podemos dissecá-la em suas linhas gerais. Aristóteles oferece uma primeira definição do que é o subjacente (1028b 36-7), observa que é sobretudo o subjacente que se reputa ser *ousia* (1029a 1-2), oferece uma distinção de três acepções em que o subjacente pode ser tomado (1029a 2-3) e, após elucidá-las por meio de exemplos (1029a 3-5), seleciona de maneira abrupta uma delas de preferência às restantes (1029a 5-7)<sup>21</sup>: é a forma que é anterior e mais ente do que a matéria e o composto de ambas.

No entanto, após essa inferência abrupta e aparentemente injustificada, Aristóteles sublinha a insatisfatoriedade da hipótese de que o subjacente seja uma noção adequada para resolver a questão (3). Os resultados até então obtidos são reputados como ainda obscuros (1029 a 9-10) e aptos a engendrar conseqüências não só indesejadas como incompatíveis com a pretensão inicial (1029a 10-26). Em vista dessas conseqüências que tornariam internamente inconsistente a hipótese inicial – a hipótese de que a noção de subjacente poderia fornecer um critério adequado para definir o que é a *ousia* –, Aristóteles então finalmente introduz duas noções que permitem corrigi-la ou aprimorá-la.

---

<sup>21</sup> Ou, de acordo com outra lição, duas delas de preferência à restante. Ver adiante, no cap. 3 (p. 154-7), o tratamento detalhado desta questão.



As noções de “um isto” e “separado”, mais do que se somarem aos critérios já anteriormente estabelecidos, vêm elucidar o sentido relevante em que a hipótese inicial deve ser assumida, isto é, o sentido relevante em que o subjacente pode fornecer um critério adequado para se definir o que é a *ousia*<sup>2</sup>, conforme os interesses que então se descortinam.

Assim, são as noções de “não ser afirmado de um subjacente”, “um isto” e “separado” que fornecem uma primeira delimitação do que é a *ousia*, assumida como subjacente. Ora, estas rubricas são exatamente (ou ao menos em parte) as características por meio das quais o capítulo Z-1 assinalou a prioridade da *ousia* na classificação geral dos entes.

A premissa inicial com que se abre o capítulo Z-1 consiste na tese de que o ente se diz de muitos modos:

“O ente se diz de diversas maneiras, conforme delimitamos antes nas discussões a respeito do *de quantos modos* [*sc. se dizem*]” (1028a 10-11).

Esta frase provavelmente remete para o capítulo 7 do livro V, ou para o capítulo 1 do livro VI, pouco importa. Logo em seguida, Aristóteles explicita algumas das diversas maneiras em que o ente se enuncia, e já estabelece uma certa hierarquia entre elas:

“Pois ente designa o *quê é* e *um isto*, ou então *qual*, *quanto* ou cada um dos demais que assim se predicam. E – ente sendo enunciado destes tantos modos –, é manifesto que, entre eles, o ente primeiro é o *quê é*, o qual precisamente designa a essência (...), ao passo que os demais itens se dizem entes por serem, do ente que é assim deste modo, ou quantidades ou qualidades, ou afecções ou algo diverso.” (1028a 11-20).

Assim, das diversas maneiras em que se enuncia o ente, a primazia cabe àquela que designa “o *quê é*” e “*um isto*”, a qual, segundo o próprio Aristóteles observa explicitamente, corresponde à essência. Importa notar dois pontos: em primeiro lugar, a expressão “*um isto*”, que aqui assinala a maneira principal em que o ente se enuncia, comparece de maneira decisiva no argumento do capítulo Z-3, para evidenciar o absurdo de se assumir como adequada para definir a *ousia*<sup>2</sup> a noção de subjacente como mero substrato material (1029a 26-30). Em segundo lugar, essa noção aparece aqui lado a lado com outra, igualmente recorrente nos textos aristotélicos, a saber, “o *quê é*”, que poderíamos traduzir - (até mesmo por simples comodidade de exposição) pelo termo cunhado e consagrado pelos comentadores medievais latinos de Aristóteles: “*quididade*”.

É muito comum a opinião de que estas duas expressões, “o quê é” e “um isto”, marcariam os dois aspectos complementares mas também diametralmente opostos da noção aristotélica de *ousia*: enquanto “o quê é” designaria a noção de essência como causa do ser, enunciada na definição que estabelece o que algo é, a expressão “um isto”, em contrapartida, assinalaria o indivíduo concreto, submetido ao devir e perceptível aos sentidos. Assim, por meio da vizinhança entre estas duas expressões, teríamos, já no limiar da investigação sobre a *ousia*, a tensão fundamental que presidiria o seu desenvolvimento, a saber, a tensão entre o conceito universal e os indivíduos, ou entre uma perspectiva idealista que assumiria como realidade última os princípios de inteligibilidade e, de outra parte, uma perspectiva realista que concederia primazia ontológica antes aos indivíduos reconhecidos pelo senso comum<sup>22</sup>.

Esta tensão, no entanto, apenas traduz sob formulação ligeiramente diversa a aporia com a qual se encerra o livro III da *Metafísica*, a qual poderia então ser assumida como centro de articulação das problemáticas desenvolvidas em ZH. A questão que se coloca para nós é a seguinte: é correto projetar no interior dos livros ZH a presumida tensão entre o universal e o particular, entre “o platônico e o asclepiada”? É correto supor que, pelas expressões “o quê é” e “um isto”, Aristóteles estaria fazendo um aceno à última aporia do livro III, que assim assumiria o honroso papel de fio condutor e princípio motor que desencadearia toda a argumentação subsequente<sup>23</sup>?

Já observamos que tal aporia se funda em pressupostos inconsistentes, que confundem numa mesma formulação problemas heterogêneos para os quais haveria respostas respectivamente distintas e incomparáveis entre si. Mas acrescentemos ainda o seguinte: conceber que tal aporia esteja presente no início do livro Z só é possível sob o pressuposto de que a expressão “um isto” assinalaria sempre e invariavelmente o indivíduo concreto, submetido ao devir e perceptível aos sentidos. Não negamos

---

<sup>22</sup> A expressão mais explícita desta perspectiva se encontra em Moreau [1985], p. 14; Le Blond [1939], p. 375-378, 382, e Cherniss [1944], p. 370-2, mas ela se encontra de algum modo ou de outro até mesmo em G. E. L. Owen [1986/1966], p. 209. É comum que, em manuais de história da filosofia, ela se apresente como sumário ou mote da metafísica aristotélica: ver Bréhier [1935], p. 189-94, e Zeller [1955], p. 197-8. Ver também Hartman [1977], p. 31, e Dancy [1975], p. 338-9.

<sup>23</sup> Esta maneira de compreender o desenvolvimento argumentativo de ZH a partir da última aporia do livro III se encontra formulada de maneira paradigmática em Leshner [1971], p. 169, e de maneira mais desenvolvida em Code [1984], p. 4; ver também Lacey [1965], p. 60-61; Harter [1975], p. 7; e Hartman [1977], p. 20 (ver ainda outras referências na nota 2 do cap. 15). Mas ela encontra-se subjacente em todas as propostas que pretendem resumir a metafísica aristotélica como uma tentativa de reconciliar a tese platônica sobre os critérios de inteligibilidade com a intuição de que os indivíduos (e não as Idéias) seriam as realidades últimas e separadas em si mesmas. Ver as referências acima, na nota anterior.

que tal expressão comporte este significado em diversos contextos. Mas negamos que este seja o seu significado invariável e mesmo o seu significado fundamental, como se o “isto” tivesse simplesmente a função dêitica de apontar para algum objeto presentemente dado aos sentidos. Ora, a confluência entre, de um lado, as características que o capítulo Z-1 atribui à principal maneira pela qual se enuncia o ente e, de outro lado, os critérios principais que balizam o argumento do capítulo Z-3, assinala para a expressão “τόδε τι” um sentido inteiramente diverso, como veremos detalhadamente<sup>24</sup>. E segundo este sentido, é provável que Aristóteles não conceba, ao menos no contexto que estamos analisando, nenhum contraste relevante entre as expressões “o quê é” e “um isto”<sup>25</sup>.

Aristóteles prossegue o capítulo Z-1 afirmando que, dada essa primazia da essência dentre as categorias do ente,

“poder-se-ia indagar se o caminhar e o estar saudável e o estar sentado designam, cada um deles, ente (e semelhantemente para qualquer um dos outros desse tipo)” (1028a 20-22).

Os pressupostos que tornam plausível tal indagação consistem nos critérios que se assumem para delimitar a prioridade da *ousia* como acepção primeira de ente, os quais se evidenciam na frase a seguir:

“pois nenhum deles se apresenta naturalmente por si mesmo, nem é capaz de ser separado da essência, mas, de preferência, são o caminhante, o sentado e o saudável que se contam entre os entes” (1028a 22-25).

A impressão é que se assumem como critérios para delimitar a prioridade da *ousia* (i) ser “naturalmente por si mesmo” e (ii) “ser separado ou independente”. Estes critérios, ao que parece, não seriam de modo algum satisfeitos pelos itens designados pelos infinitivos “caminhar”, “estar sentado”, etc., embora pudessem ser satisfeitos, sob alguma condição restritiva, pelas expressões participiais “o caminhante”, “o [que está] sentado”, etc. Mas – eis o passo seguinte do argumento – a razão ou a condição pela qual estas locuções participiais parecem designar itens que merecem o título de *entes* consiste no fato de que contêm implicitamente um subjacente determinado:

“E, antes, estes itens se manifestam como entes porque lhes há um subjacente determinado (e este

---

<sup>24</sup> Ver no capítulo seguinte desta tese, p. 120.

<sup>25</sup> Indício disso (mas, por enquanto, apenas indício) é que, nas linhas 13-15, ao assinalar a *ousia* como equivalente à maneira principal em que se enuncia o ente, Aristóteles apresenta apenas o “o quê é”, omitindo o “um isto”.

é a essência e o particular), o qual precisamente se manifesta imanente em tal maneira de denominação: pois o bom ou o sentado não se enunciam sem ele” (1028a 25-29).

“Tal maneira de denominação”<sup>26</sup> consiste justamente nas locuções participiais (como “o caminhante”, “o [que está] sentado”), as quais, longe de designar uma unidade absolutamente simples, designam um composto no qual se manifesta um subjacente determinado, que é precisamente a essência (e o particular). E este subjacente é condição necessária para que se apresentem como entes não apenas estes compostos designados pelas locuções participiais, mas também os itens designados pelas demais categorias: “pois o bom e o sentado não se enunciam sem ele” (1028a 29). Assim, como princípio *sine qua non*, do qual depende a possibilidade de se apresentarem como entes as demais categorias, o subjacente determinado, que é a essência, se apresenta como *ente primeiro*, como princípio primeiro na classificação geral dos entes:

“Assim, então, é evidente que também cada um daqueles itens é através dela, de modo que o primeiramente ente – e não ente *que é algo*<sup>27</sup>, mas sim *que é simplesmente sem mais* – é a essência” (1028a 29-31).

Tentemos rearticular o que até aqui foi apresentado. Na classificação geral dos entes, há itens que (i) não são “naturalmente por si mesmos”, (ii) não são capazes de ser separada ou independentemente de uma *ousia*, (iii) dependem de um subjacente determinado como condição sem a qual não podem se apresentar como entes. Em contrapartida, a própria *ousia*, que ocupa o lugar de princípio primeiro nesta classificação geral, se apresenta presumivelmente como (i) algo que é “naturalmente por si mesmo”, (ii) capaz de ser separado ou independente e (iii) subjacente que oferece condições de possibilidade para a apresentação de outros entes. Lembremos que, no início do capítulo, a *ousia* havia sido assinalada por meio das expressões “o quê é” e “um isto”. Assim, se tentarmos reunir todos estes dados num conjunto consistente, obteremos um quadro muito semelhante àquele que se desenha no final do capítulo Z-3: a *ousia* é subjacente, mas não um subjacente que pudesse ser tomado

---

<sup>26</sup> Para este sentido do termo “κατηγορία”, que não conviria traduzir por “categoria” em tais contextos, ver *Met.* IV 4, 1007b 1-3, e *Fis.* II 1, 192b 17. Esta “maneira de denominação” será detalhadamente analisada no capítulo seguinte desta tese. Alexandre, em seu comentário a 1028a 28, não é razoável ao supor que a expressão “ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ” deva ser entendida como equivalente a “ἐν τῇ οὐσίᾳ”. E podemos ver nesta proposta de leitura uma tendência a compreender a terminologia aristotélica segundo um rigidez que lhe é estranha.

<sup>27</sup> Uma alternativa de tradução (que não influi em nossos propósitos) seria: “e não ente *de algum modo*”, entendendo-se o “τι” como advérbio, respondendo contrastivamente ao “ἁπλῶς”, “*simpliciter*”.

meramente como substrato material; antes, ela é o subjacente que é “um isto” e “separado”, capaz de subsistir “naturalmente por si mesmo”. Mas ora, a caracterização da *ousia* por meio da convergência de todas estas expressões e de todos os critérios que elas comportam emergirá justamente como o resultado final de nosso excuro pela teoria aristotélica da predicação. Por meio da semântica ontológica que, dentre as diversas maneiras de enunciar o ente, discrimina uma categoria apta a funcionar como sujeito irreduzível que oferece a condição necessária de todos os predicados, Aristóteles caracterizará a *ousia* como subjacente completo em si mesmo, capaz de subsistir separadamente, sem a pressuposição de itens que lhe fossem heterogêneos, e que se apresenta como “um isto”<sup>28</sup>. E um dos instrumentos principais desta semântica ontológica consistirá justamente em submeter à análise compostos heterogêneos designados ou pelas locuções participais antes assinaladas (“o caminhante”, “o que está sentado”), ou por adjetivos neutros que assumem a função de substantivos (“o branco”, “o culto”)<sup>29</sup>.

Assim, o exame do capítulo 1 nos revela que os traços mediante os quais Aristóteles delimita a prioridade da *ousia* sobre as demais categorias do ente e assim justifica a importância de sua investigação coincidem, pelo menos em grande parte, com as características mediante as quais a *ousia* é inicialmente caracterizada como subjacente no capítulo Z-3.

A convergência entre ambos os textos assume ainda maior importância se de fato, como almejamos mostrar, o capítulo Z-3 deve ser entendido como o estabelecimento de uma plataforma mínima para a investigação ulterior, com a delimitação dos critérios e interesses que servirão de fio condutor para o desenvolvimento da argumentação. As características atribuídas à *ousia* no capítulo Z-3, assim, não

---

<sup>28</sup> Ver adiante p. 120, 131-2.

<sup>29</sup> Antes, porém, de prosseguir no exame do restante do capítulo Z-1 e passar à teoria aristotélica da predicação, notemos que a observação parentética em 1028a 27 – “e este [subjacente determinado] é a essência e o particular” – novamente parece assinalar a já mencionada tensão entre o universal e o particular. Não obstante, as evidências aqui são muito fracas: em primeiro lugar, deveríamos supor que “*ousia*” estaria fazendo as vezes da quantidade universal e, além disso, deveríamos assumir que “τὸ καθ’ ἑκάστων” aí designasse o indivíduo concreto. Mas nenhuma destas duas suposições pode ser assumida sem provas suplementares. A primeira delas é inclusive bastante frágil (pois seria preciso provar que o termo genérico “*ousia*” estaria sendo tomado por uma de suas especificações particulares), e a segunda pode-se objetar que o termo “τὸ καθ’ ἑκάστων” freqüentemente comporta um sentido ainda universal, reportando-se às espécies, e não diretamente aos indivíduos (como é freqüente na discussão dos *tópicos* dialéticos e nas classificações biológicas. Ver por exemplo *Part. Anim.* 642b 5, 26, 35, 643b 26.). Assim sendo, o melhor recurso exegético nos parece ser abandonar essas apostas exageradas em sentidos fixos de certos termos. Ao invés disso, devemos assumir tais passagens como meros indícios, a serem corroborados ou desmentidos por evidências suplementares, edificadas sobre a interpretação dos argumentos.

se apresentariam apenas como aproximações preliminares e provisórias, a serem eventualmente substituídas e/ou corrigidas pela investigação a ser empreendida. Pelo contrário, elas seriam justamente as notas que podemos atribuir à *ousia* com inteira garantia, funcionando como parâmetros para elucidações ulteriores. E se essas características coincidem exatamente com as notas que se atribuem à *ousia* no âmbito da teoria aristotélica da predicação – para justamente demarcar o papel de sujeito irreduzível sem o qual os demais predicados não seriam concebíveis –, podemos então assumir que o livro Z, em seus três primeiros capítulos, incorpora de maneira concisa pressupostos já conquistados em outros contextos, estabelecendo-os como bases fundamentais para a delimitação precisa da noção de *ousia*.

Essas características que os capítulos Z-1 e Z-3 em comum atribuem à *ousia* seriam, como vimos, (i) ser um *subjacente*, isto é, “aquilo de que os outros itens são ditos, ao passo que ele próprio, no entanto, não mais se diz de nenhum outro” (1028b 36-37), ou aquilo sem o que predicados como “bom” e compostos heterogêneos como “sentado” não seriam inteligíveis (1028a 28-29); (ii) ser *um isto* (1028a 12, 1029a 28) e (iii) ser *separado* ou *independente* (1028 a 23, 34, 1029a 28). O capítulo Z-1, por sua vez, assinala ainda duas outras características, que aparentemente estariam ausentes do capítulo Z-3, quais sejam: (iv) ser “naturalmente em si mesmo” (1028a 23) e (v) designar *o que é* (1028a 12-13, 14)<sup>30</sup>.

Ora, dentre essas características, as quatro primeiras, conjuntamente tomadas, respondem à questão (1) e estabelecem os critérios que permitem discernir os itens aptos a responder à questão (2), em qualquer nível de generalidade. A *ousia*<sup>1</sup>, assim, pode ser definida como um subjacente separado que se apresenta por si mesmo como *um isto*. Mas este conjunto de características não delimita apenas o indivíduo, como se a questão (2) devesse ser formulada em termos de itens capazes de preencher a lacuna em “\_\_\_ é uma *ousia*?”. Aristóteles concebe esse conjunto de características de maneira suficientemente vaga para que elas possam igualmente discernir itens aptos a preencher a lacuna em “\_\_\_ são *ousia*?”. Além do mais, somando-se a característica (v), podemos obter uma perspectiva na qual interessam justamente estes últimos itens, e não os indivíduos concretos. A questão assim

---

<sup>30</sup> As características (ii) ser um isto e (iv) designar um *que é*, portanto, seriam convergentes entre si e estariam longe de traduzir uma tensão entre os dois critérios que competiriam entre si para delimitar o que é a *ousia*, a saber, o critério da subjacência e o da causalidade (ou essencialidade). Assumem uma tal tensão, dentre outros: G. E. L. Owen [1986/1978-9], p. 280, e Code [1984], p. 7.

passaria a ser: quais são os itens que podem preencher a primeira lacuna em “\_\_ é o que é \_\_”, ou seja, “\_\_ é a *quiddidade* de \_\_”.

Assim, entre o “τόδε τι” e o “τί ἐστι”, apresentados no início de Z-1, há alguma diversidade, de fato. Mas não é verdade que essas expressões assinalem respectivamente o indivíduo e a forma universal e, por conseguinte, a perspectiva asclepiada e a platônica. O “τόδε τι”, por si só, juntamente com as outras primeiras notas características da *ousia*, é ainda indiferente à distinção entre universal e particular. O “τί ἐστι”, no entanto, introduz uma nova perspectiva, que se acrescenta à anterior e assim preserva as notas anteriores. Trata-se da perspectiva em que a *ousia* é causa do ser que explica o que algo é, e que deve ser expressa no enunciado definitório que diz o que algo é. Esta perspectiva é que demarca o progresso argumentativo efetuado em Z-3, e se exprime, em 1028b 35, pela introdução de um outro uso de “*ousia*”, a “*ousia*” – “*ousia de algo*”. Isto quer dizer que, para responder à questão (4), um item qualquer deve satisfazer – além dos critérios especificados na resposta à questão (3) – também as notas que respondem à questão (1), ainda que o faça segundo alguma cláusula restritiva que introduza alguma maneira atenuada. Ou seja: se é apropriado dizer que *x* é *ousia de y*, será igualmente apropriado, ainda que sob alguma restrição, afirmar que *x* é *um isto*, que por si mesmo se apresenta como subjacente separado. Se *x* satisfaz a característica (v) e assim se apresenta como resposta satisfatória à questão (4), então *x* se apresentará igualmente como resposta satisfatória à questão (2), pois satisfaz igualmente as características (i)-(ii)-(iii)-(iv), ainda que satisfaça alguma delas apenas sob alguma condição restritiva<sup>31</sup>. É justamente por isso que, em determinados momentos, segundo os interesses do argumento, podemos assumir tais características não simplesmente como notas exclusivas da *ousia*<sup>1</sup> ou da *ousia*<sup>2</sup>, mas sim como notas distintivas da “noção geral” de *ousia* – pois, apesar da demarcação entre os dois usos de “*ousia*”, Aristóteles continua a concebê-las sob algo comum e, justamente em virtude desse algo comum, pode admitir que, no domínio do supra-sensível, a distinção entre *ousia*<sup>1</sup> e *ousia*<sup>2</sup> não mais se faz necessária.

As características (iv) e (v), portanto, longe de serem peculiares ao capítulo Z-1, estariam implicitamente contidas também na argumentação do capítulo Z-3. Nesta última, pois, causa

---

<sup>31</sup> A compreensão mais detalhada de todas essas noções, bem como da primazia da essência sobre os demais entes, exigirá um incursão pela teoria aristotélica da predicação e pela “semântica ontológica” que é empreendida em textos como *Met. IV e A. Po. I 22*.

estranheza ao leitor a inferência abrupta que se aduz em 1029a 5-7, em que a primazia da forma sobre a matéria e o composto (ou da forma e do composto sobre a matéria, segundo outra lição) é estabelecida aparentemente sem nenhuma base nas premissas anteriormente exibidas no texto. Causa-nos menos estranheza, mas também se impõe como inflexão a pedir justificação suplementar, o afastamento do composto como “posterior e evidente” (em 1029a 31-32) e a seleção da forma como objeto de exame (1029a 32-33). Ora, todos esses movimentos argumentativos adquirem perfeita inteligibilidade se admitimos que a *ousia* na qual Aristóteles está interessado no livro Z é justamente aquela que corresponde a “o *quê é*”, ou seja, a *ousia* enquanto causa do ser pela qual se define o que algo é em sua natureza – a *ousia*<sup>2</sup>. E capítulo Z-17, que encerra ao menos uma etapa decisiva da investigação sobre a *ousia*, parece assumir que era de fato este o interesse de toda o percurso anterior (ver também H-3, 1043a 2-4).

Assim, o objeto de investigação que Aristóteles seleciona em Z-3 consiste na *ousia* como causa do ser – a *ousia de* algo. A acepção de *ousia* que doravante lhe interessa não é aquela que comparece em sentenças tais como “um cavalo é uma *ousia*” – pois um cavalo não é *ousia de* nenhuma outra coisa –, mas sim a que comparece em sentenças como, por exemplo, “ser animal bípede racional é a *ousia do* homem”. Esta mesma sintaxe comparece, por exemplo, em um trecho conclusivo como 1041b 27-8 e em diversos outros, como mostraremos no momento oportuno<sup>32</sup>. Aristóteles parece se interessar, assim, pela noção de *ousia* como “causa do ser”, pela qual se explica que determinado ente se constitui pela organização de tais e tais materiais, e que equivale ao conteúdo que se menciona na definição que diz o que é tal ente.

Diante deste quadro, é plausível supor que as características (iv) e (v), embora não compareçam explicitamente na letra do texto do capítulo Z-3, fazem parte das pressuposições a partir das quais o argumento adquire pleno sentido. A *ousia* assumida como objeto de pesquisa ulterior é justamente a forma porque esta última é exatamente a “causa do ser”, a *ousia de* algo – isto é, aquilo que nos diz *o quê é* determinado ente. E esta causa do ser que nos oferece a *quididade* de algo se apresenta justamente como uma das acepções do “subjacente”, precisamente do subjacente que, ao invés de se apresentar como mero substrato material, se configura como *um isto* e algo *separado*. Assim, nesse

---

<sup>32</sup> Sobre a importância deste genitivo, ver Code [1997], p. 359, 370; Loux [1991], p. 51-2; Furth [1988], p. 231-241; Burnyeat et alii [1979], p. 7.



âmbito de interesses que agora se descortina, Aristóteles não está minimamente interessado em diferenças “metafísicas” entre, de um lado, causas e princípios universais e, de outro lado, os indivíduos de que estes princípios são princípios<sup>33</sup>. Talvez ele não esteja interessado em sublinhar, contra certa perspectiva platônica, a primazia dos indivíduos concretamente existentes, em detrimento das formas universais que permitem inteligi-los. Mesmo admitindo que o horizonte de interesses que enquadra o livro Z seja resolver a questão (1) na esfera do supra-sensível, em oposição às Formas e Números platônicos, a estratégia argumentativa de Aristóteles não consistirá em apresentar os indivíduos sensíveis como resposta à questão (1). A sua estratégia consistirá antes em distinguir dois usos de “*ousia*” a fim de combater o princípio que os adversários platônicos utilizavam para construir sua ontologia. É contra a “*synanairesis*”, pois, que Aristóteles desenvolve o conjunto ZH e, mais precisamente, é contra a “*synanairesis*” assumida como critério privilegiado para responder às questões (3) e (4) no domínio dos entes sublunares.

Este movimento argumentativo poderá ser confirmado também pela teoria aristotélica da predicação, na medida em que, nesta teoria, longe de se interessar em primeiro lugar por uma demarcação entre sujeitos individuais e predicados universais (entre objetos e conceitos, em acepção fregeana), Aristóteles se interessa primeira e principalmente pela demarcação entre a categoria da *ousia* e as demais categorias, sem se preocupar com eventuais distinções internas à própria categoria da *ousia* – diversamente do que ocorre nas *Categorias*, em que a preocupação fundamental parece ser traçar a demarcação entre “substâncias primeiras” e “substâncias segundas”. Se o seu objetivo principal consiste em traçar a fronteira entre categorias que exigem necessariamente a pressuposição de subjacentes *heterogêneos* e outra categoria que se apresenta justamente como um subjacente independente de pressuposições ulteriores, podemos compreender que ele não está interessado em sublinhar a diferença entre, de um lado, as *ousiai* individuais que existem concretamente no mundo

---

<sup>33</sup> Aristóteles estaria portanto rejeitando a pertinência da última aporia enunciada no livro III da *Metafísica* (1003a 6-17). A sua formulação deveria ser rejeitada, pois não estabelece um problema único (não estabelece uma *pergunta simples e única*, conforme *Top.* VIII 2, 158a 14-24, e *Interpr.* 20b 22-6), na medida em que cada um dos disjuntos envolvidos se apresenta como solução de problemas respectivamente diferentes (e não apenas como soluções igualmente admissíveis, sob certas condições, para um mesmo e único problema). Não bastam portanto, assumir que a estratégia de Aristóteles seria encontrar algum *tertium conciliatório* ou até mesmo manter a tensão irresolvida entre ambas as alternativas – como propõem intérpretes de tradições bastante dispares entre si, como Moreau [1985/55], p. 14, e G. E. L. Owen [1986/78-9], p. 287. Pior ainda, ou melhor, inteiramente inadmissível, é a tese de que Aristóteles jamais teria se dado conta dessa tensão irresolúvel, e teria permanecido a oscilar entre uma e outra, de maneira esquizofrênica e inadvertida, como propõe Le Blond [1939], p. 374-83.

e, de outro, as *ousiai* universais que se apresentam como “causa do ser” para as primeiras. A partir deste ponto de vista, se compreenderia perfeitamente que o quadro geral dos pressupostos que Aristóteles estabelece nos três primeiros capítulos do livro Z se constitui pelas cinco características que há pouco levantamos.

Mas salientemos ainda o seguinte ponto. Ao se interessar pela questão (3) e respondê-la através de sua proposta hilemórfica, Aristóteles se encontra em oposição ao platonismo também por admitir a possibilidade de uma ciência da natureza – uma ciência a respeito destas entidades sensíveis da esfera sublunar. Buscando delimitar o que é a *ousia* como causa do ser das entidades reconhecidas sob o título de “essências sensíveis”, Aristóteles estará *ipso facto* buscando discriminar os princípios que poderiam explicar por que as tais essências são precisamente como elas são. Mas ora, como a causa do ser corresponde à quiddidade que deve ser expressa na definição, é natural que Aristóteles se preocupe, ao longo dos livros ZH, com os critérios que permitiriam construir definições apropriadas das essências naturais. Por isso mesmo, a argumentação empreendida em tais livros assume a figura de uma “meta-ciência de segunda ordem”<sup>34</sup> sobre a possibilidade de se conhecer e definir as essências sensíveis – uma “meta-ciência” sobre as condições pelas quais tais essências se apresentam no mundo da maneira como são<sup>35</sup>.

Mas voltemo-nos agora para a teoria aristotélica da predicação, a fim de elucidar aquelas notas características que definem a *ousia*, e que os capítulos iniciais do livro Z assumem como plataforma inicial para a investigação subsequente.

---

<sup>34</sup> Esta feliz expressão é de Irwin [1988], p. 160-1, 166-8, 170-2, 177, 270. Para a mesma interpretação concernente ao estatuto da “ciência metafísica” desenvolvida em ZH, ver Loux [1991], p. 252-7, e Code [1997], p. 360-1. Não obstante, o próprio Irwin [1988], p. 19-21, assume como tarefas preponderantes a serem executadas pelo livro Z (i) rever o “subject-criterion” das *Categorias* e (ii) explicar a anterioridade da forma sobre a matéria, de tal modo que pudesse haver uma *forma individual* capaz de resolver a última aporia do livro III da *Met.* (1003a 6-17).

<sup>35</sup> É por isso, inclusive, que não podemos aceitar as interpretações que distinguem, na exegese dos capítulos Z 10-11, uma definição *da forma* e outra definição *do composto* (isto é, uma definição “metafísica” (sic) da *essência* do composto, que mencionaria apenas a forma, e uma definição “segunda” dos compostos, com inclusão da matéria) – tal como propõe Heinaman [1979], p. 258-9, e [1997], p. 283-4, e outros (ver referências detalhadas na nota 8 do cap. 7). Ora, o objetivo dos livros ZH consiste em responder à questão (3) no domínio das entidades sublunares, e responder a esta questão consiste em discernir o que é a “causa do ser” das essências sensíveis, e visto que a “causa do ser” consiste na quiddidade a ser enunciada na definição, podemos dizer que o objetivo dos livros ZH consiste em discriminar os princípios segundo os quais as essências sensíveis devem ser definidas. Aos que assumem a referida distinção, compete o ônus de provar que a mesma teria algum relevância na resolução desta questão. Em todo caso, tal proposta é inteiramente inadequada por não efetuar um recuo crítico em relação aos pressupostos (falaciosos) que presidem a argumentação de Z 10-11 – ou melhor, por não acompanhar Aristóteles nos percalços deste recuo crítico.

## Capítulo 2

### *A teoria aristotélica da predicação e a noção de subjacente*

“καὶ τὸ μικρὸν παραβῆναι τῆς ἀληθείας ἀφισταμένοις  
γίνεται πόρρω μυριοπλάσιον”

“desviar-se apenas um pouco da verdade torna-se, mais adiante,  
na medida em que se avança, algo muitas vezes maior”

*De Caelo* I 4, 271b 8-9

Conforme dissemos, a convergência entre as características pelas quais a *ousia* é preliminarmente caracterizada nos capítulos Z-1 e Z-3 nos convida a uma excursão pela teoria aristotélica da predicação. Os desafios que o nosso percurso pelos capítulos iniciais do livro Z nos sugerem consistem em entender (i) por quais razões a forma pôde ser caracterizada como subjacente, um isto e algo separado e, em segundo lugar, por que razão, contrariamente a algumas expectativas, Aristóteles parece (ii) não assumir como relevante a diferença entre a quiddidade e o particular (no capítulo 1) e, de maneira ainda mais surpreendente, parece (iii) conceder primazia à forma, segundo critérios pelos quais naturalmente se atribuiria uma prioridade antes ao composto individual (no capítulo 3).

Não resta dúvida de que no capítulo Z-3 (mais precisamente em 1029a 26-30), Aristóteles atribui tanto à forma como ao composto a característica decisiva de ser subjacente, um isto e separado. Esta atribuição, independentemente do sentido em que deveria ser entendida, é reiterada no balanço retrospectivo do capítulo H-1, e assim encontra-se fora de qualquer dúvida<sup>1</sup>. É verdade que, neste último texto, porém, tais atribuições recebem como adendos algumas cláusulas:

“E é essência o subjacente, de um modo a matéria (e falo a respeito da matéria que, não sendo

---

<sup>1</sup> Além do mais, outros textos afirmam de maneira inequívoca que a forma é subjacente, *um isto e separado* (ver *Met.* VIII 1, 1042a 26-9, V 8, 1017b 25-6).

efetivamente um isto, é em potência um isto), de outro modo, porém, a definição e a forma, que, sendo um isto, é separável em definição; e em terceiro lugar, é subjacente o composto de ambas, do qual apenas há geração e corrupção, e que é separado simplesmente sem mais” (1042a 26-30).

Não obstante, estas cláusulas não afetam o ponto principal no qual estamos aqui interessados: de um modo ou de outro, em 1029a 26-30 a convergência entre as noções de subjacente, um isto e separado serve para afastar a candidatura da matéria e assinalar a forma e o composto como candidatos mais adequados ao propósito em questão.

De um modo geral, admite-se sem relutância que o composto seja subjacente, um isto e separado. Pois uma tal caracterização do composto tem sido inclusive a maneira tradicional de reconstruir a posição metafísica de Aristóteles em contraste com o platonismo das Formas separadas. Para tanto, costuma-se recorrer à caracterização da “substância primeira” nas *Categorias*, a qual, ainda que neste opúsculo não seja submetida à análise hilemórfica, é caracterizada como subjacente (2a 34-35) e *um isto* (3b 10-13). A rubrica “separado”, enfim, comparece freqüentemente nos textos em que Aristóteles estaria opondo às Formas platônicas justamente as substâncias individuais admitidas pelo senso comum (por exemplo, em 1039a 25, 32). O ponto a ser ressaltado é este: ainda que haja muita divergência quanto aos detalhes e significados filosóficos desta caracterização do composto, ela jamais causa surpresas e é assumida pelos exegetas como uma trivialidade.

Bem diferente, no entanto, é a situação da forma. A afirmação de que ela é subjacente, um isto e separado causou muita surpresa e até mesmo escândalo entre os intérpretes do texto aristotélico<sup>2</sup>. Pois, de fato, se atribuimos a tais noções os significados que lhe atribui a perspectiva tradicional descrita no parágrafo anterior, todo o argumento de Z-3 afigura-se como um ridículo contra-senso. Pois como a forma poderia ser subjacente? Do ponto de vista físico, ela nem sequer é algo material, e do ponto de vista lógico, ela pareceria comportar antes a natureza de um predicado (seja ele universal ou não). Com mais perplexidade ainda, poderíamos perguntar, segundo os pressupostos dessa perspectiva que acima descrevemos: como poderia a forma ser *um isto* – algo individual? E como poderia existir ela separadamente da matéria?

Há algum tempo, este espanto extremo vem sendo apaziguado por heróicas tentativas de compreender o que Aristóteles quer dizer em Z-3, quando afirma que a forma é subjacente, um isto

---

<sup>2</sup> Para citar apenas alguns exemplos clássicos, ver Ross [1924], vol. II, p. 165, e Le Blond [1939], p. 376, 382.

e separado. Não obstante, ainda assim, em boa parte destas tentativas, persiste um notável incômodo, diante do qual urge a tarefa e o desafio de procurar explicitar, da melhor maneira possível, a partir de que pressupostos Aristóteles pode afirmar que a forma é subjacente, etc., e qual seria o sentido exato desta afirmação. Enfrentar este desafio, pois, é uma das razões que nos levam a examinar a teoria aristotélica da predicação.

Por outro lado, há ainda um outro ponto importante. Dissemos que, no capítulo Z-1, o argumento não parece assumir nenhuma diferença relevante entre a quiddidade e o particular, como se Aristóteles estivesse interessado, antes de tudo e exclusivamente, em outras diferenças. De modo semelhante, no argumento decisivo do capítulo Z-3, em 1029a 26-30, Aristóteles parece não assumir nenhuma diferença relevante entre a forma e o composto: o mais importante parece ser justamente descartar a candidatura da matéria, e em vista deste objetivo argumentativo, Aristóteles assume, sem nenhuma distinção suplementar, que ambos – forma e composto – são *um isto* e *separado*. Mais adiante, no balanço recapitulativo em H-1, Aristóteles observa uma diferença na maneira pela qual a forma e o composto são, cada um respectivamente, algo separado. Em Z-3, no entanto, Aristóteles parece assumir um ponto de vista mais geral, em que bastasse atribuir igualmente à forma e ao composto as noções de *um isto* e *separado*. A diferença entre eles que o argumento de Z-3 considerar como relevante – mediante a qual afirma que o composto “é posterior e evidente” (1029a 31-32) e seleciona a forma como objeto de investigação ulterior (1029a 32-33) –, parece não emergir internamente dos critérios antes utilizados, mas, pelo contrário, parece de algum modo se acrescentar por meio de critérios e interesses independentes dos que foram utilizados para excluir as pretensões da matéria<sup>3</sup>.

É como se, a partir da perspectiva consubstanciada pela convergência das noções de subjacente, um isto e separado, não houvesse como discernir nenhuma diferença relevante, e muito menos nenhuma relação de prioridade, entre a forma e o composto. Ora, pretendemos mostrar que essa *indiferença* é exatamente o ponto de vista da teoria aristotélica da predicação, tal como ela é construída, principalmente no livro IV da *Metafísica*, em oposição a certos adversários cujos pressupostos semânticos os levaram a negar a validade do princípio da não-contradição.

---

<sup>3</sup> Veremos mais detalhadamente que, de um lado, há um ponto de vista em que tal diferença parece um acréscimo extrínseco em relação aos critérios consubstanciados pela convergência das noções de subjacente, um isto e separado, mas que, por outro lado, há outro ponto de vista em que essa mesma diferença emerge internamente a partir dos mencionados critérios.

Esta última observação é muito importante, pois nossa proposta se funda estritamente sobre a teoria da predicação que poderia ser reconstruída a partir dos seguintes textos: *Metafísica* IV e V 7, *Física* I 7-8, *Segundos Analíticos* I 22 e *Da Interpretação*. É tradicional, porém, entender a predicação aristotélica a partir das *Categorias*. Julgamos este caminho inteiramente inconveniente, por razões que serão detalhadas ao longo deste capítulo, mas que cumpre desde já elucidar. Nas *Categorias*, assume-se como relevante e decisiva a diferença entre os sujeitos individuais (as “substâncias primeiras”) e os predicados essenciais universais (as “substâncias segundas”). Esta diferença é assinalada por meio da expressão “ser afirmado de um subjacente” (e da expressão oposta, “não ser afirmado de um subjacente”)<sup>4</sup>. Ora, em toda a série de textos que acima enumeramos, estas mesmas expressões são utilizadas de maneira inteiramente diversa: assim, a expressão “ser afirmado de um subjacente” (“λέγεσθαι καθ’ ὑποκειμένου”), longe de aludir à relação entre sujeitos individuais e predicados universais, ou a uma mera relação entre sujeitos quaisquer e predicados quaisquer, alude a um tipo especial de relação predicativa, que é aquela na qual o predicado é atribuído a um subjacente que lhe é heterogêneo, e que lhe serve de pressuposto e condição necessária, sem a qual não possui nenhuma referência determinada. Tudo isto será melhor elucidado no corpo deste capítulo; por enquanto, basta assinalar que os textos acima listados perfazem um conjunto consistente, em que o manejo das mencionadas expressões resulta em uma clara distinção entre os dois tipos básicos de predicação que Aristóteles reconhece, a saber, a predicação essencial e a heterogênea ou accidental<sup>5</sup>. E na teoria da predicação que assim se delineia, Aristóteles não se mostra primitivamente interessado na diferença entre sujeitos individuais e predicados universais (ou entre objetos e conceitos, em acepção fregeana): ainda que ele reconheça esta diferença, ele parece conceder prioridade à diferença entre aqueles dois tipos de predicação e as categorias que lhes estão associadas e, em todo caso, é esta última diferença, e não aquela primeira, que se desenha por intermédio das referidas expressões. Assim, em contraste com este conjunto consistente de textos,

---

<sup>4</sup> Ver Irwin [1988], p. 57: ele designa como “predicação forte” justamente a predicação essencial, intra-categorial e transitiva descrita pela expressão “ser predicado de um subjacente” em *Cat.* Ib 10-15. Irwin assume esta passagem das *Categorias* como canônica para a compreensão da referida expressão, e assim entende a “predicação forte” como critério para discriminação das propriedades essenciais.

<sup>5</sup> Preferimos o adjetivo “heterogênea”, ao invés de “accidental”, por razões que serão melhor explicitadas adiante.

afigura-se-nos anômalo o uso que as *Categorias* fazem das supramencionadas expressões<sup>6</sup>.

Nosso objetivo, porém, não será oferecer nenhum veredito sobre a autenticidade ou inautenticidade das *Categorias*<sup>7</sup>, mas sim tão apenas sublinhar o referido contraste e, de acordo com isso, ressaltar a inconveniência de se tomar tal opúsculo como ponto de partida e referencial canônico para se compreender a teoria aristotélica da predicação<sup>8</sup> – e sobretudo ressaltar a inconveniência de se assumir, a expressão “ser dito/ afirmado de um subjacente” como se ela designasse (conforme *Categorias* 1b 10-15) estritamente as predicções intra-categoriais<sup>9</sup>, ou então qualquer sentença predicativa em geral.

Ora, o mais comum, nas diversas interpretações do livro Z, consiste em assumir como pressuposto já inquestionável a teoria da predicação e a ontologia que se depreendem das *Categorias*. É verdade que este ponto de vista vem sofrendo inúmeras retificações na literatura dos últimos anos, nas quais se ressalta que Z-3 consiste em um acerto de contas com o legado das *Categorias*<sup>10</sup>. Não obstante, cremos que estas retificações são insuficientes, justamente porque, embora admitam a limitação conceitual do referido opúsculo, continuam preservando – como pressuposto para a interpretação da empreitada desenvolvida no livro Z – a tese ontológica básica do mesmo: a prioridade dos indivíduos,

---

<sup>6</sup> A anomalia terminológica das *Categorias* foi notada já de longa data. Mencionemos, por exemplo, S. Mansion [1984/46], p. 300-2, [1984/49], p. 306, [1976], p. 232-3, n 61, 351-4; Chen [1957], p. 148-52. Recentemente, Loux [1991], p. 41-3, explorou de maneira interessante a disparidade entre *Categorias* e *Segundos Analíticos* I 22 com respeito ao uso da expressão “ser afirmado de um subjacente”.

<sup>7</sup> Não nos interessa retomar, portanto, a posição extrema de S. Mansion [1984/46], p. 301-3, [1984/49], p. 305-8, em favor da inautenticidade das *Categorias*, muito menos a réplica veemente de Dumoulin [1980] em favor de sua autenticidade. Pois não é essa a nossa questão. Tampouco nos interessam os expedientes genéticos para salvar as *Categorias* como uma “obra de juventude”, tal como propõe Düring [1990], p. 917-8.

<sup>8</sup> Julgamos, portanto, extremamente arriscadas tentativas como a de Furth [1988], p. 2-3, 9, que vê nas *Categorias* uma *Metafísica* em miniatura. No mais, a maioria dos intérpretes concede às *Categorias* um lugar central e privilegiado que, no nosso entender, deve ser abandonado. Ver Moravcsik [1967b], p. 93-6; Duerlinger [1970], p. 179-80, e Wedin [1997], p. 10. O próprio Furth [1988], p. 36-8, no entanto, às vezes é mais comedido a este respeito, considerando as *Categorias* como uma mera introdução banal, sem aprofundamentos argumentativos, etc. Posição que também foi defendida por Matthen [1978], p. 231, 240-1.

<sup>9</sup> Furth [1988], p. 14 (cf. 252-6), propõe como axioma, a partir das *Categorias*, a seguinte enormidade: “ser dito de” designaria sempre uma predicação intra-categorial. De certo modo, o mesmo é feito por Irwin [1988], p. 57 ss., ao propor que a “predicação forte” (“ser afirmado de um subjacente”) seja tomada como critério para a discriminação da propriedades essenciais de um subjacente.

<sup>10</sup> Há uma farta literatura anglo-saxônica que, em linhas gerais, entende que Z-3 retifica, por meio da análise hilemórfica, o “subject-criterion” das *Categorias*. Ver nota 11 do capítulo 3.

etc. Isso ocorre justamente porque se associa a tal tese a perspectiva já trivializada que entende o embate com os platônicos como uma defesa dos indivíduos do senso comum, contra a “metafísica das Idéias transcendententes”. Ou seja: assume-se no limiar do livro Z o pressuposto de que Aristóteles aí empreenderá uma argumentação em que buscará resolver, em alternativa à tese das Formas platônicas, a última aporia do livro III (1003a 6-17).

Assim, o nosso excuro pela teoria aristotélica da predicação tem por objetivo e incumbência *limpar o terreno*: isto é, mostrar que, como plataforma mínima para a investigação a ser ulteriormente desenrolada, os capítulos iniciais do livro Z não assumem a prioridade lógica e ontológica do indivíduo, porque nem sequer assumem algum contraste relevante entre (ontologicamente falando) os indivíduos e as formas, ou (logicamente falando) entre sujeitos individuais e espécies universais. Aristóteles não está interessado na diferença entre itens que preencheriam a lacuna em “\_\_ é *ousia*” e itens que preencheriam a lacuna em “\_\_ são *ousiai*”. É evidente que Aristóteles reconhece esta diferença, mas, não obstante, ele não a julga relevante para o argumento de que se ocupa. Ao delimitar preliminarmente a *ousia* como subjacente, um isto e separado (capítulo 3) – e, acrescentemos, como algo que é “naturalmente por si mesmo” (capítulo 1)–, o livro Z assume justamente os resultados que poderíamos imputar à teoria da predicação, na qual o princípio mais relevante e fundamental consiste na diferença entre a categoria da *ousia* e as demais categorias. Não importa, sob este ponto de vista, a diferença entre indivíduos e formas, ou entre “substâncias primeiras” e “substâncias segundas”. Importam apenas as notas fundamentais pelas quais se desenha a primazia da *ousia* sobre as demais categorias do ente. E sobre o solo fornecido por tais notas, o caminho a ser seguido pela investigação subsequente será delimitado por Aristóteles principalmente através de uma injunção suplementar<sup>11</sup>, que consiste no interesse de investigar precisamente *o que é a ousia enquanto causa e princípio*. A partir de Z-3, portanto, Aristóteles se preocupará em responder a questão (3), contra a alternativa platônica da “synanairesis”, e recurso às notas características que respondem à questão (1) e permitem discernir os itens aptos a responder à questão (2) não se configura como um apelo aos indivíduos ordinários do senso comum, contra as

---

<sup>11</sup> Essa injunção, na verdade, tem uma ligação intrínseca (até certo ponto) com os critérios até então assumidos (subjacente, um isto e separado), mas, por enquanto, convém caracterizá-la como algo suplementar.



“extrapolações” platônicas<sup>12</sup>.

Cumpra agora, com o breve excuro pela teoria da predicação, reunir algumas das evidências que poderiam provar as propostas acima mencionadas. O primeiro passo será elucidar o significado da expressão “ser afirmado de um subjacente”, de modo a explicar por que razão o capítulo Z-3 pôde assumir indiferentemente o *eidōs* e o composto como subjacentes no sentido relevante aos interesses em questão, isto é, subjacentes que se apresentam como *um isto e separado*. Este passo, no entanto, exigirá um percurso à primeira vista tortuoso, por vias que aparentemente nada teriam a ver com o assunto em pauta. Como dissemos, examinaremos a teoria da predicação que se pode depreender da argumentação aristotélica em favor do princípio da não-contradição (doravante PNC), no livro IV da *Metafísica*. O ponto de chegada desta argumentação consistirá na distinção lógico-ontológica entre *ousia* e concomitante, em que desempenha papel fundamental a expressão “ser afirmado de um subjacente”. Justamente neste ponto, a inflexão do argumento convidará a um exame metuculoso de certas passagens dos *Segundos Analíticos* em que Aristóteles se esmera nestas distinções, retomadas no livro IV da *Metafísica*. No entanto, até chegarmos a esta decisiva inflexão, faremos um percurso pelas etapas preliminares do argumento, nas quais Aristóteles se empenha em estabelecer certas distinções lógicas e semânticas que serão de grande interesse e utilidade para a compreensão não apenas da plataforma mínima lançada em Z-3, como também de outros momentos posteriores da argumentação do livro Z.

Ao longo dos capítulos 4-8 do livro IV da *Metafísica*, Aristóteles defende o PNC por meio de diversos e variados argumentos, que se articulam respectivamente a problemáticas e conceitos até certo ponto independentes entre si. Não pretendemos submeter este assunto a uma análise detalhada, pois não é este o nosso objetivo. Nessa inesgotável rede de argumentos, interessa-nos tão apenas selecionar aqueles em que Aristóteles se compromete com teorias semânticas e ontológicas que podem diretamente elucidar o problema que recolhemos pela análise preliminar dos capítulos iniciais do livro Z. Assim, ocuparemos-nos tão apenas de uma primeira parte da argumentação aristotélica em

---

<sup>12</sup> O percurso de Aristóteles não será livre de acidentes e refluxos – mais adiante, encontraremos alguns redemoinhos –, e este interesse que agora lhe imputamos nem sempre será mantido de maneira inequívoca como fio condutor que presidiria a continuidade da investigação. Não obstante, em linhas gerais, Aristóteles se moverá, ao longo dos livros Z-H, dentro do registro delimitado por tais interesses filosóficos.

favor do PNC, aquela que se desenrola de 1006a 28 até 1007b 18, e na qual podemos discriminar justamente o apelo a certos princípios lógico-semânticos a partir dos quais se pode construir uma teoria da predicação edificada fundamentalmente sobre a distinção entre a *ousia* e os concomitantes.

A argumentação contida em 1006a 28 - 1007b 18, por sua vez, pode ser dividida em três partes: na primeira (1006a 28- 1007a 7), Aristóteles se empenha em distinguir duas operações semânticas que serão imprescindíveis para explicar a sua teoria da predicação. Na segunda (1007a 7-20), Aristóteles apela a regras pragmáticas de discussão dialética, aparentemente desprovidas de conexão com o momento anterior, mas que, sob o devido exame, pressupõem a referida distinção entre as duas operações semânticas. Enfim, na terceira parte (1007a 20- b 18), tais distinções semânticas são aprofundadas para além do interesse inicial em se discernir apenas dois tipos de predicados, e assim resultam na distinção ontológica entre a *ousia* (entendida, mais uma vez, como subjacente) e os concomitantes.

Na verdade, é claro que a argumentação de Gamma-4 não é assim tão explicitamente articulada como descrevemos acima. Não obstante, todos os passos da argumentação podem ser meticulosamente reconstruídos a partir dos argumentos desenvolvidos principalmente em *Segundos Analíticos* I 22, e nossa tarefa consistirá justamente em explicitar, por meio deste último texto, os pressupostos a partir dos quais a argumentação compactada de Gamma-4 redundará em uma completa teoria da predicação.

Das três partes em que dividimos o argumento, a mais propedêutica, do ponto de vista de uma introdução elucidativa ao cerne do problema, é a segunda. Por isso, começaremos por ela. O texto diz o seguinte:

“E se [sc. o adversário] afirmar que também o branco significa algo uno e o mesmo item, diremos novamente o mesmo que precisamente foi dito já antes: que todos os itens, e não apenas os opostos, seriam um único. Mas se isto não é cabível, decorre o que foi dito, se [sc. o adversário] responde aquilo que foi perguntado” (1007a 4-8).

Na frase “se isto não é cabível”, julgamos que o “isto” retoma a pretensão adversária descrita poucas linhas antes, em 1007a 4-5: a pretensão de que o “branco”, ao ser atribuído a algum sujeito qualquer, “significasse o mesmo” que o nome do sujeito e “significasse algo uno”. Aristóteles afirma que, se esta pretensão não se sustenta por ser internamente inconsistente, decorre “aquilo que foi

dito”, a saber, a validade universal do PNC. Mas Aristóteles acrescenta ainda uma condição: “se o adversário responde ao que lhe foi perguntado”. Esta condição poderia ser entendida como um apelo exclusivo a regras pragmáticas da interlocução dialética, que seriam completamente independentes de quaisquer pressupostos semânticos. No entanto, para verificar se esta compreensão é pertinente, devemos atentar ao trecho seguinte:

“Mas se, quando alguém lhe pergunta uma pergunta simples, [o adversário] acrescenta também as negações, ele não responde aquilo que foi perguntado. Pois nada impede que o mesmo item seja tanto homem como branco e também milhares de outras coisas; não obstante, entretanto, quando alguém pergunta se é verdadeiro ou não afirmar que  $x$  é homem, deve-se responder com o item que significa algo uno, e não se deve acrescentar que  $x$  é também branco e grande. Pois inclusive é impossível percorrer os concomitantes que são ilimitados: ora, então, ou se percorram todos eles, ou nenhum. Semelhantemente, se o mesmo item é milhares de vezes homem e não-homem, não se deve responder em excesso, àquele que pergunta se esse item é homem, que ele é ao mesmo tempo também não-homem – a não ser que se deva acrescentar em resposta todos os outros concomitantes que lhe sucedem, todos os que ele é e todos os que ele não é. Mas, se [o adversário] faz isto, não está dialogando” (1007a 8-20).

Este trecho descreve uma disputa dialética que poderíamos reconstituir do seguinte modo: alguém pergunta se “é verdadeiro ou não dizer que  $x$  é homem?”. O seu interlocutor, no entanto, ao invés de se ater simplesmente ao que lhe foi perguntado, acrescenta em sua resposta itens que não estavam contemplados na pergunta inicial: “sim,  $x$  é homem! Mas  $x$  é também branco, grande, etc.”. O intuito deste interlocutor, porém, consiste em provar, mediante esta “resposta excessiva”, a falsidade do PNC. Levando em consideração que “branco não é homem”, tal interlocutor pretenderia inferir que, dado que “ $x$  é homem e é também branco”, “ $x$  simultaneamente seria homem e não seria homem”, pois “ $x$  é branco”.

Poderíamos entender que o argumento decisivo de Aristóteles contra esta inferência sofisticada encontrar-se-ia nas linhas 14-15: a premissa de que é impossível percorrer séries infinitas de atributos concomitantes. Assume-se que há um número indefinido de concomitantes que poderiam eventualmente ser atribuídos a um dado sujeito. No entanto, se um adversário faz uma pergunta a partir da qual não há nenhum critério para se selecionar este ou aquele concomitante de preferência

a inúmeros outros, não se deve acrescentar na resposta nenhum deles: o interlocutor deve se ater ao que lhe foi perguntado, e uma pergunta *única*, bem como uma proposição *única*, é aquela em que um sujeito único e simples encontra-se ligado a um predicado único e simples<sup>13</sup>.

Assim, poderia parecer que a razão pela qual Aristóteles rejeita o argumento adversário consistiria tão somente numa regra pragmática válida para toda e qualquer interlocução, e que estaria diretamente ligada à finitude de nossa capacidade discursiva: como não podemos percorrer séries infinitas de atributos, e como os atributos concomitantes são em número indefinido, não se deve acrescentar nenhum deles, se a pergunta inicial não o requer<sup>14</sup>.

Ora, é certo que, neste trecho, Aristóteles apela para tais regras pragmáticas de discussão dialética, mas não cremos que tais regras sejam absolutamente independentes de certas premissas semânticas. Podemos perceber este ponto observando com atenção o argumento aristotélico. Nas linhas 14-15, a ponderação sobre a impossibilidade de se percorrer séries infinitas de concomitantes apresenta-se como um adendo suplementar (veja-se o “καὶ γάρ”), e o argumento principal encontra-se na afirmação anterior: “deve-se responder com o item que significa algo uno, e não se deve acrescentar que *x* é também branco e grande”. Algumas linhas antes, como vimos, Aristóteles recusa a pretensão adversária de que o termo “branco”, ao ser predicado de um sujeito qualquer, pudesse “significar algo uno” e significar “o mesmo item” designado pelo sujeito. Assim, tudo se passa como se o argumento principal de Aristóteles pressupusesse uma distinção entre predicados que *significam algo uno* e predicados que *não significam algo uno*, sob este pressuposto, quando um interlocutor pergunta, por exemplo, “se é verdadeiro ou não afirmar que *x* é homem?”, o adversário deve apresentar sua resposta respeitando essa distinção entre tipos diversos de predicado; assim, se “homem” é um predicado que *significa algo uno*, não se deve acrescentar na resposta predicados que *não significam algo uno*.

Mas, por enquanto, este exame preliminar do trecho 1007a 4-20 apenas mostrou que a argumentação aristotélica, longe de constituir um apelo a regras meramente pragmáticas, depende

---

<sup>13</sup> Sobre a proposição (*apophansis*) única e simples, ver *Interpr.* 11, que abordaremos logo mais adiante, nas p. 105-6 (cf. *Met.* IV 4, 1007b 1-2). Sobre a pergunta única, ver também *Top.* VIII 2, 158a 14-24.

<sup>14</sup> Para esta posição, ver Inciarte [1994], p. 132.

também de certos pressupostos semânticos<sup>15</sup>. Para compreender em que consistem tais pressupostos, porém, devemos nos deter sobre a distinção entre *significar algo uno* e *significar de algo uno*, que Aristóteles elabora na etapa anterior do argumento, principalmente em 1006a 28-34 e b 11-18.

Aristóteles não é muito generoso: tal distinção é apresentada de maneira explícita somente uma vez, mediante um argumento cuja concisão nos obriga a reconstituir o seu sentido pleno por meio de comparações com outros textos. O trecho é o seguinte:

“pois não julgamos que o *significar algo uno* seja isto – *significar de algo uno* –, visto que, se assim fosse, significariam algo uno tanto o culto como o branco e o homem, de modo que todos os itens seriam um único, pois todos seriam *sinônimos*” (1006b 15-18).

Aristóteles parece atribuir à tal distinção importância capital: pois se ela fosse eliminada, seguir-se-ia o resultado absurdo de que “todas as coisas seriam uma só”, ou vice-versa – resultado absurdo que Aristóteles freqüentemente repete como lema contra os adversários do PNC. Mais do que isso: se a operação de *significar algo uno* fosse entendida como idêntica à operação de *significar de algo uno*, seguir-se-ia outro resultado que já sabemos que Aristóteles não admitiria (cf. 1007a 4-6): termos como “branco” *significariam algo uno*.

A maneira como a passagem é construída, porém, sugere que Aristóteles admite que termos como “branco” significam *de algo uno*. Pois o raciocínio seria o seguinte: o “branco” significa *de algo uno*; mas se não houvesse nenhuma distinção relevante entre significar *algo uno* e significar *de algo uno*, então o “branco” significaria também *algo uno* – o que, porém, não é admissível. Mas, para evitar esse resultado inadmissível, Aristóteles não parece rejeitar a primeira premissa, mas sim a segunda: isto é, a pretensão de que pudessem ser indiferentemente reduzidas uma à outra as operações de significar *de algo uno* e significar *algo uno*<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Isto não significa, porém, que a argumentação aristotélica não possa ser lida em termos de uma *pragmática transcendental*, como propôs Cassin [1989], p. 18-27. Sobretudo a “demonstração refutativa” desenvolvida em 1006a 11-28 poderia ser entendida nessa perspectiva. Não obstante, nossos interesses se concentram antes em outras passagens (1006a 28-b 18 e 1007a 20-b 18), nas quais o lugar central seria assumido antes por certas premissas lógico-semânticas e ontológicas.

<sup>16</sup> Aristóteles pretende que resultariam nos mesmos absurdos (i) a redução da operação de significar *algo uno* à operação de significar *de algo uno* e (ii) a redução da operação de significar *de algo uno* à operação de significar *algo uno*. Neste último caso, toda e qualquer predicação seria transitiva. Naquele primeiro caso, por sua vez, todas as predicções seriam acidentais e não seria possível discernir um sujeito dotado de propriedades essenciais. Para Aristóteles, ambos os resultados decorrem do fato de não se reconhecer uma distinção lógico-ontológica fundamental, segundo a qual, de um lado, alguns

Por outro lado, no trecho imediatamente anterior ao que citamos, Aristóteles parece assumir que certos termos, dos quais “homem” seria o caso paradigmático, seriam capazes de efetuar ambas as operações, simultaneamente:

“ora, então, não é possível que o *ser homem* signifique aquilo que precisamente o *não ser homem* é, uma vez que o ‘homem’ significa não apenas *de algo uno* mas também *algo uno*” (1006b 13-15).

Ainda não enfrentamos a questão de saber em que consistiriam precisamente estas duas operações semânticas (ou lógico-semânticas) – significar *de algo uno* e significar *algo uno* –, mas já obtivemos uma clara indicação de que Aristóteles reconhece o seguinte: (i) certos termos, por exemplo, “homem”, são capazes de efetuar ambas estas operações, presumivelmente numa mesma e única proposição, ao passo que (ii) termos de um outro tipo, por exemplo, “branco”, efetuam apenas a operação de significar *de algo uno*, mas não podem simultaneamente significar também *algo uno*.

Cumpra saber, agora, em que consiste cada uma dessas operações, e a esse respeito parece haver duas alternativas possíveis: ou elas seriam operações simplesmente semânticas, que poderiam ser reduzidas à relação entre o termo (ou nome) e o seu sentido mais imediato<sup>17</sup>; ou, pelo contrário, longe de poderem ser caracterizadas como meras funções semânticas que pudessem ser desempenhadas por termos isoladamente considerados em si mesmos, elas seriam, antes, operações lógico-semânticas, desempenhadas pelos termos *apenas na medida em que eles funcionam como predicados em uma sentença*.

Para provar que Aristóteles assume esta segunda alternativa, tomaremos a condensada e polêmica passagem em que ele define (ou ao menos elucida) em que consiste significar *algo uno*:

“Além do mais, se o ‘homem’ significa algo uno, seja isso o animal bípede. E entendo por *significar algo uno* isto: se homem é *F*, e se algo é homem, este algo será o *ser homem*” (1006a 31-34).

---

itens se apresentam como concomitantes incompletos que exigem atribuição a um subjacente heterogêneo, ao passo que outros itens, por sua vez, se apresentam como subjacentes aptos a receber predicacões ulteriores. Não havendo tal distinção, toda predicacão seria indiferentemente reversível: não haveria diferença entre “o branco é lenho” e “o lenho é branco” e, sendo impossível especificar as propriedades essenciais de um item qualquer, seria legítimo afirmar que “todas as coisas seriam uma só” e “uma só coisa seria todas”, como se qualquer predicacão fosse uma asserção de identidade.

<sup>17</sup> Utilizamos a expressão “operações semânticas”, de maneira advertidamente vaga, para nos reportar ao tipo de relação que poderia haver entre o termo e o seu sentido, tal como encontramos em um dicionário. A questão é saber se “σημαίνειν ἓν” poderia ser entendido como *ter um só significado*, em oposiçao a *ter diversos significados*.

A interpretação desta frase é não só decisiva, como também controversa, e para justificar de maneira completa nossas propostas, devemos exibir o texto grego, para facilitar a discussão dos detalhes. Na verdade, o problema central reside em como reconstituir a sintaxe das frases nas linhas 32-34, que rezam o seguinte:

“(i) εἰ τοῦτ’ ἔστιν ἄνθρωπος, (ii) ἄν ἦ τι ἄνθρωπος, (iii) τοῦτ’ ἔσται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι”.

Para facilitar a discussão subsequente, dividi a passagem em três sentenças e, pelo mesmo motivo, darei índices aos dois “τοῦτο”, chamando de “τοῦτο<sup>18</sup>” o que comparece na sentença (i) e “τοῦτο<sup>22</sup>” o que comparece na sentença (iii). Isto é tão mais conveniente porque os problemas desta passagem se consubstanciam em dois: por um lado, determinar a exata referência dos três pronomes aí envolvidos e, por outro lado, determinar a posição lógico-sintática dos mesmos nas sentenças em que figuram – seriam sujeitos ou predicados, em cada caso?

Creio que a tradução que apresentamos já sinaliza a reconstrução sintática e semântica que propomos para esta passagem. Começando por onde não há controvérsia, observemos que, na sentença (ii), assumimos o “τι” como sujeito e “ἄνθρωπος” como predicado. Na sentença anterior, porém, contrariamente à ordem que encontramos na sentença (ii), tomamos o “τοῦτο<sup>18</sup>” por predicado, e “ἄνθρωπος” por sujeito<sup>18</sup>. Na terceira sentença, porém, concentram-se os problemas sintático e semântico: por um lado, tomamos o “τοῦτο<sup>22</sup>” como sujeito e a expressão “τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι” como predicado; além disso, porém, julgamos que o “τοῦτο<sup>22</sup>”, longe de se referir ao mesmo objeto reportado pelo “τοῦτο<sup>18</sup>”, retoma o “τι” da sentença (ii)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Não nos parece muito sofisticado esperar que, por meras (e presumidas) razões gramaticais, a ordem sujeito-predicado devesse ser a mesma nas três sentenças. Kirwan [1993], p. 9, no entanto, toma o “τοῦτο<sup>18</sup>” como sujeito e “ἄνθρωπος” como predicado. Para discussão contra essa leitura, ver Cassin & Narcy [1989], p. 189-91; ver também, em nosso favor, Bolton [1994], p. 340.

<sup>19</sup> Para leituras alternativas, que tomam “τοῦτο<sup>22</sup>” como predicado e a expressão “τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι” como sujeito, ver Bolton [1994], p. 340, e Cassin & Narcy [1989], p. 129, 190. Por outro lado, muitos assumem que a referência de “τοῦτο<sup>18</sup>” e “τοῦτο<sup>22</sup>” seria a mesma: Kirwan [1993], p. 9; Bolton [1994], p. 340; Cassin & Narcy [1989], p. 129, 190. Mas isto é *absolutamente insensato*: a referência de tais pronomes depende exclusivamente do contexto argumentativo, e não pode ser determinada como sendo a mesma somente porque a morfologia é a mesma. É comum em Aristóteles, além do mais, expressões como “τόδε εἶναι τόδε” (*Met.* V 7, 1017a 12), nas quais a referência dos dois pronomes morfologicamente idênticos não é a mesma – tal frase deve ser entendida como “x ser y”, e não como “x ser x” (citemos alguns casos em que um mesmo pronome ocorre (pelo menos) duas vezes, referindo-se respectivamente a itens distintos em cada ocorrência: *Top.* 127b 5-7; 150a 2, b 27; 154a 6-7; *Fis.* II, 9, 200b 4; 200a 10-11; *A. Po.* I 22, 83a 36; *Part. Anim.* I, 639b 28; 640a 7-8; 640b 3; 641b 24, 27, 28. Pela lógica assumida por tais intérpretes, a expressão “isto nisto” (*Met.* Z 11, 1036b 23; *DA* III 4, 429a 14, *Part. Anim.* I 1, 640b 26), ao invés de designar uma composição (hilemórfica) envolvendo dois elementos distintos, corresponderia a “algo estar em si mesmo”...

Acrescente-se ainda o seguinte: a expressão “τὸ + dativo + εἶναι”, que figura como predicado na terceira sentença, constitui o jargão usual de Aristóteles para designar a *quiddidade* de algo, isto é, aquilo que algo é em si mesmo e que deve ser mencionado na definição que diz o que ele é. No caso aqui tomado como exemplo, “τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι” faz as vezes, portanto, da *quiddidade* de homem, a qual, segundo foi estabelecido nas linhas 30-31, seria “animal bípede”<sup>20</sup>. Assim sendo, teríamos o seguinte quadro: a sentença (i) seria justamente uma *definição*, na qual se atribuiria ao sujeito “ἄνθρωπος” a sua *quiddidade* – “τοῦτο” seria equivalente de “τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι” e de “ζῶον δίπουν”. Na sentença (ii), por sua vez, o termo anteriormente definido na sentença (i) seria atribuído como predicado a um sujeito qualquer, e teríamos, como costumam dizer os anglo-saxões, ou um “class-membership statement”, ou um “class-inclusion statement”. Finalmente, a sentença (iii) aduziria a consequência natural e necessária do entrecruzamento das premissas anteriores: se atribuíssemos a definição *F* ao termo “homem” e se atribuíssemos este termo “homem” a algum *x*, então este *x* a que atribuíssemos o predicado “homem” teria por essência exatamente aquilo que foi atribuído como definição ao termo “homem”. Observemos, no entanto, que Aristóteles admite também o caso em que a sentença (i), ao invés de contar estritamente como uma definição, afirmaria apenas algum predicado contido na *quiddidade* do sujeito – por exemplo: “homem é animal” ou “homem é bípede”.

Ora, o silogismo consubstanciado nas sentenças (i), (ii) e (iii) havia sido anunciado como elucidação a respeito do *significar algo uno*. Esta operação, no entanto, contrariamente ao que poderia parecer à primeira vista, não assinala simplesmente a relação trivial entre um termo e o seu sentido, tal como podemos encontrar em um dicionário. Não queremos dizer que esta relação esteja excluída da noção de *significar algo uno*. Apenas queremos dizer que esta noção consiste em uma operação *lógico-semântica* efetuada por termos *na medida em que eles são atribuídos a algo por meio de uma sentença predicativa*. Assim, para compreendê-la, não basta apelar para a relação entre o termo e o seu sentido; esta última relação é preservada, evidentemente, como condição necessária, mas o domínio específico do *significar algo uno*, tal como delimitado aqui neste texto, se configura pelas propriedades lógicas que o termo comporta ao exercer a função de predicado em uma sentença.

Aristóteles quer dizer, portanto, o seguinte: o termo “homem” significa *algo uno* justamente

---

<sup>20</sup> É evidente que Aristóteles assume este enunciado simplificado, “animal bípede”, como *quiddidade* de homem, apenas “em vista do argumento”, para exemplificar o raciocínio.



porque, quando ele é atribuído a um sujeito qualquer, podem ser igualmente atribuídas a este sujeito inicial todas as determinações que atribuímos essencialmente e/ou necessariamente ao homem. Sem mais delongas: um termo qualquer significa *algo uno* se e somente se, ao ser utilizado como predicado, admite a regra da transitividade dos predicados.

É preciso ressaltar, porém, o contexto preciso dentro do qual unicamente o jargão aristotélico faz sentido: “homem” *significa algo uno* em relação ao sujeito *x* a que é atribuído (por exemplo, Sócrates), e isto quer dizer que o predicado “homem”, ao ser atribuído a *x*, não introduz uma nova entidade que fosse heterogênea a *x*, mas indica, sob algum aspecto diverso, aquilo mesmo que é designado pelo sujeito – embora não indique algo que possa ser assumido como *idêntico* segundo a Lei de Leibniz, pois Aristóteles não confunde predicação essencial em geral e asserção de identidade<sup>21</sup>.

Há um texto dos *Segundos Analíticos* que fornece testemunho suplementar para a proposta que apresentamos, mas, justamente para preparar a sua devida apreciação, procuremos mostrar de que modo esta interpretação se coaduna com o quadro de indícios que havíamos levantado por meio de uma rápida análise das outras passagens de Gamma-4. Assim, pois, havíamos visto que Aristóteles parecia reconhecer duas operações irredutivelmente distintas, *significar algo uno* e *significar de algo uno*, e que ele parecia reconhecer dois tipos de termos, de acordo com esta duas operações: assim, o primeiro tipo de termos seria aquele que desempenharia, numa mesma e única proposição, ambas as operações acima distinguidas, ao passo que o segundo tipo de termos seria aquele que, numa mesma proposição, poderiam apenas significar *de algo uno*, mas não poderiam significar *algo uno*. Ora, estas expectativas, que recolhemos à leitura preliminar dos trechos de Gamma-4, se confirmam plenamente em *Segundos Analíticos* I 22. Ainda que a terminologia deste texto seja diversa, nele se evidencia o propósito fundamental de se distinguir entre duas classes de termos *na medida em que eles exercem a função de predicados*: os termos de uma destas classes admitem a regra da transitividade dos predicados, ao passo que os termos da outra classe não satisfazem a mencionada regra. Eis o texto:

“Além disso, os itens que significam essência significam, do item de que se predicam, que ele é aquilo que precisamente é o item que dele se predica, ou precisamente algo daquele tipo; mas, por outro lado, é concomitante todo item que não significa essência, mas sim se afirma de algum outro

---

<sup>21</sup> Veremos isso com mais detalhe ao analisar *Interpr.* 11, logo mais adiante.

subjacente que não é nem aquilo que precisamente é o item que dele se predica, nem precisamente algo daquele tipo, como, por exemplo, o branco se afirma de homem. Pois o homem não é nem aquilo que precisamente o branco é nem aquilo que precisamente um certo tipo de branco é, mas antes é certamente animal; pois o homem é aquilo que precisamente animal é” (83a 24-30).

Para comparação com 1006a 32-34, é decisiva a frase 83a 24-25, cuja sintaxe é extremamente elíptica e exige detalhada justificação. O texto grego é o seguinte:

“ἔτι τὰ μὲν οὐσίαν σημαίνοντα ὅπερ ἐκεῖνο ἢ ὅπερ ἐκεῖνο τι σημαίνει καθ’ οὗ κατηγορεῖται” (83a 24-25).

A sintaxe é extremamente compactada: será penoso, porém oportuno e instrutivo, reconstituir com detalhe o correto sistema de remissão dos pronomes relativos e, além disso, a função sintática e lógica que eles desempenham nas sentenças em que comparecem. Sem mais demora, cumpre-nos expor a reconstituição das elipses desta difícil passagem. Com a explicitação de todas elas, e numa ordem sintática mais apropriada a nossos propósitos de elucidação, a passagem poderia ser reescrita assim:

“τὰ μὲν οὐσίαν σημαίνοντα σημαίνει [κατὰ τοῦτο] καθ’ οὗ κατηγορεῖται [ὅτι τοῦτο ἐστὶ τοῦτο] ὅπερ ἐκεῖνο [ὃ κατηγορεῖται ἐστὶ]”<sup>22</sup>.

Mas visto que uma tradução muito literal deste texto nos confundiria e aborreceria com os excessos de “isso que”, “aquilo que”, pedimos licença para reconstituir o argumento por meio de variáveis.

Temos três termos envolvidos: o primeiro “τοῦτο”, um outro, que denominamos de “τοῦτο<sup>22</sup>”, e finalmente o “ἐκεῖνο”. Este último comparece precisamente como exemplo de predicado que “significa essência”, e o primeiro “τοῦτο”, por sua vez, é o sujeito a que se atribui tal predicado. Teríamos assim uma sentença do tipo “τοῦτο ἐστὶν ἐκεῖνο”. Por outro lado, a expressão “ὅπερ ἐκεῖνο” constitui um jargão freqüente em Aristóteles, que abrevia algo como “τοῦτο ὅπερ ἐκεῖνο ἐστὶ”, frase em que o pronome relativo “ὅπερ” faz a função de predicado e o “ἐκεῖνο”, por sua vez,

---

<sup>22</sup> O grego é uma língua formidável que pode omitir, sem prejuízo de clareza, o antecedente dos pronomes relativos, obtendo um considerável “enxugamento” do texto. O grego das “lições” de Aristóteles, além disso, pode levar essa concisão aos limites da obscuridade, pois dispõe de um jargão e de certas construções peculiares com as quais certamente estavam devidamente familiarizados os ouvintes e/ou leitores a que tais textos originalmente se destinavam. Ao intérprete, assim, cabe desemaranhar os argumentos procurando explicitar, de um ponto de vista gramatical, as elipses do texto e, de um ponto de vista exegetico, quais seriam estas pressuposições “familiares” pelas quais unicamente os argumentos podem adquirir uma estrutura completa.

a função de sujeito. Este jargão, assim, através da sintaxe elíptica do pronome relativo, remete a uma sentença anterior que seria a seguinte: “ἐκεῖνο ἐστὶ τοῦτο<sup>23</sup>”, na qual atribuímos ao “τοῦτο” o índice “2”, para evitar confundi-lo com o “τοῦτο” que se apresenta como sujeito do qual se predica o “ἐκεῖνο”. Note-se ainda que o sufixo “περ” assinala que este caso de ligação entre sujeito “ἐκεῖνο” e predicado “τοῦτο<sup>2</sup>” consiste em uma relação essencial<sup>23</sup>. Finalmente, a sentença principal da qual dependem estas orações relativas afirma justamente que os predicados que “significam essência” significam justamente que “τοῦτο ἐστὶ τοῦτο<sup>2</sup>”, ou seja, que o sujeito a que inicialmente se atribui o predicado que “significa essência” é precisamente aquilo que este predicado, por sua vez, é em si mesmo.

Introduzindo variáveis, seja então  $x = \text{τοῦτο}$ ,  $F = \text{ἐκεῖνο}$  e  $Q = \text{τοῦτο}^2$ . A sentença principal, nesta perspectiva, afirmaria justamente que “o sujeito  $x$  é aquilo (=  $Q$ ) que isto (= o seu predicado  $F$ ) é essencialmente (“περ”)”.

Para evidenciar ainda mais as similaridades com a passagem da *Metafísica*, podemos reconstituir esta complexa sentença, com as duas compactadas orações relativas que dela dependem, sob a forma de um silogismo. Teríamos o seguinte:

(i)  $F$  é (essencialmente)  $Q$ ; (ii)  $x$  é  $F$ ; (iii)  $x$  é  $Q$ .

Se esta reconstrução está correta, Aristóteles quer dizer exatamente o seguinte: um predicado qualquer  $F$  “significa essência” se e somente se satisfizer a regra da transitividade dos predicados<sup>24</sup>. Ou seja: sob o pressuposto de que  $F$  é (essencialmente)  $Q$ ,  $F$  “significa essência” em relação a um sujeito  $x$  apenas se for válida a seguinte inferência: se  $x$  é  $F$ , então  $x$  é  $Q$ . Com este jargão, portanto, Aristóteles quer apenas dizer que o predicado  $F$  significa *algo da essência* do sujeito  $x$  a que é atribuído.

---

<sup>23</sup> Cf. outros usos do jargão “ὅπερ \_\_\_” em *Met.* IV 4, 1007a 21-23, 27-28, 33, VII 4, 1030a 3-5. Com tal fórmula, Aristóteles costuma assinalar a transitividade dos predicados: assim, quando diz que um sujeito  $S$ , ao qual se atribui um predicado  $F$ , é “ὅπερ ἐκεῖνο” (“ὅπερ  $F$ ”), Aristóteles quer dizer que o sujeito  $S$  é precisamente aquilo que o seu predicado  $F$  é (seria em grego “ $S$  ἐστὶ τοῦτο ὅπερ ἐκεῖνο ἐστὶ”).

<sup>24</sup> O jargão “σημαίνειν οὐσίαν” admite um sentido bastante amplo e generoso para o termo “οὐσία”; neste contexto, “οὐσία” equivale a “τί ἐστὶ” ou, mais precisamente, a “τι τοῦ τί ἐστὶ”, de modo que a inteira expressão “σημαίνειν οὐσίαν” pode ser aplicada para descrever a operação lógico-semântica de qualquer predicado que signifique algum item contido na quantidade do sujeito. Isso se depreende claramente do exemplo fornecido logo abaixo: “animal” *significa essência* em relação a “homem”, e isto quer apenas dizer que “animal” designa algo contido na quantidade de *homem*.

Assim pois, para definir (ou ao menos elucidar) a natureza dos predicados que “significam essência”, Aristóteles se vale da mesma regra da transitividade dos predicados, que em *Metafísica* IV 4, 1006a 32-34, lhe havia permitido definir (ou elucidar) a operação de “significar *algo uno*”. Ou seja: se há um predicado *Q* que é atribuído a *F* como parte da quiddidade de *F*, então *Q* pode ser atribuído também ao sujeito *x* ao qual *F* fora inicialmente atribuído. Se esta regra é satisfeita, então *F* “significa (algo da) essência” de *x* e, segundo a terminologia da *Metafísica*, significa *algo uno* em relação a *x*. E o exemplo citado por Aristóteles (em 83a 30) não deixa margem para dúvida: o predicado “animal” *significa essência* quando atribuído ao sujeito “homem” – pois certamente os predicados que definem o que é o animal podem ser transitivamente atribuídos também ao homem.

Assim, parece que os predicados que “significam essência” e “significam algo uno” correspondem exatamente ao primeiro tipo de atributo “καθ’ αὐτό” que é discriminado em outra passagem dos *Segundos Analíticos*:

“Atribuem-se *por si mesmos* [καθ’ αὐτό] todos os itens que se encontram no *quê é*, por exemplo, ao triângulo se atribui a linha e à linha o ponto (pois a essência deles é a partir destes itens, e estes estão contidos na definição que define o *quê é*)” (73a 34-37).

Este tipo de predicado “por si mesmo”, por sua vez, corresponde evidentemente aos predicados que “significam o *quê é*” o sujeito a que se atribuem (cf. *Tópicos* I 9, 103b 27 ss.). São os predicados que apresentam algum termo inerente no enunciado que define o que é o sujeito, e que portanto indicam alguma propriedade ou determinação contida na natureza constitutiva do sujeito.

Por outro lado, cumprindo exatamente as expectativas que antes suscitamos, a passagem dos *Segundos Analíticos* afirma que, ao lado de predicados que significam a essência do sujeito a que são atribuídos, há outros predicados que não o fazem, e que são designados de “concomitantes”. Conforme as impressões iniciais que recolhemos na leitura preliminar das passagens em que Aristóteles diferencia as operações de significar *algo uno* e significar *de algo uno*, há uma classe de predicados que não se mostra capaz de significar *algo uno* – ou seja, conforme o que foi acima visto, há uma classe de termos que, quando cumprem a função de predicados, não admitem a regra da transitividade. E novamente os mesmos exemplos são utilizados em ambos os textos, fornecendo - claros indícios da convergência entre eles. Compare-se, pois, as seguintes frases:

“Pois o homem não é nem aquilo que precisamente o branco é nem aquilo que precisamente um

certo tipo de branco é” (83a 28-29);

“o branco ocorre concomitantemente ao homem porque o homem é branco, mas, não obstante, ele não é aquilo que precisamente o branco é” (1007a 31-33).

Em ambos os textos, o jargão “ὄπερ λευκόν” cumpre a mesma função de assinalar que predicados concomitantes, ao contrário dos predicados que significam *essência* e *algo uno*, não admitem a regra da transitividade dos predicados, porque não apontam nenhuma determinação ou propriedade que pertencesse à natureza constitutiva do sujeito a que se atribuem.

Mas, antes de voltar às distinções semânticas pretendidas em 1006b 11-18, cumpre ainda tentar mostrar em que consiste a operação de significar *de algo uno*, e mais precisamente, mostrar que também ela consiste em uma operação lógico-semântica exercida por termos apenas *na medida em que eles são predicados*.

É preciso observar, porém, que neste caso são ainda mais escassos os pronunciamentos de Aristóteles: contamos apenas com a já contemplada passagem 1006b 13-18. A articulação precisa das frases, neste trecho, nos indica que Aristóteles toma a função de significar *de algo uno* como uma operação comumente desempenhada por ambos os tipos de termos que ele reconhece. Aristóteles não diria que “o ‘homem’ significa *não apenas* de algo uno *mas também* algo uno” (1006b 14-15), com a ênfase indicada pelo balanceamento entre “não apenas” e “mas também”, a não ser que julgasse que o termo “homem” significa *de algo uno* antes mesmo que se possa decidir se ele significa também *algo uno*. E no parêntese que se segue (1006b 15-18), também parece assumir como premissa implícita que termos como “branco” e “culto”, embora não signifiquem *algo uno*, significam *de algo uno*. Mas ora, estas apreciações não poderiam ser feitas a não ser se Aristóteles julgasse que a operação de significar *de algo uno* envolvesse uma tarefa mais trivial, que não se restringisse apenas à classe de predicados capazes de significar *algo uno*. Parece que temos, portanto, uma operação mais comum, que talvez fosse própria a qualquer predicado enquanto predicado.

De fato, isto parece ser trivialmente indicado pela própria expressão grega, “σημαίνειν καθ’ ἐνός”. A construção “κατά + genitivo”, junto com verbos que em geral se reportam a operações lógicas e lingüísticas, é utilizada por Aristóteles como sinal da predicação em geral, como na

expressão “κατὰ τινοῦ”<sup>25</sup>. Assim, pois, significar *de algo uno* parece ser equivalente a ser atribuído a algo. Um termo “*F*” qualquer significa *de algo uno* precisamente quando é atribuído a algo, de modo a indicar que este algo pode ser denominado como “*F*” – não importando, ainda, quais sejam as eventuais propriedades lógicas desta atribuição. Quando significa *de algo uno*, portanto, o termo “*F*” parece partilhar do mesmo nome com o sujeito *x* a que é atribuído, mas a maneira pela qual ambos compartilham do mesmo nome (se é de maneira homônima ou sinônima) ainda não precisa ser levada em consideração.

Significar *de algo uno*, assim, seria a rubrica geral para a atribuição denominativa que se efetua por meio de uma predicação qualquer. Essa mera atribuição denominativa ainda não levaria em conta as diferentes propriedades lógicas atinentes a distintas categorias de predicados. Ela antes poderia ser expressa segundo uma outra regra que Aristóteles aduz contra certos adversários do PNC. Consideremos o seguinte texto, que se insere na trama de argumentos destinados a refutar os sofistas que se valeriam dos argumentos de Protágoras para provar a falsidade do PNC:

“o mesmo vinho poderia parecer – seja porque ele se modifica, seja porque se modifica o corpo – ser às vezes doce, mas às vezes não doce; entretanto, precisamente o doce, ao menos, tal como ele é quando ele é, jamais se modifica, mas, pelo contrário, sempre se acerta a verdade a respeito dele, e aquilo que há de ser doce é necessariamente de tal e tal tipo” (1010b 21-26).

Aristóteles observa que sentenças como “este vinho é doce” comportam um valor de verdade que se altera de acordo com as circunstâncias. Ou seja: uma mesma atribuição denominativa do predicado “doce” a um mesmo sujeito pode ser verdadeira em certo momento, mas falsa em um momento posterior. No entanto, essa variabilidade no valor de verdade das possíveis atribuições denominativas do termo “doce” a itens quaisquer no mundo não acarreta consigo uma correlata variação no próprio sentido do termo “doce”. A diferença que Aristóteles quer assinalar poderia talvez ser convenientemente entendida em termos da oposição que Stuart Mill concebe entre uso conotativo e uso denotativo de um termo<sup>26</sup>. O uso denotativo do termo “doce”, pelo qual o atribuímos a itens

---

<sup>25</sup> Ver por exemplo *Interpr.* 17a 21, 25, 16b 12. Mas isto não quer dizer que também a expressão “καθ’ ὑποκειμένου” seja mero sinal de uma predicação qualquer, não importa qual seja a sua forma lógica e o estatuto dos termos que ela correlaciona. Veremos isto com algum detalhe mais adiante, p. 112-8.

<sup>26</sup> Seria possível também uma aproximação com as noções fregeanas de “sentido” e “referência”. Não concordamos com Hamlyn [1985], p. 63, que julga não haver lugar para tal distinção na teoria aristotélica do significado.

diversos no mundo, se pauta por circunstâncias particulares e contingentes. Por outro lado, não obstante, o uso conotativo do termo não se encontra sujeito às mesmas veleidades: pelo contrário, a conotação do termo permanece a mesma<sup>27</sup>, pois é exatamente o sentido do termo que estabelece uma regra para o seu uso denotativo. Podemos, assim, atribuir um termo qualquer a um item qualquer, se e somente se este item satisfizer os requisitos estabelecidos pelo sentido conotativo do termo. É isto que Aristóteles afirma na última frase do trecho há pouco citado:

“e aquilo que há de ser doce é necessariamente de tal e tal tipo” (1010b 25-26).

Isto quer dizer: um item qualquer  $x$  pode receber a denominação de “doce” e assim ser sujeito na sentença verdadeira “ $x$  é doce”, se e somente se apresentar as propriedades especificadas na rubrica “de tal e tal tipo”. Estas propriedades, no entanto, são justamente aquelas que delimitam o sentido conotativo do termo “doce”.

Esta regra geral da atribuição denominativa, que parece ser justamente uma regra para o funcionamento da predicação em geral, pode ser melhor articulada mediante o seguinte silogismo: (i) “doce é (precisamente) de tal e tal tipo”; assim sendo, necessariamente, se (ii) “ $x$  é doce”, (iii) “ $x$  é de tal e tal tipo”<sup>28</sup>. Mas, ora, é patente a semelhança entre este silogismo e aquele mediante o qual, em 1006a 32-34, Aristóteles elucidara o estatuto da operação significar *algo uno*. Não obstante, há um diferença sutil e crucial entre ambos. Traduzidos para o português ou mesmo para uma linguagem formalizada, eles parecem ser idênticos. Não obstante, aos olhos de Aristóteles, enquanto que é perfeitamente válido um silogismo como o exemplificado em 1006b 32-34 – (i) “homem é animal bípede”; (ii) “Sócrates é homem”; (iii) “Sócrates é animal bípede” –, é inteiramente falacioso um

---

<sup>27</sup> É uma outra questão, que não será discutida nesta tese, saber até que ponto o sentido conotativo de um termo seria absolutamente fixo, assim como saber até que ponto poderíamos encontrar definitivamente a essência capaz de fixar de uma vez por todas o sentido do termo. Bolton [1976], p. 543, mostrou com muita plausibilidade que é possível aproximar as teses semânticas de Aristóteles da teoria dos “designadores rígidos” de Kripke [1980] e da teoria dos “indexicals” de Putnam [1973]. Brunschwig [1996], p. 213-5, no entanto, recusa essa aproximação. Para uma apreciação detalhada, que considera ponderadamente as semelhanças e diferenças entre Aristóteles e Kripke, ver Witt [1989b], p. 180-97.

<sup>28</sup> O escopo do operador modal “necessariamente” é o condicional em seu todo, e não a apódose ou o conseqüente do condicional. A formalização correta, portanto, seria “ $\Box (F(x) \supset G(x))$ ”, e não “ $F(x) \supset \Box G(x)$ ”, onde  $F$  equivale ao predicado “doce” e  $G$  equivale ao predicado “ser de tal e tal tipo”. Ver Kirwan [1993], p. 112. Este ponto envolve o cerne do essencialismo de Aristóteles, bem como o estatuto ontológico dos tipos naturais por ele reconhecidos. Quanto a este ponto, discordamos de Van Fraassen [1980], p. 31, que atribui a Aristóteles comprometimento com a segunda regra acima formalizada. Para posições semelhantes à nossa, ver Kung [1977], p. 374, e S. Marc Cohen [1978], p. 404-5. Bolton [1976], p. 540-3, por sua vez, caracteriza o essencialismo de Aristóteles de uma maneira compatível com a teoria dos designadores rígidos de Kripke [1980].

silogismo do seguinte tipo: (i\*) “branco é uma cor de tal e tal qualidade”; (ii\*) “Sócrates é branco”; (iii\*) “Sócrates é uma cor de tal e tal qualidade”.

A tarefa de Aristóteles, ao propor as referidas distinções semânticas, consiste em provar que este segundo silogismo é inválido. O problema é delicado porque, tomadas em si mesmas, nenhuma de suas premissas se apresenta como falsa. No entanto, Aristóteles observa que a falácia consiste justamente em não respeitar as propriedades lógico-semânticas da premissa (ii\*).

A operação de significar *algo uno*, como vimos, se delimita justamente pela transitividade dos predicados; e isto nada mais quer dizer senão que, na segunda premissa, o predicado que funciona como termo médio pode ser substituído pelo predicado que lhe foi atribuído na primeira premissa, e que define o que ele é essencialmente (ou ao menos apresenta algum elemento contido em sua definição). Na premissa (ii\*), porém, a regra da transitividade não pode ser aplicada: pois o predicado “branco” é de uma categoria tal que não admite ser substituído pela sua definição – quando é atribuído a um sujeito qualquer, “branco” apenas indica que este sujeito *possui* as propriedades requisitadas para ser denominado pelo nome “branco”, mas não indica que este mesmo sujeito *é* exatamente aquilo que se encontra especificado por tais propriedades (cf. 1007a 31-33).

A partir destas considerações, podemos voltar à distinção entre significar *algo uno* e significar *de algo uno*. Esta última operação, pois, tal como a primeira, também pertence propriamente a predicados, isto é, termos atribuídos a outros em uma sentença predicativa, e não a termos isoladamente considerados. Não obstante, em contraste com a primeira, ela se apresenta justamente como a operação comum a todo e qualquer predicado enquanto predicado: trata-se da atribuição denominativa pela qual o predicado, qualquer que ele seja, indica que o sujeito a que é atribuído possui justamente as propriedades que são especificadas no sentido conotativo do termo predicado. Estas propriedades, no entanto, podem ser de dois tipos, mas a operação de significar *de algo uno* se configura num registro anterior em que suas diferenças recíprocas podem ser ignoradas. Tais propriedades podem ser ou propriedades *essenciais*, que pertencem à natureza interna do sujeito e devem ser mencionadas em seu enunciado definitório, ou propriedades *concomitantes*, que são ou inteiramente contingentes e extrínsecas em relação à natureza do sujeito, ou, mesmo que acompanhem sempre e necessariamente o sujeito, se apresentam como um adendo heterogêneo, que não contribui constitutivamente para a natureza do mesmo. Mas para a operação de significar *de algo uno*, não



importa ainda a diferença entre estes dois tipos de propriedades. Ambas elas, tomadas em si mesmas, podem ser respectivamente definidas, e as propriedades que se especificam em suas definições funcionam como regras para a atribuição denominativa do nome que as designam. Se este nome é atribuído verdadeiramente a um sujeito qualquer, isto quer dizer que tal sujeito exhibe as propriedades requisitadas. No entanto, não faz ainda nenhuma diferença o estatuto destas propriedades.

Por outro lado, entretanto, para a operação de significar *algo uno*, é justamente o estatuto de tais propriedades que se mostra relevante. Vimos que tal operação se delimita mediante a regra da transitividade dos predicados. Mas, ora, esta regra diz exatamente que, quando é atribuído a um sujeito qualquer, um termo “*F*” pode ser legitimamente substituído pela sua definição (ou por um predicado que esteja contido em sua definição), a qual assim se aplicará verdadeiramente também ao sujeito a que foi inicialmente atribuído. Mas, ora, isto quer dizer exatamente que admitem a transitividade dos predicados e assim significam *algo uno* apenas os termos que designam propriedades que constituem a natureza do sujeito – ou seja, propriedades essenciais.

Assim, por intermédio das duas operações lógico-semânticas mencionadas, podemos distinguir duas categorias de predicados. A operação de significar *de algo uno* é justamente a função comum a qualquer predicado enquanto predicado, e por meio dela não é possível estabelecer nenhuma diferença relevante. No entanto, a operação de significar *algo uno* fornece o critério suplementar de que necessitamos. Pois alguns predicados são capazes de, ao significarem *de algo uno*, significar também *algo uno*, ao passo que outros predicados, porém, não são capazes de fazê-lo. Não seria mal ilustrar tal diferença por meio do seguinte quadro:

	<i>significar de algo uno</i>	<i>significar algo uno</i>
<i>predicados da categoria A</i>	+	+
<i>predicados da categoria B</i>	+	-

Podemos agora voltar aos textos que já havíamos contemplado preliminarmente, e verificar como se confirmam nossas primeiras expectativas. Assim, ao apresentar a teoria semântica que lhe permitiria refutar os adversários do PNC, Aristóteles diz o seguinte:

“uma vez que o ‘homem’ significa não apenas *de algo uno* mas também *algo uno* (pois não

julgamos que o *significar algo uno* seja isto – *significar de algo uno* –, visto que, se assim fosse, significariam algo uno tanto o culto como o branco e o homem, de modo que todos os itens seriam um único, pois todos seriam *sinônimos*)” (1006b 14-18).

Conforme havíamos observado em nossa primeira consideração deste texto, Aristóteles pressupõe que *significar de algo uno* seja uma tarefa comum, executada por qualquer predicado enquanto predicado, seja “homem”, “branco” ou “culto” e observa que *significar algo uno*, pelo contrário, consiste em uma operação própria apenas a certos tipos de predicado, justamente aqueles por meio dos quais se configura uma predicação *sinônima*, isto é, na qual o nome do predicado, ao ser compartilhado pelo sujeito, admite ser substituído por sua respectiva definição (ou por algum item contido em sua definição) e assim satisfaz a regra da transitividade. *Significar de algo uno*, por sua vez, consiste apenas na operação atributiva por meio da qual se indica que sujeito e predicado compartilham de uma mesma designação, sem levar em consideração o modo pelo qual se dá esse compartilhamento, que pode ser uma relação de *sinonimia* ou de *homonímia*. Em vista disso, não surpreende a ponderação de Aristóteles em favor da irredutibilidade entre as duas operações lógico-semânticas: se nos recusássemos a admitir a especificidade do *significar algo uno*, não haveria como estabelecer regras para diferenciar os diversos tipos de predicado e, por conseguinte, nem sequer haveria propriedades lógico-semânticas pelas quais poderíamos assinalar a um termo qualquer sua função de sujeito de preferência à sua função de predicado, ou vice-versa. Toda sentença seria reversível, de modo que qualquer predicação funcionaria como mediação para se atribuir a um sujeito quaisquer predicados que fossem. O resultado disto seria absurdo: todas as coisas seriam uma só, e uma só seria todas elas.

Não obstante, porém, a classificação oferecida no quadro acima incide exclusivamente sobre predicados e, por isso mesmo, embora seja suficiente para estabelecer a diferença entre propriedades essenciais e propriedades heterogêneas, ainda não é capaz por si só de fornecer critérios para a distinção semântica e ontológica entre a categoria da *ousia* e as categorias dos concomitantes. Tome-se como exemplo a sentença “o branco é uma cor de tal e tal tipo”, na qual se define a quiddidade do branco. Ora, o predicado “uma cor de tal e tal tipo” certamente admite a regra da transitividade dos predicados e deve ser classificado sob a categoria *A* do quadro acima, pois justamente aponta uma

propriedade essencial ao item *branco* tomado em si mesmo. Não obstante, a expressão “uma cor de tal e tal tipo” seguramente não designa uma *ousia* – antes, pelo contrário, designa um item que pertence a uma das categorias de concomitantes. Assim, para poder apreender a distinção entre a *ousia* e os concomitantes, precisamos de critérios ulteriores. É o que Aristóteles fornece, numa etapa posterior da argumentação de Gamma-4, na qual se elucida de maneira completa a teoria da predicação de Aristóteles. Antes, porém, de examinar detalhadamente esta argumentação e recolher de modo sistemático os seus resultados, devemos procurar entender por que ela emerge – por que ela se faz necessária aos olhos de Aristóteles.

A alternativa que Aristóteles rejeita em 1006b 15-18, e que ele parece atribuir aos adversários do PNC, consiste em uma ausência de distinção entre as operações de significar *algo uno* e *de algo uno*. Mas não é claro, à primeira vista, por que a partir desta indistinção emergiria a situação absurda em que todas as coisas seriam uma só. Seguramente Aristóteles pensa em situações em que fosse possível atribuir a um dado sujeito quaisquer predicados que fossem, e atribuir um certo predicado a quaisquer sujeitos que fossem. Mais do que isso, ele parece se reportar a situações em que qualquer predicação admitiria a regra da transitividade e, além do mais, fosse indiferentemente reversível, tal como no exemplo que segue: “Sócrates é branco”, e “o asno é branco”; mas ora, visto que “o branco é o asno”, “Sócrates é o asno”. Ou então: “Platão é homem”, e “Sócrates é homem”; mas ora, visto que “o homem é Sócrates”, se “Platão é homem”, então “Platão é Sócrates”.

É justamente uma tal situação que se representa mediante o lema “todas as coisas seriam uma só”. Mas por que tal situação emerge? Talvez seja lícito e até mesmo correto entender que Aristóteles reputa tal situação como decorrência da negação do PNC e do princípio do terceiro excluído. Mas este entendimento é insuficiente. Aristóteles não se limita a acusar tal situação como decorrência absurda da negação do PNC, contra adversários que não admitem o PNC. Antes, Aristóteles pretende mostrar que tal situação, bem como a negação do PNC, decorre de algumas pressuposições semânticas, que se revelariam assim internamente inconsistentes. Trata-se de descobrir, portanto, quais são exatamente essas pressuposições.

Aparentemente, a indistinção entre significar *algo uno* e significar *de algo uno* seria insuficiente para gerar estes resultados absurdos. Pois esta última operação consiste apenas na função predicativa considerada de maneira geral, ao passo que aquela primeira consiste na função predicativa

caracterizada suplementarmente pela transitividade dos predicados. Se ambas fossem consideradas como indistintas, resultaria apenas que toda e qualquer predicação, indiferentemente, admitiria a transitividade, mas não resultaria a situação acima descrita, que parece exigir, como condição suplementar, a reversibilidade da proposição, ou seja, parece exigir que se tome o “é” apenas e exclusivamente como asserção de identidade.

Mas ora, podemos entender que a reversibilidade da proposição se configura quando sujeito e predicado apresentam exatamente as mesmas propriedades lógicas e semânticas. Nem o sujeito nem o predicado seriam demarcados por alguma característica peculiar, que lhes assegurasse exclusivamente uma função, de preferência à outra. Numa tal situação, a posição respectiva dos termos numa sentença seria puramente arbitrária, e dependeria apenas do capricho subjetivo de quem articula a sentença. “Sócrates é branco” e “branco é Sócrates” seriam igualmente verdadeiras.

Mas, ora, o que ocorre quando se assume que não há nenhuma operação peculiar pela qual predicados significassem *algo uno*, e que esta presumida operação lógico-semântica pode ser reduzida à operação de significar *de algo uno*?

Como vimos, significar *de algo uno* consiste na operação geral da predicação, sem considerar nenhuma diferença ulterior com respeito às eventuais propriedades lógico-semânticas do predicado. Significar *de algo uno* consiste em atribuir a um item qualquer (“ἔνός”) uma denominação que se lhe reputa, devido ao fato de que tal item apresenta as propriedades que se requisitam como critério suficiente para tal atribuição. Se Sócrates apresenta a propriedade de ser assim e assim, então ele pode receber a denominação de “branco”. É como se na sentença predicativa o predicado apresentasse um outro nome para o item designado pelo sujeito, um outro nome pelo qual seria igualmente possível denominá-lo<sup>29</sup>.

Assim, na sentença predicativa, o predicado pretende atribuir ao sujeito uma nova denominação que lhe seria pertinente. O sujeito, no entanto, já se encontra designado sob algum nome. Mas qual seria o estatuto semântico do sujeito, na predicação assim entendida? O sujeito desempenharia uma função exatamente similar à do predicado, apresentando-se como denominação pertinente a um objeto que porventura possuísse as propriedades requisitadas para tal denominação? Seria uma sentença tal

---

<sup>29</sup> Excelentes interpretações neste sentido encontram-se em Hamlyn [1961], p. 110-1, 125; Celluprica [1987], p. 178-9, 186; e Duerlinger [1970], p. 190-1.

como “Sócrates é branco” analisável em “Há um  $x$  tal que  $x$  é Sócrates e é branco”?

É isto que Aristóteles parece atribuir a certos adversários do PNC. Em uma sentença qualquer, sujeito e predicado seriam suscetíveis a uma mesma análise semântica e, mais do que isso, qualquer termo seria rigorosamente suscetível a exatamente esta mesma análise. Para retornar o exemplo acima: não haveria nenhuma diferença na maneira pela qual o termo “Sócrates” se relaciona ao item  $x$ , e a maneira pela qual o termo “branco” se relaciona ao item  $x$ . Ambos os termos apenas designariam o mesmo objeto, que apresentaria indiferentemente as propriedades requisitadas por cada denominação – e tais propriedades não manifestariam nenhuma diferença relevante quanto a seus respectivos estatutos lógico-ontológicos. A sentença predicativa, neste sentido, seria entendida como uma dupla denominação do mesmo objeto, mas uma dupla denominação em que ambos os nomes designariam o objeto exatamente da mesma maneira, segundo exatamente as mesmas propriedades lógico-semânticas. Mas, ora, assim sendo, ambos os nomes poderiam ser usados intercambiavelmente como nomes alternativos do mesmo objeto: sujeito e predicado seriam intersubstituíveis, de modo que a sentença seria plenamente reversível e se configuraria como uma asserção de identidade.

No fundo, é a mesma tese adversária que Aristóteles descreve quando afirma que “ser-lhes-ia necessário afirmar que tudo sucede segundo concomitância” (1007a 21-22). O fato lógico (e ontológico) que Aristóteles denomina *suceder segundo concomitância* (“συμβεβηκέναι”) se caracteriza por duas condições: por um lado, dizemos que  $y$  sucede segundo concomitância a  $x$  quando  $y$  sucede a  $x$  não como parte daquilo que caracteriza intrinsecamente a natureza de  $x$ , mas, por outro lado, dizer que  $y$  ocorre segundo concomitância a algo também implica que  $y$  sempre e necessariamente se apresenta junto com outro item, que lhe é heterogêneo e que lhe serve de pressuposto extrínseco<sup>30</sup>.

Ora, tomemos a sentença “Sócrates é branco” segundo a análise que Aristóteles imputaria a tais adversários. Tal sentença consiste numa dupla denominação do mesmo objeto, em que ambos os nomes o designam segundo uma mesma maneira e de acordo com as mesmas propriedades semânticas, e que poderia ser reescrita como “há um  $x$  tal que  $x$  é Sócrates e é branco”. Numa análise preliminar da sentença inicial, poderíamos dizer que o predicado “branco” sucede concomitantemente

---

<sup>30</sup> Para uma caracterização mais completa da noção de “concomitante”, ver p. 187-8 no capítulo 4. Para a justificativa em favor desta tradução do termo “*symbebekos*”, ver nota 17 do capítulo 4.

a Sócrates porque, de um lado, lhe ocorre como adendo extrínseco que não faz parte de sua essência e, de outro, depende de Sócrates (ou melhor: de algum tipo de item do qual Sócrates é um exemplo particular) como pressuposto sem o qual não poderia se apresentar separadamente. Até aqui, Aristóteles concordaria. No entanto, analisada segundo o modelo acima, a sentença inicial passaria a ser entendida como uma dupla denominação em que não só o predicado “branco”, como também o sujeito “Sócrates”, sucederia como adendo extrínseco a algum item  $x$ , que lhe serviria de pressuposto heterogêneo.

Daqui, se seguiriam duas conseqüências básicas. Em primeiro lugar, qualquer sujeito de qualquer sentença poderia ser assumido como predicado de algum sujeito anterior: pois em “Sócrates é branco”, o sujeito “Sócrates” afigurar-se-ia como denominação de algum item anterior  $x$ , e a variável  $x$  poderia ser substituída por qualquer outro termo que, por sua vez, admitiria a mesma análise, e assim indefinidamente. Em segundo lugar, qualquer predicado de qualquer sentença poderia ser assumido como sujeito para predicação ulterior, pois uma sentença como “o branco é culto” comportaria a mesma análise que a sentença “Sócrates é branco”: ambos os termos designariam indiferentemente um mesmo objeto, segundo o mesmo modo de designação.

Assim, seria possível construir séries de predicação linearmente infinitas, tanto em direção ascendente como em direção descendente: haveria algum outro sujeito  $A$  ao qual “Sócrates” seria atribuído, e outro sujeito  $B$  ao qual  $A$  seria atribuído, e semelhantemente o predicado “branco” seria sujeito para um predicado ulterior, “culto”, que por sua vez poderia ser sujeito para um outro predicado ulterior, “corajoso” (por exemplo), e assim indefinidamente. A possibilidade de se construir tais séries lineares, assim, depende das mesmas pressuposições que permitiam a indiferente reversibilidade de qualquer sentença: todo e qualquer termo funciona indiferentemente como designador de algum item, e não há nenhuma diferenciação nas propriedades semânticas pelas quais se poderia demarcar diferentes maneiras de designação e as respectivas categorias de termos que lhes correspondessem. É por isso que Aristóteles parece tratar indiferentemente duas posições adversárias diametralmente opostas: aquela que, assumindo a premissa de que o “ser” funcionaria exclusivamente como asserção de identidade, identificaria todas as coisas a uma só e assim chegaria a um monismo parmenídico e, por outro lado, aquela que assumindo que o “ser” designaria sempre e exclusivamente uma relação de concomitância, tornaria impossível a identificação de algo por meio de propriedades

essenciais e assim chegaria a um fluxo heraclítico. Ambas essas posições se deprenderiam da recusa em admitir as distinções entre dois tipos de *propriedades* e entre as duas operações lógico-semânticas que lhes são correlatas<sup>31</sup>.

É diante deste quadro que Aristóteles se esforça por diferenciar as operações lógico-semânticas que anteriormente examinamos. Aristóteles poderia até mesmo admitir a análise da sentença “um homem é branco” em termos de “há um x tal que x é homem e é branco”, sobretudo em contextos epistemológicos. Mas ele jamais admitiria que as propriedades lógico-semânticas de “homem” e de “branco” seriam respectivamente as mesmas. Ambos estes termos significam *de algo uno*, mas apenas o primeiro deles significa também *algo uno*, ou seja, admite a regra da transitividade dos predicados e assim apresenta uma propriedade que, longe de sobrevir como adendo heterogêneo ao sujeito a que se atribui, se configura como parte constitutiva da natureza do mesmo.

No entanto, já vimos que a distinção desta duas operações, por se efetuar tão apenas mediante a regra da transitividade, contempla apenas predicados e é ainda insuficiente para captar uma diferença ainda mais relevante na qual Aristóteles está interessado. Esta diferença aparecerá na terceira etapa do argumento aristotélico em favor do PNC, em que ele justamente procura reduzir ao absurdo a tese de que “tudo seria afirmado segundo concomitância”. O argumento decisivo encontra-se no seguinte trecho:

“Mas se tudo fosse afirmado segundo concomitância, nada seria primeiramente o *de que*, visto que o concomitante sempre significa a denominação de algum subjacente” (1007a 33- b 1)<sup>32</sup>.

A pretensão de que “tudo seja afirmado segundo concomitância” é reduzida ao absurdo por mostrar-se internamente inconsistente – “nada seria primeiramente o de que”, que equivale, como poderemos mostrar, ao “todas as coisas seriam uma só” –, mas mediante uma premissa fundamental:

---

<sup>31</sup> Mais adiante no livro IV, Aristóteles parece associar a primeira posição à tese de que “Todas as sentenças são verdadeiras” e a segunda posição, por sua vez, à tese de que “Todas as sentenças são falsas” (1012a 29-33).

<sup>32</sup> Lemos, com os editores modernos “καθ’ οὐ” no lugar do “καθόλου”, seguindo uma sugestão já presente em Alexandre (660b). Para salvar a leitura dos códices, Alexandre (660a) interpreta o “καθόλου” como o *gênero* (categoria) da *ousia*, por oposição aos demais gêneros. Poderíamos talvez tentar salvar o texto dos códices tomando o “καθόλου” no sentido preciso delimitado em *A. Po.* I 4, 73b 26 ss.: atributo comensurado, que se segue necessariamente do sujeito a que é atribuído.

“o concomitante sempre significa a denominação de algum subjacente”<sup>33</sup>.

Logo na seqüência, Aristóteles se empenha justamente em reduzir ao absurdo a pretensão adversária:

“Seria necessário então proceder ao infinito. Mas isto é impossível. Pois [sc. numa proposição] não se conectam<sup>34</sup> mais do que dois itens: pois o concomitante não é concomitante de concomitante, a não ser porque ambos sucedem concomitantemente a um mesmo item – digo, por exemplo: o branco é culto e o culto é branco porque ambos sucedem concomitantemente ao homem. No entanto, Sócrates é culto não desta maneira, isto é, porque ambos sucedessem concomitantemente a algum outro item distinto” (1007b 1-6).

O argumento de Aristóteles é claro: o concomitante sempre indica a denominação *de algum subjacente*, e o exato sentido desta premissa deve ser contemplado em suas duas faces: de um lado, é impossível que um concomitante seja atribuído a outro concomitante, porque uma tal atribuição, ainda que seja eficaz e válida na linguagem ordinária, deve ser analisada, em sua devida forma lógica, em *duas* atribuições: “o branco é culto”, por exemplo, equivale a “alguém que é branco é culto”; de outro lado, é impossível que o subjacente a que se atribui o concomitante seja ele próprio atribuído como denominação de um subjacente anterior, como se “Sócrates é culto” devesse ser reduzida a “algo é Sócrates e é culto”. Não se trata de negar a possibilidade de que, na linguagem ordinária, “Sócrates” possa ocupar a posição gramatical de predicado em uma sentença cujo sujeito seja uma descrição que lhe seja coextensiva, como, por exemplo, “o marido de Xantipa que tomou cicuta em 399 a. C. é Sócrates”. Não é esse o ponto. Tampouco se trata de saber se, em contextos estritamente epistemológicos, uma sentença como “o marido de Xantipa é Sócrates” (ou “aquele narigudo é Sócrates”) seria válida – como elucidação que poderia ser prestada, por exemplo, a alguém que estivesse se familiarizando com o marido de Xantipa mas ainda lhe ignorasse o nome. A questão em

---

<sup>33</sup> “Denominação”, ou “designação”, é a maneira mais conveniente de compreender “κατηγορία” nesta passagem, cf. *Fis.* II 1, 192b 17, e *Met.* VII 1, 1028 a 28. A tradução de “κατηγορία” por “predicado” não seria capaz de apreciar com toda precisão o argumento de Aristóteles. Por outro lado, a utilização da conjunção “ei” na introdução desta premissa nada indica a respeito de um presumido estatuto ainda hipotético da mesma. A conjunção “ei” também pode exprimir nexos causais, temporais, e ser traduzida por “visto que”, etc., e não há nenhuma dúvida de que Aristóteles conta com essa premissa como princípio fundamental da sua refutação.

<sup>34</sup> Traduzimos “συνπλέκεται” por “conectar-se [em uma proposição]”, porque o termo abstrato que se forma a partir do verbo – isto é, “συνπλοκή” – é usualmente utilizado para designar a ligação entre sujeito e predicado e poderia ser traduzida por “proposição” ou “sentença predicativa”.



pauta é outra: trata-se de negar que Sócrates possa ser atribuído a algum subjacente anterior como se fosse uma mera propriedade extrínseca que sobreviesse a esse subjacente como um adendo heterogêneo. Aristóteles assevera que um termo como “Sócrates” não admite uma tal análise semântica; esta última é não só desnecessária como inteiramente inadmissível, pois, caso fosse efetuada, destruiria os pressupostos segundo os quais nossa linguagem funciona de maneira eficaz e consistente.

Nisto, pois, consistiria a diferença fundamental entre os concomitantes e o subjacente: aqueles primeiros sempre devem ser atribuídos a algum subjacente, sem o qual não teriam como se apresentar no mundo; mas o subjacente, por sua vez, parece se apresentar “por si mesmo” como algo “independente e separado”, que não precisa ser atribuído a algum pressuposto anterior, sem o qual não poderia ser. Antes de buscar compreender detalhadamente em que consiste tal diferença, notemos que a argumentação de 1007b 1-17 a assume como premissa decisiva para refutar a pretensão adversária. A partir de tal premissa, prova-se a impossibilidade de séries de predicação infinitas na direção descendente: pois há subjacentes últimos, que não mais podem ser atribuídos como propriedades a subjacentes que lhes fossem anteriores. Mas com a mesma premissa, prova-se também a impossibilidade de tais séries na direção ascendente: pois numa sentença como “o branco é culto”, nenhum dos termos se apresenta como autêntico subjacente do outro, pois ambos são atributos de um subjacente comum. Como diz Aristóteles:

“E nem sequer ao branco algum outro item sucederia concomitantemente, por exemplo, o culto: pois este sucede àquele não mais do que aquele sucede a este” (1007a 11-13).

Mas quais são estes subjacentes últimos? É comum supor que Aristóteles atribua este papel de subjacentes últimos às “substâncias primeiras” das *Categorias*: os indivíduos concretos, apreensíveis pelos sentidos, seriam os subjacentes primitivos, não apenas no sentido lógico como também no sentido físico<sup>35</sup>. Mas aqui é oportuno indagar se, de fato, para cumprir a função argumentativa que Aristóteles aqui lhe imputa, o subjacente primeiro deve ser estritamente, ou preferencialmente, o indivíduo. Para fazer valer o seu argumento contra os pressupostos semânticos de certos adversários do PNC, Aristóteles precisa fundamentalmente da distinção entre a categoria da *ousia* e as categorias

---

<sup>35</sup> Ver *Cat.* 2a 34-5, 2b 3-6. Ver Lewis [1991], p.10-12, 64, 72-3, 267; Loux [1991], p.16; Irwin [1988], p. 80-82. Furth [1988], p. 38, no entanto, nota que até mesmo nas *Categorias* os indivíduos dependeriam de seus “tipos”.

dos concomitantes. É possível que, neste contexto argumentativo, seja-lhe indiferente assumir a *ousia* como universal ou como particular. É possível que, ao caracterizar este subjacente primeiro como algo “por si mesmo” e “separado”, como algo que não mais pode indicar a denominação “de um subjacente”, Aristóteles tenha em vista, antes de tudo, uma diferença mais relevante do que a diferença entre substâncias individuais e os seus predicados essenciais universais.

A resolução deste ponto deve recorrer ao texto dos *Segundos Analíticos*, novamente. Após a passagem que já contemplamos, à qual recorreremos para compreender a caracterização do significar *algo uno* por meio da transitividade dos predicados (83a 24-30), lemos o seguinte:

“E é preciso que todo item que não significa essência seja predicado de algum subjacente, e que não exista branco algum que seja branco sem ser algum outro item distinto” (83a 30-32).

É claro que, neste contexto, os itens que não significam essência são os concomitantes (cf. 83a 25-28). Aristóteles parece assim caracterizá-los por meio de duas condições: (i) eles devem ser predicados de um subjacente<sup>36</sup> e (ii) não podem existir ou se apresentar no mundo a não ser sendo suplementarmente um outro item distinto, na verdade, como veremos, sendo concomitantemente um subjacente que lhes é heterogêneo. Aristóteles entende estas duas condições como maneiras complementares (ou mesmo relativamente equivalentes) de descrever a mesma característica básica dos itens concomitantes. Para melhor compreendê-las, atentemos ao argumento que Aristóteles desenha em *Segundos Analíticos* I 22.

O objetivo de Aristóteles, neste texto, consiste em refutar certa pretensão adversária, de que haveria séries de predicação linearmente infinitas, que tornariam logicamente impossível qualquer demonstração rigorosa, a partir de princípios primeiros. Em função desse horizonte, Aristóteles busca discernir a exata forma lógica das proposições; o seu objetivo, assim, consiste em fornecer um critério pelo qual possamos julgar as sentenças segundo a sua forma lógica, e assim classificá-las como (i) predicações simplesmente sem mais, ou (ii) como sentenças que apenas segundo concomitância merecem ser designadas de “predicações”<sup>37</sup>. É preciso estar atento a este último ponto. No pronunciamento com o qual Aristóteles encerra esta etapa do argumento – “Mas se é preciso

---

<sup>36</sup> Note-se a anomalia com as *Categorias*.

<sup>37</sup> Ver neste sentido Hamlyn [1961], p. 119-121.

estabelecer regras, seja o afirmar assim desta maneira ‘predicar’, ao passo que o afirmar daquela maneira seja ou de modo algum ‘predicar’, ou então ‘predicar’ não simplesmente sem mais, mas antes apenas segundo concomitância ‘predicar’” (83a 14-17) – , Aristóteles utiliza a expressão “segundo concomitância” como cláusula que modifica a propriedade de segunda ordem pela qual classificamos uma sentença como autêntica predicação (ou proposição), capaz de ser avaliada como verdadeira ou falsa. Tal expressão não mais incide sobre o sujeito de sentenças primitivas como “Sócrates é culto” e, assim, não mais considera a relação entre o sujeito e o predicado nesta sentença simples. Pelo contrário, ela agora se circunscreve ao domínio de sentenças de segunda ordem, como “‘Sócrates é culto’ é uma predicação” ou “‘culto é branco’ é uma predicação” e indica que determinadas sentenças, como “culto é branco”, podem contar como *proposições* apenas sob severas restrições, desde que lhes sucedam poderem ser analisadas em autênticas proposições primitivas<sup>38</sup>.

Aristóteles assume três modelos de sentença, conforme os respectivos exemplos: ( $\alpha$ ) “o branco é lenho”; ( $\beta$ ) “o lenho é branco” e ( $\gamma$ ) “o culto é branco”. Primeiramente, ele assinala a diferença entre os dois primeiros:

“É possível dizer com verdade que ‘*o branco caminha*’ e que ‘*aquele grande é lenho*’, bem como que ‘*o lenho é grande*’ e que ‘*o homem caminha*’. Mas certamente afirmar deste modo é diverso de afirmar daquele modo. Pois, por um lado, quando afirmo que ‘*o branco é lenho*’, afirmo que aquilo a que sucede concomitantemente ser branco é lenho, mas não afirmo como se o branco fosse o subjacente do lenho; pois não é sendo branco, nem sendo aquilo que algum branco precisamente é, que veio a ser lenho, de modo que não é branco a não ser segundo concomitância” (83a 1-9).

Aristóteles afirma que a sentença “o branco é lenho” deve ser reduzida, em sua correta forma lógica, à sentença “aquilo que é concomitantemente branco é lenho”. Ou seja: “existe um  $x$ , tal que  $x$  é branco e é lenho”. Pois, na sentença original, o branco “não é o subjacente”, precisamente porque aquilo que é lenho, enquanto é lenho, não precisa ser branco para ser lenho: a conjunção entre ser branco e ser lenho é meramente concomitante, e ser branco de modo algum se apresenta como *condição necessária* para algo ser lenho.

Esta redução, no entanto, ainda não é suficiente para captar o argumento em que Aristóteles está

---

<sup>38</sup> Veremos isto com detalhe na seqüência (p. 96-104).

preponderantemente interessado<sup>39</sup>: pois ela poderia sugerir que “branco” e “lenho”, como predicados de  $x$ , estariam situados indiferentemente num mesmo nível e seriam dotados das mesmas propriedades lógicas. Mas é isso que Aristóteles não admite. Tal sentença, seja em sua formulação original, seja em sua formulação desenvolvida, possui relevância sobretudo em contextos heurísticos nos quais compete identificar indivíduos através das designações específicas que lhes pertencem. Assim, no momento em que identificamos um objeto branco, antes percebido confusamente, afirmamos que “este branco é um lenho” – ou seja, “este item, que é branco, é um lenho”. Mas o que Aristóteles quer ressaltar consiste justamente na diferença de estatuto lógico entre os predicados “branco” e “lenho”: o “branco” não é condição necessária nem condição suficiente para identificar um item de maneira a torná-lo apto a receber predicacões ulteriores, pois o item  $x$ , para vir a ser lenho, não precisa ser branco – “não é *sendo branco* que veio a ser lenho”. De outro lado, o termo “lenho”, por sua vez, teria justamente a capacidade de identificar o item  $x$  de maneira a torná-lo apto a receber predicacões ulteriores.

Este ponto é de suma importância: Aristóteles está interessado primordialmente nesta distinção entre as respectivas propriedades lógico-semânticas de “branco” e “lenho” – e não, por exemplo, em alguma distinção entre funções e objetos, no sentido fregeano. O “lenho” também consiste fundamentalmente num predicado universal, com lacuna a ser preenchida por itens individuais, e por isso comporta uma *referência* ao mundo apenas na medida em que se atribui a itens individuais assumidos como subjacentes. O “branco” é igualmente um predicado que comporta uma referência ao mundo apenas na medida em que se atribui a indivíduos subjacentes. Não obstante, há duas diferenças relevantes entre ambos.

Em primeiro lugar, para que o predicado “lenho” possa ser verdadeiramente atribuído a algum item  $x$  no mundo, basta que  $x$  apresente unicamente a propriedade de ser lenho. No entanto, é impossível que o predicado “branco” seja atribuído a algum item  $x$  que apresente unicamente a propriedade de *ser branco* – pois é preciso que  $x$ , além da propriedade de *ser branco*, apresente alguma outra propriedade, heterogeneamente distinta em relação ao *ser branco*. Eis assim a segunda diferença: o predicado “lenho” é tal que identifica o item  $x$  de maneira suficiente para que possam ser verificadas como verdadeiras ou falsas as atribuições de predicados ulteriores, ao passo que o predicado

---

<sup>39</sup> E por isso convém sublinhar que a semelhança com a análise russelliana das descrições definidas (ver nota 41, adiante) é propícia, porém ainda insuficiente para apreender o argumento de Aristóteles.

“branco”, por sua vez, é incapaz de identificar o item  $x$  de maneira suficiente para que outras atribuições ulteriores possam ser verificadas como verdadeiras ou falsas.

É por isso que Aristóteles afirma que o branco é (= apresenta-se no mundo) *sendo algo distinto*: para que um item  $x$  seja branco, de tal modo que o “branco” tenha uma referência a algo no mundo, não lhe basta possuir a propriedade de *ser branco*, pois lhe é necessário possuir também alguma outra propriedade, heterogênea em relação ao *ser branco*, que o identifique como um subjacente apto a receber o predicado “branco” e outros mais. É por isso igualmente que Aristóteles afirma que o “branco” precisa ser atribuído a um subjacente. Ele não quer dizer simplesmente que o “branco” precisa ser atribuído a algum item individual, tal como o predicado “lenho” precisa ser atribuído a algum item individual para completar sua referência. Aristóteles quer dizer que o “branco” precisa ser atribuído a algum subjacente que lhe seja heterogêneo, isto é, um subjacente que já esteja previamente identificado por características próprias que não envolvem a propriedade de *ser branco*.

Estas distinções conceituais ficarão ainda mais claras na seqüência do texto dos *Segundos Analíticos*, que então introduz o modelo ( $\beta$ ) em contraste com o modelo ( $\gamma$ ):

“Mas, de outro lado, quando afirmo que ‘o lenho é branco’, não afirmo que é branco algum outro item, e que a este sucede concomitantemente ser lenho – tal como quando afirmo que ‘o culto é branco’ (pois, neste caso, afirmo que o homem, ao qual sucede concomitantemente ser culto, é branco) –, mas antes é o lenho que é o subjacente (que inclusive precisamente veio a ser [branco]), não sendo nenhum outro item distinto a não ser aquilo que precisamente lenho ou algum lenho é” (83a 9-14).

Aristóteles afirma que a sentença “o lenho é branco” não deveria nem poderia ser reduzida à sentença “algo, que é (concomitantemente) lenho, é [também] branco” – esta é a redução que, como veremos, se aplica ao terceiro modelo sentencial –, na medida em que o lenho é o *subjacente*, e ele se apresenta como subjacente *ser precisar ser*, além de lenho (ou aquilo que precisamente o lenho é), nenhum outro item distinto. Ou seja: para exercer a função de subjacente, basta ao lenho ser apenas aquilo que precisamente ele é enquanto lenho, e nada mais, pois não lhe é necessário ser *algum outro item distinto*<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Como dissemos, esta análise permite a Aristóteles discriminar os subjacentes primitivos. Na linguagem ordinária, admite-se “Corisco culto”, por exemplo, como um sujeito gramatical para novas predicções. No entanto, isto não significa

Assim, tal como em 83a 30-32 Aristóteles havia caracterizado os concomitantes como itens (i) que se predicam de um subjacente e (ii) são aquilo que são apenas na medida em que são ao mesmo tempo algum outro item que lhes é heterogeneamente distinto, de modo semelhante, Aristóteles agora caracteriza o subjacente pelas características opostas: (i\*) ele não se predica de um subjacente anterior heterogeneamente distinto – pois a sentença “o lenho é branco” faz pleno sentido por si mesma, e não precisa ser reduzida a “algo, que é concomitantemente lenho, é branco” – e (ii\*) é aquilo que é sem precisar ser, suplementarmente, algum outro item distinto – pois, como vimos, ser branco, por exemplo, não é pressuposto necessário para ser lenho. E conforme nossas expectativas, ambas as respectivas características, tanto (i) e (ii) como (i\*) e (ii\*), apresentam-se como maneiras equivalentes de estabelecer a mesma condição. Por um lado, (i) e (ii) parecem afirmar que o item concomitante é tal que não pode se apresentar no mundo separadamente em si mesmo e que, por conseguinte, o termo que o designa é semanticamente incompleto, como se comportasse uma lacuna a ser preenchida; por outro lado, (i\*) e (ii\*) parecem afirmar que o subjacente é tal que se apresenta no mundo independentemente de qualquer pressuposto anterior, em si mesmo, e que, por conseguinte, o termo que o designa é semanticamente completo e por si mesmo especifica um objeto (ou classe de objetos) imediatamente dado no mundo.

É preciso ressaltar novamente a diferença na qual Aristóteles está interessado. Ao caracterizar o concomitante como um predicado com lacuna a ser preenchida, corremos o risco de aproximá-lo da noção fregeana de conceito. No entanto, é preciso acrescentar que tal lacuna deve ser preenchida por um subjacente que seja heterogeneamente distinto do predicado, e que já esteja especificado por alguma característica própria, independentemente da característica que lhe é atribuída pelo predicado. É por isso que o “lenho” não se caracteriza como um concomitante. Aristóteles não se interessa em ressaltar que o “lenho” consiste num predicado universal que comporta uma lacuna a ser preenchida por itens individuais. Tampouco lhe interessa ressaltar que “o lenho é branco” seria redutível a “há algum  $x$  tal que  $x$  é lenho e é branco”. Aristóteles admite tal redução, mas a concebe como uma

---

que, do ponto de vista lógico-ontológico, o composto accidental *Corisco culto* seja um novo subjacente: pelo contrário, este composto comporta a sintaxe de uma “descrição definida” (ver nota seguinte), e qualquer predicação que o tome por sujeito deverá ser reduzida, em sua forma lógica autêntica, a duas predicções. Discordamos, portanto, de Lewis [1991], p. 109-110, que admite *Corisco culto* como novo subjacente para o predicado *justo*. Mas ora, tanto em *A. Po.* I 22 (83b 28-31, 84a 26-28), como em *Met.* IV 4 (1007b 1-16), Aristóteles rejeita a construção de séries predicativas ascendentes, nas quais cada composto accidental pudesse ser tomado como um novo sujeito para uma predicação ulterior.

redução diversa daquela a que se submete a frase “o branco é culto” – pois o “branco” não se comporta simplesmente como um predicado universal com lacuna a ser preenchida por itens individuais; pelo contrário, ele se comporta como um predicado que por si só é incapaz de identificar um objeto de maneira a torná-lo apto a receber predicacões ulteriores e que, por isso mesmo, precisa ser atribuído a algum subjacente heterogêneo, já especificado em si mesmo independentemente da propriedade de *ser branco*.

Isto se torna ainda mais claro pela análise do modelo sentencial ( $\gamma$ ): a sentença “o culto é branco” deve ser reduzida à sentença complexa “alguém, que é concomitantemente culto, é também branco”. O “culto”, que exerce a função de sujeito gramatical na sentença original, não se apresenta como autêntico subjacente da sentença, re-articulada segundo a sua adequada forma lógica. E isto certamente ocorre porque o culto (ou, semanticamente, o “culto”), ao invés de satisfazer as condições (i\*) e (ii\*) acima mencionadas, satisfaz antes as condições (i) e (ii)<sup>41</sup>.

Comparando-se então a análise respectiva dos três modelos sentenciais, podemos afirmar, com Aristóteles, que uma sentença como “o lenho é branco” é uma *predicacão simplesmente sem mais*, ao passo que sentenças como “o branco é lenho” ou “o culto é lenho” seriam apenas *segundo concomitância predicacões* (cf. 83a 15-17), na medida em que seriam redutíveis a sentenças que seriam, agora sim, autênticas predicacões, simplesmente sem mais, articuladas em sua correta forma lógica<sup>42</sup>.

Avaliemos agora o exato sentido das condições (i)-(ii) e (i\*)-(ii\*) acima mencionadas, pois disto depende a compreensão do contraste fundamental que estrutura a teoria aristotélica da predicacão. Nas *Categorias*, exatamente em 1b 10-12, quando se apresenta a regra da transitividade dos

---

<sup>41</sup> Williams [1985], p. 71-7, em resposta a White [1971] e outros, propôs este mesmo parâmetro de análise e salientou devidamente a semelhança com a “análise das descrições definidas” de B. Russell (ver Russell [1956], p. 46-48, 251). Ver algo semelhante em S. Marc Cohen [1978], p. 394-5; Matthen [1983], p. 123-6; Kahn [1997/73], p. 36-8; [1997/86], p. 160-2. Para uma interessante alternativa, porém, ver Lewis [1991]: ele moderadamente admite a plausibilidade da proposta de Williams, mas, por meio da sua interpretação da relação de *identidade accidental*, sustenta que “Sócrates” e “o generoso”, por exemplo, nomeariam *coisas* distintas (p. 93, 126, 214-5).

<sup>42</sup> Notemos que, em “‘o culto é branco’ é *segundo concomitância* uma predicacão”, a expressão “segundo concomitância” incide diretamente sobre a semântica da sentença “culto é branco” e assim especifica a correta análise segundo a qual tal sentença poderia apresentar a propriedade (de segunda ordem) de *ser uma predicacão (autêntica)* e assim preencher verdadeiramente a lacuna em “‘\_\_\_’ é uma *predicacão*”. A análise correta, neste caso, é justamente aquela que reduz tal sentença a duas sentenças primitivas – semelhantemente às “análises das descrições definidas” em B. Russell. Ver nota anterior.

predicados, a expressão “ser afirmado ou predicado de um subjacente” comparece com um sentido bastante peculiar: trata-se da predicação homogênea, em que sujeito e predicado encontram-se subsumidos sob algum gênero comum que faz parte da quiddidade de ambos. Tal predicação pode ser caracterizada como sinônima<sup>43</sup>, porque o sujeito não apenas compartilha da denominação que cabe ao predicado (como ocorre em qualquer sentença predicativa), como também admite a mesma definição que caberia ao predicado. Assim, a expressão “ser afirmado de um subjacente”<sup>44</sup>, nesta passagem, designa exatamente a operação lógica que constitui uma predicação homogênea e essencial, que satisfaz a regra da transitividade dos predicados – na terminologia de *Metafísica* IV 4 e *Segundos Analíticos* I 22, uma predicação cujo predicado “significa algo uno” e “significa essência”.

Entretanto, na passagem dos *Segundos Analíticos* que acima escrutinamos, esta mesma expressão é utilizada antes para discernir a predicação *heterogênea*, que não admite a regra da transitividade dos predicados, pois sujeito e predicado não poderiam jamais ser subsumidos a alguma essência comum:

“E é preciso que todo item que não significa essência seja predicado de algum subjacente, e que não exista branco algum que seja branco sem ser algum outro item distinto” (83a 30-32).

O contraste entre ambos os textos é inegável, e não pode ser dirimido por escusas triviais<sup>45</sup>. Não queremos assumi-lo, porém, como pretendida prova de inautenticidade das *Categorias*<sup>46</sup>, nem como prova de que tal opúsculo teria sido escrito anteriormente à formulação da doutrina madura de Aristóteles a respeito da predicação<sup>47</sup>. Queremos apenas ressaltar, a partir deste contraste, a inconveniência de se tomar como ponto de partida *primeiríssimo* para a compreensão não só da semântica da predicação como também da ontologia aristotélica em um todo, o significado que as

---

<sup>43</sup> Ver Hamlyn [1961], p. 116; Lewis [1991], p. 22, 30-31, 60-63.

<sup>44</sup> Aristóteles se utiliza de dois verbos – “λέγεσθαι” e “κατηγορεῖσθαι” –; alguns intérpretes (Furth [1988], p. 10-1; Wedin [1997], p. 14) julgam que cada um deles designaria uma operação distinta, mas não vemos nenhum contraste relevante entre ambos. Ver, em nosso favor, Moravcsik [1967b], p. 85; Hamlyn [1961], p. 113, e Dancy [1975], p. 351-6.

<sup>45</sup> Ver S. Mansion [1984/46], p. 301-3, [1984/49], p. 307; Chen [1957], p. 148-52, Dancy [1975], p. 354. Por sua vez, Gillespie [1979/25], p. 6, sustenta que a predicação heterogênea seria designada pela expressão “κατά τινος λέγεσθαι”, mas nada afirma a respeito da expressão “καθ’ ὑποκειμένου λέγεσθαι”.

<sup>46</sup> Como sugere S. Mansion [1984/46], p. 301-3.

<sup>47</sup> Como propõe Chen [1957], p. 153-5.



*Categorias* atribuem à referida expressão em Ib 10-12<sup>48</sup>. Segundo o ponto de vista articulado nas *Categorias*, o princípio fundamental na semântica da predicação e na ontologia (ou, para abreviar a expressão, na “semântica ontológica”<sup>49</sup>) aristotélica seria o contraste entre, de um lado, a substância primeira e, de outro, as substâncias segundas e demais categorias. É a partir deste princípio, costuma-se assumir como pressuposto e chave interpretativa do livro Z o dilema entre os indivíduos (substâncias primeiras) e os predicados essenciais universais (substâncias segundas). Este quadro, por si só, já se demonstra inconveniente. O principal problema, porém, consiste em assumir como modelo canônico para a compreensão das outras passagens e argumentos o sentido que as *Categorias* conferem à expressão “ser afirmado de um subjacente”. É somente contra esse conjunto de pressuposições que nos opomos, e podemos prescindir de qualquer pronunciamento ulterior a respeito dos problemas de autenticidade do referido opúsculo<sup>50</sup>.

Voltando, porém, ao ponto a partir do qual surgiu esta digressão, notemos que nos *Segundos Analíticos*, a expressão “ser afirmado de um subjacente”, longe de descrever a operação que seria comum a toda e qualquer predicação, descreve apenas um tipo de predicação, justamente aquela em que um concomitante é atribuído a um subjacente. Trata-se, portanto, do tipo de predicação cujos termos envolvidos são rigorosamente heterogêneos entre si, e que, por conseguinte, não satisfaz a regra da transitividade. Mas o ponto relevante a ser notado, para que se compreenda o exato significado da expressão “ser afirmado de um subjacente” e o seu papel na elaboração da semântica ontológica de Aristóteles, consiste na equivalência entre ambas as condições pelas quais os concomitantes são caracterizados. Do ponto de vista da elucidação dos conceitos “para nós”, ambas as condições se complementam, mas, do ponto de vista estritamente objetivo, seria duas maneiras equivalentes de estabelecer a mesma característica distintiva dos itens concomitantes. Assim, (i) ser predicado *de um subjacente* e (ii) ser aquilo que se é apenas sob a condição de ser ao mesmo tempo

---

<sup>48</sup> Como faz Furrh [1988], p. 14 (cf. 252-6), que propõe como *axiomático* o sentido da expressão “ser dito/ afirmado de um subjacente” em Ib 10-15.

<sup>49</sup> Como diz Berti [1998], p. 86

<sup>50</sup> De resto, admitimos que o texto das *Categorias* fornece inúmeras noções capitais para a semântica da predicação aristotélica (p. ex., as noções de sinonímia e homonímia), bem como importantes ponderações, válidas para outros objetivos argumentativos (p. ex., a afirmação da primazia absoluta da substância primeira, para evitar uma hipostasiação das essências universais).

também outro item distinto, constituem dois critérios que apontam para uma mesma propriedade, que pode e deve ser caracterizada sob os dois pontos de vista complementares que Aristóteles assume. Assim, do ponto de vista ontológico, estas duas condições rezam que o concomitante é um item dependente, que não é capaz de se apresentar no mundo separadamente por si mesmo – nas palavras do livro VII, “nenhum deles se apresenta naturalmente por si mesmo, nem é capaz de ser separado da essência” (1028a 22-24) –, mas antes depende de um pressuposto que lhe é heterogêneo e extrínseco, isto é, depende de um subjacente ao qual concomitantemente suceda. Do ponto de vista lógico, por conseguinte, termos que designam itens concomitantes não comportam, por si mesmos, uma referência precisa a objetos (ou classe de objetos) determinados; pelo contrário, eles possuem uma semântica incompleta, como se comportassem uma lacuna a ser preenchida pelo subjacente a que devem ser atribuídos, de modo que podem se referir a itens ou fatos determinados no mundo, e assim poderiam eventualmente ser sujeitos de proposições que descrevem o mundo, apenas na medida em que são predicados de um subjacente que lhes é heterogêneo e que lhes acrescenta uma condição extrínseca à sua própria natureza.

Esta caracterização dos concomitantes se confirma de maneira claríssima na seguinte passagem do mesmo capítulo dos *Segundos Analíticos*:

“E afirmamos que todos eles [*sc.* todos os tipos de concomitantes] se predicam de algum subjacente, e que o concomitante não é um subjacente: pois estabelecemos que nenhum dos itens deste tipo é algo que se diz aquilo que se diz sem ser algo distinto, mas, pelo contrário, é ele mesmo de outro” (83b 20-24).

Ora, segundo define sucintamente o trecho 1028b 36-37 no capítulo Z-3, subjacente é precisamente “aquilo que não se afirma *de um subjacente*”. Ora, como os concomitantes não satisfazem este critério, podemos dizer que eles não são subjacentes, pois não é por si mesmos que eles são aquilo que precisamente são; pelo contrário, para ser aquilo que precisamente são, eles necessitam de uma condição suplementar, que é fornecida pelo subjacente heterogêneo ao qual sucedem à título de adendo sobreveniente.

A partir destes resultados, podemos tentar caracterizar de maneira mais precisa a semântica envolvida na predicação. Em vista deste objetivo, no entanto, faz-se mister tecer rápidas considerações sobre a noção aristotélica de frase declarativa ou proposição – a “ἀπόφανσις”. No

momento, compete-nos apenas uma rápida apreciação do assunto, na medida em que a ele voltaremos mais adiante (cf. p. 132-9).

No *De Interpretatione*, Aristóteles diferencia a declaração ou proposição – a “ἀπόφανσις” – como uma espécie de frase ou enunciado (λόγος). Toda e qualquer frase comporta um significado, pelo qual pode ser entendida por um interlocutor, mas apenas certos tipos de frase – justamente as frases declarativas ou “apofânticas” – comportam uma pretensão de verdade (ou de falsidade<sup>51</sup>):

“Toda e qualquer frase comporta um significado, embora não à maneira de um instrumento, mas antes, como foi dito, segundo convenção. Mas, por outro lado, nem toda frase é declarativa, mas apenas aquela em que ocorre pretender dizer o verdadeiro ou o falso; e isso não ocorre em toda e qualquer frase; por exemplo, a prece é certamente frase, mas não é nem verdadeira nem falsa” (16b 33- 17a 4).

Aristóteles é bastante sucinto: são poucos os pronunciamentos explícitos que ele apresenta no intuito de elucidar esta importante noção. Um pouco mais adiante, ele estabelece as diversas maneiras em que podemos dizer que a declaração é una, mas o seu ponto de vista, longe de estabelecer critérios satisfatórios para definir melhor o que seja uma *apophansis*, parece ser o de um mero recolhimento preliminar e descritivo de concepções comuns e ordinárias:

“E frase declarativa una é ou a que mostra algo uno, ou a que por conjunção é una; ao passo que são múltiplas as que mostram coisas múltiplas e não unas ou as sem conjunção” (17a 15-17).

Aristóteles ainda não está preocupado em estabelecer aquilo que seria a forma lógica exata de uma proposição una, e talvez ele não o faça em nenhum lugar com toda a explicitude e clareza que gostaríamos de encontrar. Não obstante, no capítulo 11 do *De Interpretatione*, ao buscar estabelecer certas regras para a composição de predicados, Aristóteles indiretamente nos informa o que ele entende por proposição una ou única. Reservaremos para outro momento uma análise mais pormenorizada deste texto, mas, não obstante, desde já nos cabe observar que a unidade de uma proposição parece ser delimitada pela natureza de sua condição de verdade. Esta última inevitavelmente se apresenta como um fato complexo constituído pela composição entre o sujeito e a propriedade indicada pelo predicado de uma sentença qualquer; por exemplo, para a sentença

---

<sup>51</sup> Embora isto nos soe estranho, Aristóteles parece admitir que uma frase como “Sócrates não é culto” seja analisada como uma pretensão de *falsidade* a respeito do possível fato de *Sócrates ser culto*.

“Sócrates é branco”, a condição de verdade consiste no fato de *Sócrates ser branco*. Assim, a proposição será *uma única* se a sua condição de verdade for um único fato complexo; caso mais de um fato complexo seja requisitado como condição para se avaliar a sentença como verdadeira ou falsa, não se poderá dizer que ela consiste em uma proposição *única*, antes, ela consistirá em uma proposição composta que poderia ser desmembrada em diversas proposições constituintes. Por exemplo: na sentença “o branco é culto”, o sujeito “branco” pode se referir a algum objeto (a partir do qual possa ser discriminada alguma condição de verdade) se e somente se for tomado como denominador de algum subjacente, isto é, se for tomado como abreviação de “alguém que é branco”. Mas, assim sendo, o próprio sujeito da sentença original já comporta uma estrutura proposicional, “*x é branco*”, que portanto comporta já uma condição de verdade peculiar, o fato de *x ser branco*. Por conseguinte, a inteira sentença original terá por condição de verdade uma conjunção de dois fatos complexos, *x ser branco* e *x ser culto*, de modo que não poderá ser assumida como uma proposição única.

Este exemplo já antecipa a consideração principal que devemos fazer a partir desta rápida incursão pelos textos do *De Interpretatione* que lidam com a noção de sentença declarativa ou proposição. Ele nos mostra que não são todos os termos que podem ser utilizados como sujeitos de proposições únicas e simples – ou seja, nem todos os termos que utilizamos como sujeitos gramaticais em sentenças ordinárias possuem a capacidade de identificar um objeto de maneira suficiente para que ele possa ser tomado como subjacente lógico de predicacões ulteriores. Assim, há uma categoria de termos que, quando figuram como sujeitos de uma sentença, se apresentam também como *subjacentes* que caracterizam a sentença como uma proposição única, mas há outra categoria de termos que, mesmo assumindo a função de sujeito gramatical de uma sentença, jamais seriam capazes de se apresentar como *subjacentes* que definiriam a sentença como uma proposição única. Ora, estes últimos são os concomitantes.

No entanto, para melhor elucidar esta questão, são necessárias ainda algumas considerações suplementares. Havíamos visto que alguns predicados poderiam, numa mesma e única sentença, não só significar *de algo uno* mas também *algo uno*, sem, no entanto, serem considerados como pertinentes à categoria da *ousia*. A sentença “o branco é uma cor de tal e tal tipo” nos servira então de exemplo. Pois bem, agora trata-se de considerar uma dificuldade simétrica a esta: o termo

“branco”, neste mesmo exemplo, parece ser sujeito de uma sentença com uma condição de verdade única – a saber, o fato complexo do *branco ser uma cor etc.* –, ou seja, parece ser autêntico *subjacente* capaz de delimitar a sentença como uma proposição única e como uma proposição verdadeira.

Assim, tendo em vista alcançar os objetivos que nos propomos, será preciso restringir o tipo de proposição relevante para discernir as distinções conceituais em pauta. A distinção entre *ousia* e concomitante não pode ser estabelecida simplesmente através do critério se saber se o termo *x* pode ser subjacente de uma autêntica proposição, isto é, de uma sentença capaz de ser imediatamente verificada como verdadeira ou falsa. É preciso acrescentar o seguinte requisito: para contar como uma *ousia*, *x* deve ser subjacente em uma proposição que vá além da mera definição do sentido conotativo dos termos e pretenda descrever fatos no mundo. Mas ora, isso quer dizer precisamente o seguinte: a *ousia* é justamente o subjacente apto a receber predicacões *ulteriores* – isto é, predicacões que ultrapassem as propriedades já contidas na noção do sujeito. Assim, para saber se um determinado termo designa uma *ousia*, devemos verificar se as propriedades que ele conota são suficientes para identificar um item qualquer como subjacente apto a receber predicacões ulteriores.

Assim, a distinção entre *ousia* e concomitante não mais poderá valer-se simplesmente da distinção entre significar *algo uno* e significar *de algo uno*, que são operações lógico-semânticas desempenhadas por *predicados* enquanto são predicados em uma sentença. É necessário considerar agora estritamente as propriedades semânticas dos termos, e verificar se os mesmos, ao serem utilizados como subjacentes, são capazes de se referir a itens aptos a receber predicacões ulteriores. Esta nova perspectiva já se insinua no seguinte texto do livro I dos *Tópicos*:

“A partir disso mesmo, é evidente 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 afirma que o item proposto é homem ou animal, ele afirma o *quê é* e designa uma essência. Mas, por outro lado, quando, estando proposta cor branca, alguém afirma que o item proposto é branco ou cor, ele afirma o *quê é* e designa um *qual*. E semelhantemente, quando estiver proposta uma grandeza de um côvado, se alguém afirma que o item proposto é uma grandeza de um côvado, ele afirma o *quê é* e designa um *quanto*” (103b 27-35).

Devemos concentrar nossa atenção nos dois usos a que se presta o verbo “σημαίνειν” na

passagem aqui citada. Aristóteles observa que numa mesma proposição, apresentada como resposta a um interlocutor dialético que pede que se delimite o que é o item proposto para discussão, poderíamos reconhecer duas operações distintas: de um lado, a proposição como um todo afirma o *quê é* o sujeito (isto é, o item proposto) e elucida ou define de algum modo a sua natureza essencial; mas de outro lado, ela comporta ou pressupõe de algum modo uma relação pela qual seus termos designam o item do qual são sinais. Tentamos demarcar essa diferença optando por duas traduções diversas do mesmo verbo “σημαίνειν”. Num primeiro contexto, Aristóteles o utiliza para descrever uma operação lógica similar a algumas que já conhecemos: “significar o *quê é*”, que guarda notáveis similaridades com as expressões “significar *essência*” (*A. Po.* I 22, 83a 24) e “significar *algo uno*” (*Metafísica* IV, 1006b 32, etc.). Trata-se de uma operação efetuada pelo predicado em relação ao sujeito da sentença: o predicado diz o que é o sujeito (seja de maneira completa, ou de maneira apenas genérica), de tal modo que tais sentenças descrevem o sentido conotativo dos termos-sujeitos e assim contam como predicacões essenciais. Nas frases que se seguem no supracitado trecho dos *Tópicos*, porém, Aristóteles abandona a expressão “significar o *quê é*”, substituindo o verbo “σημαίνειν” pelo verbo “λέγειν”, ao mesmo tempo em que utiliza o verbo “σημαίνειν” não mais para descrever a relação recíproca estabelecida entre sujeito e predicado no interior de uma sentença, mas sim para descrever uma relação mais simples, que as mencionadas sentenças de certo modo pressupõem e contemplam: trata-se da relação de “designação” pela qual os termos se referem a itens no mundo<sup>52</sup>. Na verdade, as sentenças citadas na passagem dos *Tópicos* se preocupam apenas em discernir o sentido conotativo dos termos que figuram como sujeitos, independentemente da categoria a que cada um respectivamente pertença. É conveniente dizer que tais sentenças deixam em suspenso o problema da *referência* dos termos cujos sentidos conotativos especificam. Mesmo assim, no entanto, as próprias características especificadas pelos predicados dessas sentenças de certo modo já indicam o estatuto ontológico dos termos-sujeitos e assim já contêm parâmetros relevantes para se resolver o

---

<sup>52</sup> Não é acertado julgar que estaria em questão aqui nesta passagem apenas a “utterance” de palavras isoladas – como propõe Jones [1975], p. 157-8 – pois o que está em questão é justamente a articulação sentencial de definições. Jones sustenta sua proposta certamente por aderir ao “atomismo lógico” (p. 158) segundo o qual cada categoria poderia ter um significado plenamente completo em si mesma, antes de qualquer composição sentencial. Para crítica veemente a essa perspectiva, ver Ryle [1973/40], p. 36, 39-40, e o comentário de Berti [1997], p. 169-71 sobre a leitura ryleana das categorias de Aristóteles.

problema da *referência*<sup>53</sup>.

Uma sentença como “o branco é uma cor de tal tipo” especifica o sentido conotativo do termo “branco” e assim “significa uma quiddidade”. No entanto, tal sentença ainda não se reporta a nenhuma situação precisa no mundo. O “branco” é capaz de ser sujeito na sentença que define a sua quiddidade, mas agora, em vista da distinção entre *ousia* e concomitante, importará saber se o “branco” pode ser subjacente em uma sentença cujo predicado ultrapasse as características que atribuímos ao *branco* como parte de sua quiddidade. Importa saber se o “branco”, ao ser utilizado como sujeito numa sentença, possui por si mesmo (isto é, sem ser atribuído a algum subjacente heterogêneo, sem ser algo distinto) a capacidade de identificar um item de maneira suficiente, tornando-o apto a receber predicacões ulteriores – de tal modo que a sentença assim formada possa contar como uma proposição única, verificável como verdadeira ou falsa a partir de uma condição de verdade única.

A questão na qual Aristóteles encontra-se interessado pode ser melhor apreciada através das distinções efetuadas em *Física* I 8, entre as expressões “enquanto tal” e “segundo concomitância”. Aristóteles observa que um termo como “médico”, tomado “enquanto tal”, isto é, apenas segundo o conjunto de propriedades que definem o seu sentido conotativo, não é capaz de figurar como subjacente numa sentença como “o médico constrói casa”. Sentenças como essa, no entanto, são utilizadas de maneira eficaz na linguagem ordinária. Mas esta eficácia deriva exatamente das pressuposições pragmáticas dos interlocutores: ao proferir o termo “médico”, pressupõe-se a abreviação de sua composição com um subjacente que lhe é heterogêneo, de modo que o termo “médico”, na verdade, faz as vezes de “algum médico” e adquire uma referência determinada justamente em virtude desta composição com *algo distinto*. Com tal termo, portanto, o interlocutor pretende referir-se a algum determinado indivíduo que é médico, e assim o assume não estritamente segundo o seu sentido conotativo, mas antes segundo a sua referência denotativa – segundo a sua concomitância: como designador ou denominador do item a que sucede possuir as propriedades requisitadas em sua conotação.

---

<sup>53</sup> Mas no texto dos *Tópicos* este último problema não interessa a Aristóteles, pois lhe compete então apenas apresentar uma classificação dos diversos “predicáveis”, em função das propriedades lógicas estabelecidas entre sujeitos e predicados. O ponto de vista nos *Tópicos* indica em que sentido Aristóteles antecipa algum tipo de distinção entre análise sintática e análise semântica. Discordamos de Moravcsik [1967a], p. 133, para quem Aristóteles não teria feito nenhuma distinção desse tipo.

Por essa razão, Aristóteles considera que a sentença inicial se poderia se tornar verdadeira apenas com a adição de uma cláusula: “o médico, *segundo concomitância*, constrói casa”<sup>54</sup>. Longe de consistir num operador modal incidindo sobre a sentença inteira, a expressão “segundo concomitância” consiste antes numa cláusula semântica a respeito do uso do termo sujeito: ela indica justamente que o termo sujeito na verdade comporta-se como um predicado que encontra-se denotativamente atribuído a algum indivíduo. Assim, se “médico” fosse tomado apenas em seu sentido conotativo (“*enquanto* médico”), a sentença “o médico constrói casa” seria falsa; a cláusula “segundo concomitância”, nesta perspectiva, indica justamente que, para tornar verdadeira a sentença, o termo “médico” deve ser tomado como concomitante atribuído a um subjacente distinto – de modo que a análise correta da sentença seria “x é médico e x constrói casa”<sup>55</sup>.

Para apreender de maneira precisa o interesse argumentativo de Aristóteles, convém introduzir outros exemplos. Tomemos o nome de uma *ousia* individual, “Sócrates”, e o termo universal “homem”, que se refere a um tipo específico dado na natureza. O problema agora consiste em saber se esses termos, ao serem utilizados como sujeitos em sentenças, são capazes de se referir, por si mesmos, a itens aptos a receber predicados ulteriores, de tal modo que a sentença possa ser verificada como verdadeira ou falsa a partir de uma condição de verdade imediata. Apresentemos assim os seguintes esquemas sentenciais:

- (1) “Sócrates é \_\_\_\_”.
- (2) “branco é \_\_\_\_”.
- (3) “homem é \_\_\_\_”.

A questão que agora interessa consiste em saber se, nesses esquemas sentenciais, o sujeito, considerado *em si mesmo* (apenas através das propriedades que definem o seu sentido conotativo), seria capaz de identificar de maneira suficiente um item apto a receber predicados ulteriores que pudessem ser verificados *imediatamente* a partir de condições de verdade únicas. Em outras palavras:

---

<sup>54</sup> Aristóteles não apresenta literalmente esta sentença, mas ela poderia ser obtida por uma meticolosa reconstituição do argumento, que comparasse devidamente 191b 4-5 e 14-15.

<sup>55</sup> Ver também em *Top.* 160b 23-33 a análise de “o sentado desenha”. Ver Williams [1985], que ressalta o paralelo com as “descrições definidas” de B. Russell, e a posição diversa de Lewis [1991], p. 94, 126, 204-6, 214-5. Consideramos a análise de Lewis [1991], p. 223-38, a mais completa e consistente versão da proposta que rejeitamos: que consiste em entender a expressão “*kata symbebekos*” como um operador modal (“contingentemente”) incidindo sobre a inteira sentença.



o problema consiste em saber se tais sentenças, quando a lacuna “\_\_\_” for preenchida por algum predicado ulterior e heterogêneo que não esteja contido na quiddidade do sujeito, podem contar como proposições, no sentido estrito deste termo, e como proposições únicas.

Para apreender o contraste principal em que Aristóteles está interessado, é preciso considerar com cuidado: (i) o significado da cláusula “por si mesmo”, acima apresentada na formulação do teste a que deverão ser submetidos os sujeitos das sentenças, e (ii) o significado do advérbio “imediatamente”, que qualifica as condições sob as quais uma sentença poderia ser verificada como verdadeira ou falsa. E esses dois pontos encontram-se intimamente articulados entre si.

Sob certo aspecto, apenas a sentença (1) “Sócrates é culto” (por exemplo) poderia contar como uma proposição autêntica, capaz de ser imediatamente verificada como verdadeira ou falsa, justamente porque o sujeito “Sócrates” por si mesmo se refere a um objeto determinado capaz de fornecer à sentença uma condição de verificabilidade única e imediata. As outras duas sentenças, como já vimos, exigem algum tipo de redução: a sentença (2) deve ser reduzida a “alguém, que é concomitantemente branco, é culto”, assim como a sentença (3) deve ser reduzida a “alguém, que é homem, é culto”. No entanto, o problema consiste em saber se Aristóteles se encontra interessado em ressaltar a similaridade entre (2) e (3), em contraste com a simplicidade imediata da sentença (1), ou se, pelo contrário, ele se interessa antes em ressaltar alguma similaridade entre (1) e (3), em contraste com alguma diferença mais relevante apresentada por (2).

Nas *Categorias*, o interesse de Aristóteles consiste em ressaltar a primazia das “substâncias primeiras” e, por isso, ele utiliza uma mesma expressão – “ser afirmado de um subjacente” – para descrever a situação lógico-semântica de dois tipos respectivos de termos: os que designam concomitantes, e os que designam “substâncias segundas”. Aristóteles assim se esforça por ressaltar a similaridade entre (2) e (3), destacando o papel absolutamente primitivo de sentenças do tipo (1). E o seu critério para decidir se um item qualquer deve contar como uma *ousia* primeira consiste em observar se o termo que o designa possui por si mesmo uma referência semântica absolutamente completa, que indique um objeto a partir do qual seja possível especificar uma condição de verdade imediata para a avaliação de predicacões ulteriores. Nessa perspectiva, Aristóteles estaria interessado em discernir as proposições absolutamente elementares que pudessem ser avaliadas imediatamente em sua formulação original, sem exigir nenhuma redução a proposições mais elementares que as

constituíssem. E os *subjacentes* autênticos seriam apenas os indivíduos, capazes de fornecer a quaisquer predicacões ulteriores uma condição de verificabilidade simples e imediata.

Assim, dentro deste painel, termos como “homem” não se apresentariam como subjacentes primitivos e, do mesmo modo, sentenças do tipo (3) não contariam como proposições autênticas – pelo contrário, “homem é culto” deveria ser reduzida a “alguém, que é homem, é culto”. O termo “homem” se apresenta assim como um predicado universal com lacuna a ser preenchida. Enquanto tal, ele seria incapaz de identificar por si mesmo um objeto apto a fornecer critérios suficientes para a verificabilidade de predicacões ulteriores.

Na verdade, no painel assim configurado, o termo “homem” seria suscetível a uma outra redução, ainda mais radical: pois, por si mesmo, “homem” não denotaria uma entidade separada, mas apenas um conjunto de indivíduos caracterizados pelas mesmas propriedades essenciais. Em virtude disso, poderíamos efetuar uma redução até mesmo das sentenças analíticas, nas quais o predicado apenas desenvolve algo já contido na quiddidade do sujeito. Em sentenças tais como “homem é mortal” e “homem é animal”, o sujeito “homem” parece fornecer condições suficientes para avaliá-las como verdadeiras. Não obstante, mesmo nestes casos, as sentenças poderiam ser reduzidas a proposições mais elementares, visto que “homem” se apresenta como predicado universal cuja referência se consuma apenas através de sua atribuição denotativa a indivíduos. Assim sentenças como “homem é mortal” seriam plenamente redutíveis a uma composição de proposições tal como “tudo aquilo que é homem é mortal”, que na verdade poderia ser reescrita como um condicional: “se  $x$  é homem,  $x$  é mortal” (para todo e qualquer valor de  $x$ )<sup>56</sup>.

Admitir esta redução não é nada mais senão admitir que o universal “homem” não denota alguma entidade única que existisse por si mesma, algum Homem separado, mas antes, pelo contrário, denota o conjunto de todos os homens individuais<sup>57</sup>. Esta é a semântica ontológica que Aristóteles atribui aos universais que nomeiam tipos naturais na categoria da *ousia*. Por outro lado, de um ponto de vista epistemológico, tal redução implica que não podemos de modo algum ter acesso cognitivo ao sentido de “homem” senão mediante a prévia familiaridade com casos individuais que instanciam aquele termo universal. E Aristóteles admite em diversos textos esta formação “indutiva” das noções universais:

---

<sup>56</sup> Ver Frege ([1952c]) e Russell [1956a], p. 43, e [1956b], p. 229-30.

<sup>57</sup> Essa redução poderia ser reconstituída a partir de passagens como *Cat. 2a 34-b 1*.

não só no célebre capítulo final dos *Segundos Analíticos*, como também nos capítulos desta mesma obra que se dedicam a discernir as diversas etapas que consubstanciam uma investigação em busca dos princípios (capítulos 1-2, 7-10 do livro II)<sup>58</sup>.

No entanto, cabe aqui a seguinte questão: na teoria da predicção que se desenha a partir dos *Segundos Analíticos* e de *Metafísica IV*, este painel obtido a partir das *Categorias* continua a ocupar o centro das atenções? Aristóteles continuaria interessado em ressaltar o tipo (1) como modelo de proposição elementar, ressaltando a semelhança entre a análise lógico-semântica das sentenças de tipo (2) e (3), em detrimento de suas respectivas diferenças? Ora, ainda que Aristóteles preserve, no restante de suas obras, as premissas que acima destacamos, o fato é que, na teoria da predicção apresentada nos *Segundos Analíticos* e em *Metafísica IV*, ele se interessa em ressaltar antes o contraste entre a *ousia* e os concomitantes, e assim se interessa em sublinhar as diferenças entre os modelos sentenciais (2) e (3), sem se preocupar com as diferenças respectivas entre (1) e (3). Como dissemos, Aristóteles não está preocupado em ressaltar, no interior da própria categoria da *ousia*, a distinção entre sujeitos individuais (“substâncias primeiras”) e predicados universais (“substâncias segundas”); pelo contrário, o seu interesse preponderante consiste em ressaltar o contraste entre, de um lado, itens que são incapazes de se apresentar no mundo sem pressupor um subjacente que lhes seja heterogêneo e, de outro, itens que se apresentam no mundo sem requisitar uma tal pressuposição.

Assim, o ponto relevante consiste em discernir como devemos compreender as cláusulas (i) “por si mesmo” e (ii) “imediatamente”, apresentadas em nossa interpretação dos critérios pelos quais Aristóteles procura, nos *Segundos Analíticos* I 22, discriminar os autênticos subjacentes.

Ora, a cláusula “por si mesmo” introduz a mesma exigência apresentada com as expressões “ser sem ser algo distinto” e “sem ser afirmado de um subjacente”<sup>59</sup>. Ela não quer dizer simplesmente “à parte de *qualquer* conexão sentencial”, tampouco quer dizer “sem ser atribuído como predicado a um sujeito qualquer, numa sentença qualquer logicamente bem-formada”. A mencionada cláusula introduz uma exigência mais restrita: “sem ser atribuído a algum subjacente *heterogêneo*”, entendendo por “subjacente *heterogêneo*” estritamente um subjacente que devesse ser especificado previamente em

---

<sup>58</sup> Poderíamos acrescentar ainda o célebre início da *Met.* I 1 980b 28- 981a 12; *A. Po.* I 18 e todas as passagens do *De Anima* nas quais se afirma que, sem imaginação, não há inteligência (p. ex., 431a 16-17, 432a 7-14).

<sup>59</sup> Ver a tabela na p. 131.

si mesmo por meio de propriedades heterogeneamente distintas em relação à propriedade designada pelo predicado<sup>60</sup>.

Do mesmo modo, quando exige que a sentença seja “imediatamente” verificável, Aristóteles não exige que ela possa ser verificada em sua formulação original, sem sofrer qualquer tipo de redução. Aristóteles introduz uma exigência mais precisa: a sentença deverá ser verificável sem sofrer uma redução que introduza um subjacente heterogêneo em relação à propriedade especificada pela sujeito da formulação original.

Tomemos novamente como exemplos as sentenças (2) “o branco é culto” e (3) “homem é culto”, e assim poderemos observar que o tipo (3) satisfaz os critérios acima apresentados, ao passo que o tipo (2) não os satisfaz.

Em (2) “o branco é culto”, o “branco” deve se referir a algum item diverso – deve ser atribuído a algum subjacente anterior – para que venha a adquirir uma referência determinada a partir da qual seja possível discernir uma condição de verdade para avaliar a sentença original. De modo semelhante, na sentença (3) “o homem é culto” (ou “o lenho é branco”, que é o exemplo utilizado em *Segundos Analíticos* I 22, 83a 9), o “homem” deve ser atribuído a algum indivíduo  $x$ , para que venha a adquirir uma referência determinada, a partir da qual seja possível discernir condições de verdade para avaliar a sentença original; mas, uma vez desenvolvida essa análise, teríamos então a sentença “ $x$ , que é homem, é culto”, assim como naquele primeiro caso teríamos a sentença “ $x$ , que é concomitantemente branco, é culto”.

No entanto, entre os modelos sentenciais (2) e (3), há uma diferença mais relevante do que a semelhança acima ressaltada. Para que “homem” adquira uma referência precisa e assim possa garantir à sentença original alguma condição de verificabilidade, basta-lhe ser atribuído a algum indivíduo que tenha a propriedade de *ser homem*, e nada mais. Se  $x$  é homem, preencheram-se as condições requisitadas:  $x$  não precisa ser, além de homem, *algo distinto*;  $x$  não precisa apresentar alguma outra

---

<sup>60</sup> Seria de se esperar que a expressão “segundo concomitância”, por sua vez, fosse utilizada estritamente para indicar a atribuição denotativa de um predicado a um *subjacente heterogêneo*. Ora, é verdade que a expressão comporta este sentido, mas, não obstante, em diversas ocorrências, ela simplesmente indica que o termo foi atribuído denotativamente como predicado a um “*subjacente qualquer*, em uma sentença qualquer logicamente bem-formada” – sendo irrelevante a distinção ulterior entre *subjacentes heterogêneos*, como *Sócrates* em relação a *branco*, e *subjacentes homogêneos*, como *Sócrates* em relação a *homem*. Para exemplos deste uso de “segundo concomitância”, ver *Top.* II 3, 110b 21-5; *Met.* VII 8, 1033a 30 e X 9, 1058b 12.

propriedade suplementar, além da propriedade de *ser homem*. Assim, o predicado “homem” é tal que, por si mesmo, permite identificar *x* de maneira suficiente para que *x* se torne apto a receber predicados ulteriores – isto é, a propriedade de *ser homem* identifica o item *x* de maneira suficiente para que a sentença original possa ser avaliável como verdadeira ou falsa.

Por outro lado, no entanto, para que o “branco” venha a adquirir uma referência precisa e assim possa fornecer à sentença original uma condição de verificabilidade, não lhe basta ser atribuído a algum *x* que possua apenas a propriedade de *ser branco* e nenhuma outra. Se *x* é branco, ainda não se preencheram todas as condições requisitadas: pois, além de *ser branco*, *x* precisa ser algum *outro item distinto*, ou seja, *x* precisa apresentar, além da propriedade de *ser branco*, alguma outra propriedade suplementar, e não uma propriedade qualquer: *x* precisa ser caracterizado como subjacente através de uma propriedade que seja heterogênea em relação ao *ser branco*. Ou seja, o “branco” precisa ser atribuído não apenas “a um sujeito *qualquer*, numa sentença *qualquer* logicamente bem-formada”, mas precisa ser atribuído a um “subjacente heterogêneo” previamente especificado em si mesmo através de propriedades heterogêneas em relação à propriedade de *ser branco*. De igual modo, a sentença (2) deve ser reduzida não simplesmente a uma sentença elementar qualquer, mas sim a uma sentença que envolva um subjacente heterogêneo em relação ao *branco*, que figura como sujeito na formulação original.

Em última instância, isto quer dizer o seguinte: o termo “homem” introduz uma propriedade capaz de identificar um item qualquer de maneira suficiente para que ele possa ser subjacente de autênticas predicções ulteriores (avaliáveis como verdadeiras ou falsas), ao passo que o termo “branco”, em contrapartida, introduz uma propriedade incapaz de identificar por si mesma um item qualquer de maneira a habilitá-lo como subjacente para ulteriores predicções (avaliáveis como verdadeiras ou falsas) – pelo contrário, a propriedade designada pelo “branco” deve ser atribuída a um subjacente anterior, dotado de propriedades essenciais heterogeneamente distintas da propriedade de *ser branco*.

Mas isto significa exatamente o seguinte: os termos que designam itens concomitantes – pondo-se à parte as proposições quiditativas que lidam com o sentido conotativo dos mesmos – não são capazes de, por si mesmos, sem composição com algum subjacente heterogêneo, se referir a algum objeto determinado a partir do qual pudesse ser discriminada alguma condição de verdade para a avaliação de predicções ulteriores e, por conseguinte, não são capazes de executar a função de *subjacente* em

uma proposição que pretenda descrever o mundo (e não apenas especificar o sentido conotativo dos termos).

Ora, era isto, e apenas e precisamente isto, que Aristóteles queria dizer em algumas passagens que já contemplamos:

“É preciso que todo item que não significa essência seja predicado de algum subjacente, e que não exista branco algum que seja branco sem ser algum outro item distinto” (83a 30-32).

“e afirmamos que todos eles se predicam de algum subjacente, e que o concomitante não é um subjacente: pois estabelecemos que nenhum dos itens deste tipo é algo que se diz aquilo que se diz sem ser algo distinto, mas, pelo contrário, é ele mesmo de outro” (83b 20-24).

Ou seja: é precisamente a tese acima exposta que Aristóteles busca delimitar, quando pondera que o concomitante (i) é afirmado de um subjacente (“λέγεται καθ’ ὑποκειμένου”), (ii) é sendo algo distinto (“ἕτερον τι ὄν”), (iii) não se apresenta naturalmente por si mesmo (“καθ’ αὐτὸ πεφυκός”, *Met.* I 1, 1028a 23) e (iv) não é independente e separado (“χωριστόν”).

Assim, portanto, para que o *branco* se apresente no mundo, e para que o termo “branco” tenha uma referência precisa a itens dados no mundo, é preciso que haja um *x* que não somente se caracterize pela propriedade de *ser branco*, mas que também seja *algum outro item distinto* (“ἕτερον τι”), o qual, porém, não pode ser um item distinto qualquer, mas deve ser um item *distinto* que se caracteriza como um subjacente cujas propriedades essenciais são *heterogêneas* em relação à propriedade de *ser branco*. É preciso, portanto, que o concomitante – o item que “não significa ou designa uma essência” – sempre e necessariamente seja “predicado de um subjacente”, pois sem um subjacente que lhe sirva de pressuposto suplementar, ele não pode se apresentar no mundo.

Ou seja: nenhum dos concomitantes é algo que “é aquilo que (em sua definição) se diz que ele é” sem ser algum outro item distinto. O concomitante não se apresenta “naturalmente em si mesmo”<sup>61</sup>. Como vimos, termos que designam concomitantes possuem sentidos conotativos precisos, e assim podem ser definidos por proposições quiditativas. Não obstante, no caso dos concomitantes, o sentido conotativo e a referência denotativa se divorciam de maneira radical: tais proposições que definem o que eles são (ou qual o sentido dos termos que os designam) não estabelecem ainda, por si mesmas, a existência dos mesmos, isto é, não estabelecem ainda *que tais itens estão dados no mundo*. Este

---

<sup>61</sup> Ver *Met.* Z-1, 1028a 23; *A. Po.* I 4, 73b 8-10.

passo exige um outro tipo de proposição, em que tais itens concomitantes são atribuídos a um subjacente que lhes é heterogêneo e que pode ser especificado em si mesmo independentemente deles. Somente na medida em que são atribuídos a um subjacente podem os itens concomitantes ser aquilo que precisamente são. Por isso, são eles essencialmente “de outro”, e não algo completo em si mesmo – não são “χωριστόν”<sup>62</sup>.

Eis, portanto, o que significa a expressão “ser afirmado de um subjacente”: ela é dada como uma elucidação alternativa da mesma propriedade semântica-ontológica que é assinalada pela expressão “sendo algo distinto”. Não se trata, portanto, de uma expressão que assinalaria toda e qualquer atribuição predicativa. O termo “subjacente”, na referida expressão, não designa simplesmente o sujeito gramatical de uma sentença qualquer, mas apenas e exclusivamente o *subjacente* que torna imediatamente avaliáveis sentenças que pretendem descrever o mundo. E a relação que se exprime pela preposição “κατά”, infelizmente obnubilada e fenecida pelo nosso vago “de”, assinala a *dependência de um pressuposto extrínseco e adicional*. A expressão como um todo, portanto, não se reporta simplesmente a qualquer tipo de predicação que pudesse ser reconhecida como legítima, simplesmente sem mais. Pelo contrário, ela se reporta apenas ao tipo de predicação na qual o predicado, mais do que simplesmente depender do sujeito de algum modo qualquer (como, por exemplo, uma predicação essencial universal “depende” ontologicamente dos indivíduos a que é atribuído), depende do sujeito como um pressuposto adicional, absolutamente necessário para que possa ter uma referência ao mundo. Em outras palavras, e retornando ao ponto de onde partimos, a

---

<sup>62</sup> Poderíamos dizer que a *individuação* (e a *contabilidade*) dos concomitantes dependeria do fato deles pertencerem a subjacentes heterogêneos. Aristóteles não admite que os concomitantes possam, separadamente em si mesmos, se apresentarem como indivíduos, mas isso não os impede de se apresentar como instâncias individuais irrepetíveis, que dependem do sujeito individual a que pertencem. A discussão em torno deste problema é polêmica: ela se constrói em torno de duas interpretações divergentes para o “requisito da inseparabilidade” dos concomitantes, que Aristóteles lança em *Categorias* 2, 1a 24-5. De um lado, Ackrill [1963], p. 74-5, defende a noção de propriedades concomitantes individuais; de outro, Owen [1986/65b], contesta essa proposta e afirma a inteligibilidade de “indivíduos não-substanciais”. Concordam em geral com Ackrill, por um lado, Moravcsik [1967b], p. 86-7; Allen [1969], p. 33-4, 37, e Jones [1972], p. 114-5; por outro lado, Annas [1974], p. 148, levanta objeções a Jones [1972] e tende a concordar com o ponto de vista de Owen. No entanto, a presumida confusão entre “ser uno” (“ser dotado de unidade intrínseca”) e “ser um só” (“poder ser contado como um”), não configura nenhuma objeção séria à proposta levanta por Ackrill e Jones. Duerlinger [1970], por sua vez, concorda com Ackrill (p. 183) e contesta a tese de Owen (p. 188), elaborando um notável aparato de regras que tornariam consistente a teoria da predicação que se depreende das *Categorias* (p. 184-5). Não vamos entrar nos detalhes desse debate, mas cremos que a leitura de Ackrill, com os reforços adicionais aportados por Duerlinger, Allen e Jones, é a mais razoável.

expressão “ser afirmado de um subjacente” descreve tão apenas a predicação *heterogênea*<sup>63</sup>, que não admite a regra da transitividade dos predicados, e na qual o predicado depende do sujeito não apenas como o universal depende do particular, mas antes, tal como propriedades dependem de um subjacente já plenamente especificado através de propriedades independentes das primeiras.

Assim, o sentido das expressões “ser afirmado de um subjacente” e “ser sendo outro item distinto” convergem inteiramente, ambas assinalando de igual maneira as propriedades semânticas e ontológicas pelas quais os concomitantes em geral se diferenciam da *ousia*. Como contra-parte disto, as expressões opostas, de que Aristóteles também se utiliza freqüentemente – “não ser afirmado de um subjacente”, “ser sem ser algo distinto” –, assinalam tão apenas as propriedades semânticas e ontológicas pelas quais a *ousia* em geral se distingue dos concomitantes, e não apontam para nenhuma diferenciação ou contraste interno à própria categoria da *ousia* – não apontam para nenhum contraste entre substâncias primeiras (os indivíduos) e substâncias segundas (as formas universais). Podemos mostrar agora, mediante o testemunho suplementar de outros textos, que também outras expressões se juntam a estas, assinalando de igual maneira as propriedades semânticas e ontológicas pelas quais se demarca a distinção fundamental entre a *ousia* em geral, de um lado, e os concomitantes, de outro.

Tomemos inicialmente uma passagem dos *Segundos Analíticos* na qual comparece uma expressão já utilizada no capítulo Z-1 como marca distintiva da *ousia*:

“Além do mais, [*sc.* se diz por si mesmo] aquilo que não se afirma de um subjacente diverso; por exemplo: o caminhante é caminhante sendo outro item distinto, assim como o branco é branco [*sc.* sendo outro item distinto], ao passo que a essência, e tudo aquilo que designa um isto (“τόδε τι”), é aquilo que precisamente é sem ser outro item distinto. Assim, pois, os itens que não se afirmam de um subjacente, chamo-os *por si mesmos*; ao passo que chamo de *concomitantes* os que se afirmam de um subjacente” (73b 5-10).

Lembremos que em Z-1 Aristóteles havia dito precisamente o seguinte:

“Por isso, poder-se-ia indagar se o caminhar e o estar saudável e o estar sentado designam, cada um deles, ente (e semelhantemente para qualquer um dos outros desse tipo); pois nenhum deles se

---

<sup>63</sup> Evito dizer predicação “acidental”, porque “acidental” evoca muito rapidamente para nós a idéia de contingência, ao passo que a predicação heterogênea assinalada pela referida expressão envolve também a predicação dos “atributos próprios” e dos “atributos per se”. Cf. adiante nota 17 do cap. 4.



apresenta naturalmente por si mesmo, nem é capaz de ser separado da essência, mas, de preferência, se for o caso, são o caminhante, o sentado e o saudável que se contam entre os entes” (1028a 20-25).

Ora, o *caminhante* conta entre os entes porque, “em tal maneira de denominação, manifesta-se inerente” o subjacente a que é atribuída a propriedade de *ser caminhante*. O *caminhante* não é algo independente e completo em si mesmo (“χωριστόν”), que pudesse ser aquilo que é sem ser suplementarmente também algo distinto (“ἕτερον τι”), e o “caminhante” não possui uma referência determinada e não pode ser sujeito de uma proposição que pretenda descrever o mundo, a não ser segundo a sua concomitância – a não ser na medida em que é atribuído a algum subjacente que lhe é heterogêneo.

Assim, neste proêmio à investigação a ser empreendida em ZH, Aristóteles parece assumir como característica determinante da *ousia*, mediante a qual poderíamos discerni-la e diferenciá-la dos concomitantes, a capacidade de se apresentar “naturalmente por si mesma”. A passagem dos *Segundos Analíticos* que acima citamos, por sua vez, encontra-se inserida num contexto mais amplo destinado a distinguir as diversas maneiras em que usamos a expressão “por si mesmo” (“καθ’ αὐτό”)<sup>64</sup>. Após discorrer sobre o uso desta expressão para assinalar dois tipos de atributos, Aristóteles então introduz as considerações que acima citamos, e que assinalam um outro sentido da expressão<sup>65</sup>. Diante de tudo o que acima dissemos sobre a distinção entre *ousia* e concomitante, não é difícil perceber que este outro uso da expressão encontra-se muito próximo de seu sentido ordinário, no uso mais comum, em que “καθ’ αὐτό” quer dizer apenas “sozinho”, isto é, “considerado à parte, isolado em si mesmo”. Não há nenhum grande mistério nisto. As *ousiai* se apresentam como subjacentes capazes de se apresentar no mundo “sozinhos em si mesmos”, isto é, sem a pressuposição adicional de um outro subjacente do qual dependessem. As *ousiai* são precisamente aquilo que são sem que lhes seja necessário apresentar, suplementarmente, outras propriedades diversas daquelas que as constituem intrinsecamente. Por outro lado, os concomitantes não são capazes de se apresentar no mundo “sozinhos em si mesmos”, pois pressupõem um subjacente heterogêneo do qual dependem.

Assim, pois, não há nenhuma surpresa quando Aristóteles, em 73b 9-10, assinala com a expressão “por si mesmos” justamente “os itens que não se afirmam de um subjacente”, isto é, as *ousiai* em

---

<sup>64</sup> “Em si mesmo” seria uma tradução igualmente boa em diversos outros contextos.

<sup>65</sup> Em *Met.* V 7, 1017a 23-30, tal expressão comporta ainda um outro sentido, não contemplado na passagem dos *A. Po.*

geral, sejam elas indivíduos particulares ou formas universais – pois tal denominação se segue como complemento natural da caracterização dos concomitantes como itens “que se afirmam de um subjacente”.

Mas o trecho acima citado traz ainda uma outra expressão que nos interessa diretamente, pois afirma que “a essência, e tudo aquilo que designa *um isto*, é aquilo que precisamente é sem ser outro item distinto” (73b 7-8), e presumivelmente entende que isto os habilita a serem designados como itens “por si mesmos”. Assim, se de fato as expressões “ser dito de um subjacente” e “ser sendo algo distinto” marcam a característica distintiva dos concomitantes em contraste com a *ousia* em geral, não importando se esta última é individual ou universal, então temos razoáveis indícios de que também a expressão “um isto”, aqui utilizada para assinalar os itens que precisamente “são o que são sem ser algo distinto” e (por conseguinte) “não são afirmados de um subjacente”, também designa em geral a categoria da *ousia*, sem envolver nenhuma preferência por substâncias primeiras ou segundas.

Outro forte indício em favor desta compreensão consiste no fato de que o “um isto”, “τόδε τι”, freqüentemente comparece nas listas que enumeram as categorias, às vezes lado a lado com o “τί ἐστί”, mas às vezes como marca suficiente para assinalar a *ousia*, em oposição aos termos que assinalam as demais categorias<sup>66</sup>. O que pretendemos com isso, porém, não é provar que o “um isto” tenha estritamente este ou aquele sentido, com exclusão de qualquer outro. Queremos apenas provar que ele em geral, no mais das vezes, é utilizado como rubrica que assinala a categoria da *ousia* em geral, por oposição aos concomitantes, segundo as propriedades semânticas e ontológicas que se especificam com as expressões “não ser afirmado de um subjacente”, “ser sem ser algo distinto” e “ser [naturalmente] por si mesmo”. Ou seja: “um isto” pode designar indiferentemente ou um indivíduo, ou uma forma universal: no mais das vezes, designa em geral a *ousia* sem enfocar nenhum contraste relevante entre indivíduos e formas universais; mas isto, porém, nada impede que, em determinados contextos, em função do interesse argumentativo em pauta, a expressão “um isto” passe a assinalar de preferência a *ousia* individual, ou de preferência a forma. E são vários os contextos em que tais usos mais restritos encontram-se bem atestados<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Não convém assumir o “τόδε τι” como índice exclusivo de uma substância individual, como faz, por exemplo, G. E. L. Owen [1986/1978-9], p. 280 ss.; Le Blond [1939], p. 375, n1; Charlton [1972], p. 246.

<sup>67</sup> Mais adiante, tentaremos provar que “τόδε τι” em 1030a 4-5 designa estritamente a forma, o mesmo acontecendo em

O termo “separado” (“χωριστόν”), no entanto, envolve uma dificuldade maior. Tal termo ainda não compareceu nos textos que até aqui analisamos, mas convém nos antecipar a esse respeito, visto que diversos outros textos o acrescentam ao painel de expressões que viemos considerando. Em geral, assume-se como óbvio que o “separado” designaria estritamente a existência separada dos indivíduos, submetidos às coordenadas do espaço e do tempo, etc.<sup>68</sup>. É inegável que essa compreensão do termo abunda nos textos aristotélicos, assim como é inegável que em um texto importante Aristóteles parece assumir a separação como uma marca distintiva dos indivíduos, a qual poderia ser aplicada às formas apenas sob alguma restrição:

“[é subjacente] a definição e a forma que, sendo um isto, é separável em definição; e em terceiro lugar, é subjacente o composto de ambas, do qual apenas há geração e corrupção, e que é separado simplesmente sem mais” (1042a 28-31).

Admitimos que a separabilidade seja uma característica que, simplesmente sem mais, se aplica aos

---

*Met.* V 8, 1017b 25. Bostock [1994], p. 83, discrimina três usos da expressão “τόδε τι”: (i) para designar um *particular*, em contraste com algum universal; (ii) para designar uma *ousia*, em oposição às expressões (*qual*, *quanto*, etc.) que designam as demais categorias; (iii) para assinalar a forma e a essência. Esta cautela interpretativa é extremamente salutar, pois o maior erro consistiria em pretender haver um único sentido exclusivo para o termo. Do mesmo modo, parece-nos deslocado, infrutífero e inútil tentar delimitar o sentido da expressão – como faz Smith [1921] – tão somente a partir de considerações e análises gramaticais, ignorando os usos a que ela se presta no contexto dos diversos argumentos em que comparece. Não obstante, discordamos de Bostock quando ele sugere que o primeiro uso seria primitivo, e os demais derivados: com isso ele pretende explicar o uso da expressão para demarcar entidades fora da categoria da *ousia*, como ocorre em *Met* V, 1017b 18, e 1020a 8. Julgamos que o sentido primitivo seria antes o segundo: em oposição a designações que indicam apenas propriedades (*qual*, *quanto*, etc.), o “τόδε τι” designaria uma *coisa* (“πράγμα”, com a generalidade que o grego permite, ver Hadot [1980] e Wieland [1993/62], p. 216) que, ao invés de se manifestar como propriedade, se apresenta como subjacente das propriedades. Contemporaneamente, sobretudo num ambiente filosófico de tradição anglo-saxã, tem-se dificuldade em admitir que uma forma específica como *homem* pudesse ser *subjacente* e *coisa*. Não se trata, porém, de “coisa” no sentido de objeto dado no espaço e no tempo, etc. Trata-se de um sentido que o grego “πράγμα” comporta perfeitamente: uma entidade completa em si mesma, que comporta uma série de propriedades constitutivas e concomitantes – não importa se esta coisa se situa num plano universal, como *homem* (por oposição, por exemplo, a *perceptivo*, *dianoético*, *dócil*), ou num plano estritamente particular, como *Sócrates*. Assim, o “τόδε” da fórmula “τόδε τι”, ao invés de apontar *deiticamente* para uma individuação no espaço e no tempo, aponta simplesmente para alguma entidade que, por ser completa em si mesma, se apresenta como subjacente a propriedades (“ποιόν”, “ποσόν”, etc.). E esta entidade pode estar sendo considerada ou num plano estritamente particular, como objeto individuado no espaço e no tempo, etc., ou num plano universal. A decisão entre ambas estas alternativas ficaria a cargo de cada contexto. Por outro lado, o uso de “τόδε τι” para designar entidades de outras categorias seria meramente derivativo e analógico: como qualquer uma dessas entidades possui um *quê era ser* que pode ser definido (ver 1030a 17-27, *Top.* I 9, 103b 27-35), qualquer uma delas poderia ser assumida como subjacente para predicacões essenciais. Enfim, independentemente da tradução a ser adotada, é interessante a análise de Loux [1991], p. 29, que compara o “τόδε τι” a uma função conceitual tal como compreendida por Frege [1952b], p. 30, e [1952c].

<sup>68</sup> Uma exceção é Cherniss [1944], p. 351, n 261. Ver também Lacey [1965], p. 58, que sugere “independent” como melhor tradução. Whiting [1991], p. 626, a partir de Frede, sugere “self-contained”.

indivíduos e assim corresponde ao tipo de independência e auto-subsistência que os caracterizam enquanto unidades autônomas, dotadas de uma perfeição intrínseca e capazes de persistir continuamente ao longo do tempo. Não obstante, interessa-nos sublinhar dois pontos: (i) essa separabilidade comporta também um outro aspecto, no qual se aplicaria preponderantemente à forma, e (ii) ela não se confunde com a capacidade de sobreviver ao teste da “co-destruição recíproca”, como implicitamente admite boa parte dos intérpretes.

Quanto ao primeiro ponto, é possível conceber uma separabilidade que, ao invés de se situar num plano “físico”, como a dos indivíduos, se situaria num plano estritamente lógico<sup>69</sup>: ela assinalaria justamente a independência e a completude intrínseca das unidades complexas cujos elementos constitutivos se correlacionassem segundo uma necessitação recíproca. É neste âmbito que se afigura apropriado afirmar que uma *ousia* é separada, em contraste com uma afecção qualquer: pois uma afecção, ao ser definida, deve contar também com o subjacente heterogêneo que lhe serve de pressuposto sem o qual não se afigura plenamente inteligível e sem o qual não pode se apresentar no mundo, ao passo que a *ousia*, por sua vez, define-se plenamente em si mesma, sem apelar para pressupostos extrínsecos, pois os elementos mencionados em sua definição se relacionariam entre si segundo uma implicação recíproca. Definimos o “branco”, por exemplo, como “tal e tal qualidade de uma superfície”, e a menção da superfície se configuraria como um apelo a pressupostos extrínsecos que comprometeriam a completude do *branco*. Assim, quando afirma que o branco não é separado (cf. *Física* 188a 12-13), Aristóteles estaria querendo dizer exatamente que o *branco* não é completo em si mesmo, de tal modo que a sua definição deveria mencionar um outro pressuposto que lhe é heterogêneo.

E isto nos indica claramente que a noção de “separabilidade” não deve ser entendida como mera capacidade de sobreviver ao teste da “synanairesis”. Alguns contextos nos convidariam a concebê-la justamente desse modo<sup>70</sup>. Trata-se, no entanto, de aplicações falaciosas da “synanairesis”, tal como a que encontraremos em *Z-10*, 1035b 3 ss. (ver p. 301-4 no capítulo 7). Aristóteles não quer dizer que a *ousia* é separada das demais categorias porque seria capaz de sobreviver *sem* as mesmas, ao passo que estas últimas jamais poderiam sobreviver sem aquela. Por um lado, é verdade que as

---

<sup>69</sup> Ver Philippe [1948], p. 472-4.

<sup>70</sup> Por exemplo: *Met.* XII 5, 1070b 36- 1071a 3, 35.

entidades concomitantes jamais sobreviveriam sem a *ousia* assumida como subjacente. Por outro lado, porém, é igualmente verdade que a *ousia* não sobreviveria à destruição de *todas* as demais entidades concomitantes, justamente porque ela se afigura como uma unidade autônoma constituída por diversas propriedades quantitativas, qualitativas, etc.<sup>71</sup>.

Aristóteles, portanto, não entende a separabilidade como capacidade de sobreviver à “synanairesis”. Pelo contrário, a sua noção de “separação” envolve de maneira preponderante a noção de *completude intrínseca e autônoma*, seja no domínio físico, seja no domínio lógico. Neste último caso, a forma contaria como algo “separado” justamente porque poderia ser definida plenamente em si mesma sem a pressuposição de condições externas, ao passo que a matéria, por sua vez, não contaria como algo “separado” justamente porque, para ser definida, ela envolveria a noção da forma<sup>72</sup>. Para que essa assimetria seja inteligível, porém, Aristóteles precisará mostrar que, de um lado, a “matéria própria” mencionada na definição da forma conta de algum modo como elemento constitutivo da própria forma, delimitado em sua necessidade a partir das exigências da mesma, ao passo que, de outro lado, a forma mencionada na definição da matéria própria contaria como um pressuposto sobreveniente e extrínseco aos substratos materiais inicialmente dados.

No entanto, deixemos para outra ocasião o aprofundamento deste assunto (ver cap. 10-14), e tentemos mostrar que esse quadro terminológico e conceitual que viemos construindo se confirma pelo testemunho de diversos outros textos<sup>73</sup>. Um dos principais textos que testemunham nesta direção

---

<sup>71</sup> Veremos isso no cap. 4 (p. 208-12). E não importa o fato desses elementos pertencerem a categorias distintas da *ousia*, ou poderem ser analisados em itens mais primitivos (propriedades quantitativas e qualitativas) que não pertencem à categoria da *ousia*. Quando Aristóteles afirma que a *ousia* é separada, em contraste com os concomitantes que não seriam separados (ver, por exemplo, *Met.* XII 5, 1070b 36- 1071a 1), ele não quer dizer que a *ousia* sobreviveria à destruição de todos os concomitantes, ao passo que os concomitantes não sobreviveriam à destruição da *ousia*. Muitos imputam a Aristóteles tal pretensão (que poderia contar com o testemunho de *Met.* XII 5, 1071a 34-5), e coerentemente a reputam falaciosa (Hartman [1977], p. 15). Não obstante, Aristóteles pretende apenas (i) caracterizar a *ousia* como uma unidade complexa *autônoma*, na qual as propriedades (que pertencem, em princípio, a outras categorias) encontram-se incorporadas como *constituintes intrínsecos* e (ii) caracterizar os concomitantes como entidades incompletas em si mesmas, que necessitam de algum subjacente ulterior ao qual possam estar “incorporadas”.

<sup>72</sup> Este ponto, que aqui antecipamos, será plenamente resolvido apenas após a análise dos diversos sentidos do termo “matéria”, no capítulo 6, e após a resolução do problema da relação entre matéria e forma, nos capítulos 7 a 12.

<sup>73</sup> Acrescente-se que diversos outros textos atestam o uso do verbo “separar” (“χωρίζειν”) como um verbo que descreve uma operação do pensamento: “distinguir”, “diferenciar”, isto é, “conceber como uma unidade completa caracterizável em si mesma”. Ver Philippe [1948], p. 471. É conhecida a utilização deste verbo para descrever o processo de constituição do objeto das matemáticas em *Fis.* II 2, 193b 33, 36. Nestas ocorrências, que estão na controversa origem da noção de “abstração” (ver Müller [1979/70], p. 100-1, e Philippe [1948], p. 472), o verbo “separar” poderia parecer ter alguma

consiste no livro I da *Física*, e não por acaso, pois se trata de um empreendimento argumentativo que, destinado a refutar o imobilismo eleático, se esmera em apresentar a noção de *subjacente* como princípio e pressuposto necessário capaz de explicar de maneira consistente o devir na natureza.

Assim, por exemplo, no momento em que se esforça por distinguir, entre as quatro classes de mudança (μεταβολή), aquela que envolve um vir a ser absoluto e as demais que se explicam como meras substituições de propriedades, Aristóteles afirma o seguinte:

“é manifesto que, no caso dos demais entes, é necessário que algo subjaza aquilo que vem a ser (pois vem a ser quanto, e qual, e em relação a outro, e em algum lugar, na medida em que algo lhes subjaz, porque apenas a essência não se afirma de nenhum outro subjacente, ao passo que todos os outros se afirmam da essência” (190a 33- b 1).

Observe-se, em primeiro lugar, que “todos os outros” (“τὰ ἄλλα”) consiste em uma expressão usual em Aristóteles, pela qual ele costuma designar as demais categorias que não a *ousia*<sup>74</sup>. Dito isto, podemos notar que o argumento, interessado tão somente na distinção fundamental entre vir a ser em absoluto e os outros tipos de mudança (que não envolvem o surgimento de uma nova entidade separada), não precisa se referir ao indivíduo (à substância primeira) quando descreve a *ousia* como algo que “não se afirma de um subjacente”. É claro que qualquer processo de devir, estritamente entendido, envolve sempre itens individuais, mas o argumento assume um ponto de vista geral em que basta tão apenas assinalar que o surgimento de uma *ousia* não pressupõe um outro subjacente da mesma maneira que as demais mudanças pressupõem<sup>75</sup>.

Mas, no capítulo anterior deste mesmo texto, há uma passagem ainda mais elucidativa:

“mas é necessário que o princípio não seja afirmado de um subjacente. Pois, caso contrário, haveria um princípio do princípio: pois o subjacente é princípio, e se reputa ser anterior àquilo que dele se predica” (189a 30-32).

Aristóteles aqui afirma com toda a clareza que “o subjacente é princípio”, e é “anterior ao

---

relação com a “synanairesis”, mas ele apenas indica a delimitação e seleção de um objeto autônomo que pudesse ser cientificamente caracterizado por princípios próprios homogêneos entre si. Ver também *Top.* V 2, 130b 13; VI 3, 140a 28-30; *Met.* XIII 3, 1078a 14-21..

<sup>74</sup> Ver, por exemplo, *Fis.* I 2, 185a 31; I 7, 190a 33, b 1; *Met.* Z 1, 1028a 18.

<sup>75</sup> Ver Wieland [1993/62], p. 153, que admite que o uso da expressão “não se afirma de um subjacente”, nesta passagem, não pretende estabelecer nenhum contraste entre a “substância primeira” e as “substâncias segundas”.

predicado” que a ele se atribui<sup>76</sup>. De tal modo que, se aquilo que se reputa como princípio primeiro em um determinado domínio fosse ele próprio “afirmado de um subjacente”, este subjacente seria um princípio anterior ao próprio princípio reputado como primeiro. Essa pequena *reductio ad absurdum*, destinada a afastar a hipótese de que os contrários sejam assumidos como princípios únicos e últimos para a explicação do devir, assume claramente que o subjacente se apresenta como um pressuposto anterior do qual o predicado depende. Assim, a relação que se descreve mediante a expressão “ser afirmado de um subjacente” parece ser uma relação de dependência de algum pressuposto necessário. Aristóteles não diz explicitamente que esta dependência deveria ser mais intensa do que aquela que simplesmente se verifica entre os termos universais em geral e os itens individuais a eles subordinados. Não obstante, no caso considerado pelo argumento, se trata exatamente da dependência que os contrários manifestam em relação a algum subjacente, e não da simples dependência que nomes universais manifestariam em relação aos indivíduos nomeados. Mas uma outra passagem notável nos assegura que tal relação de dependência não se caracteriza simplesmente por aquela anterioridade pela qual o indivíduo concretamente existente se demarca face ao universal que dele depende; antes, ela se caracteriza por uma anterioridade mais precisa, aquela que envolve uma heterogeneidade entre os itens relacionados. A passagem consiste em uma preciosa peça de refutação do monismo parmenidiano, e se vale da expressão “ser afirmado de um subjacente” como marca de uma relação lógica que não admite a transitividade dos predicados:

“Seria, então, necessário [sc. para Parmênides], assumir não apenas que o ente significa *um*, daquilo de que se predica, mas também que significa *aquilo que precisamente o ente é e aquilo que precisamente o um é*. Pois o concomitante se afirma de um subjacente, de modo que aquilo a que sucede concomitantemente o ente *não será* (pois será distinto do ente): ora, então, algo será *não sendo* [algo então será não ente]!” (186a 32-b 1).

Ora, suponha-se (pela frase “aquilo a que sucede concomitantemente o ente”) que Aristóteles imagine uma situação na qual haja um *x*, como subjacente, ao qual se atribui, como predicado concomitante, o *ente*. Ora, pressuposta esta situação, a mera premissa de que “o concomitante se afirma de um subjacente” é suficiente para deduzir a conseqüência absurda de que “*x* não é ente” ou “*x* não será”, isto é, *será* (pois, para ser subjacente de alguma predicação, se pressupõe que ele é) e

---

<sup>76</sup> O “*dokei*” neste trecho é certamente aquele que se usa na dialética, para assinalar as opiniões reputadas.

ao mesmo tempo não será. Pois tal premissa, ao dizer que “o concomitante se afirma de um subjacente”, assevera que essa operação atributiva *não admite a transitividade dos predicados*, pois os dois itens envolvidos, sujeito e predicado, são absolutamente *heterogêneos entre si* (ver o “ἕτερον” na linha 35, que comporta o mesmo sentido que atestamos no jargão “ἕτερον τι ὄν”). Assim, se dizemos que “*x* é ente” e entendemos “ente” como concomitante, isto implica que *x* é heterogeneamente distinto de *ente*, de tal modo que não poderemos dizer que “*x* é aquilo que precisamente o ente é”. Mas ora, se “*x* não é aquilo que precisamente o ente é”, então *x* será ente (pois se pressupõe que ele é, caso contrário não poderia ser subjacente para a predicação) e ao mesmo tempo não será ente (pois será distinto do *ente*).

Assim, para evitar esse resultado absurdo, seria necessário a Parmênides assumir que o “ente” significa não apenas “o Um”<sup>77</sup>, mas também aquilo que precisamente o Ente é e aquilo que precisamente o Um é. Ou seja: seria necessário a Parmênides assumir que o “ente”, longe de se apresentar como um predicado concomitante, heterogêneo em relação ao subjacente a que se atribui, e incapaz de satisfazer a regra da transitividade dos predicados, se apresenta antes, pelo contrário, não simplesmente como um atributo essencial qualquer, que “significa algo uno”<sup>78</sup> e admite a regra da transitividade dos predicados, mas exatamente como “aquilo que precisamente o Ente é” e “aquilo que precisamente o Um é”. A partir destas premissas, no entanto, seguir-se-iam outros resultados absurdos, que Aristóteles desenvolve a partir de 186b 1. Não nos compete submeter o argumento a análise ulterior, e nem nos interessa verificar o seu alcance e poder refutativo. Recorremos a ele tão somente como testemunho de que Aristóteles atribui à expressão “ser afirmado de um subjacente” justamente o sentido que lhe atribuímos: pois, de fato, Aristóteles submete a hipótese eleática às regras de sua teoria da predicação. Articulada sentencialmente, tal hipótese ou deve se configurar como uma predicação essencial ou como uma predicação heterogênea. Talvez o argumento de Aristóteles seja mais eficaz, ao tentar mostrar a inconsistência interna da hipótese adversária e retirar

---

<sup>77</sup> Não é despropositado supor que “ἐν σημαίνειν” nas linhas 32-33 possa ser lido tanto da maneira que acima traduzimos como também segundo o jargão delimitado em 1006a 32-34, “significar *algo uno*”. Parece que algumas expressões de Aristóteles se encontram aqui sobredeterminadas, de modo que poderiam ser traduzidas indiferentemente por “significar algo uno”, “significar um só” (= “ter um significado apenas”, em oposição ao “πολλὰχῶς λέγεσθαι”) e “significar o Um” (de acordo com o monismo eleático).

<sup>78</sup> Segundo uma das possibilidades de leitura. Ver nota anterior.



dela, *per absurdum*, os princípios que reputa imprescindíveis para explicar o funcionamento da predicação. Mas podemos deixar estas questões de lado, pois nos basta observar que o texto novamente confirma que a expressão “ser afirmado de um subjacente” assinala a predicação heterogênea e assim se contrapõe à predicação essencial que admite a transitividade dos predicados.

Mas é importante notar – inclusive para melhor caracterizar os adversários contra os quais Aristóteles desenvolve seus principais argumentos na *Metafísica* – que em diversos contextos, ao afirmar que o Ente e o Um não são *ousia*, Aristóteles se vale exatamente das notas características assumidas na teoria da predicação e retomadas em Z-1 e z-3. O argumento de Aristóteles consiste então em mostrar que o Ente e o Um não satisfazem os critérios consubstanciados naquelas notas distintivas. Assim, o Ente, por exemplo, longe de se apresentar “por si mesmo” como uma natureza “separada”, pressupõe uma outra natureza como subjacente. Por si mesmo, portanto, “ente” não designa nada, assim como “um” não designa nada, mas, para poder designar algum item no mundo, deve ser atribuído a algum subjacente heterogêneo.

Ora, que estes são exatamente os dados do problema se confirma por tal passagem do livro Iota da *Metafísica*, no qual Aristóteles se propõe a discernir o estatuto ontológico do Um:

“Mas, no que respeita à essência e à natureza, deve-se investigar de qual destes dois modos [*sc.* o Um] é [...]: ou como se fosse o Um em si mesmo uma essência (conforme afirmaram antes os Pitagóricos e depois Platão), ou se, de preferência, lhe subjaz alguma natureza” (1053b 9-13).

Noutra passagem, desta vez no livro XIV da *Metafísica*, Aristóteles observa (tal como havia feito em *Física* I 2, 189a 30-32) que os princípios, para serem realmente princípios, não podem deixar de satisfazer alguns dos critérios pelos quais se caracteriza a *ousia*:

“Se não é possível haver algo anterior ao princípio de absolutamente tudo, é impossível que o princípio seja princípio *sendo algo distinto* (“ἕτερον τι οὐσαν”) – por exemplo, se alguém afirmasse que o branco é princípio não enquanto outro, mas sim enquanto branco, mas afirmasse que o branco é de um subjacente e é branco *sendo algo distinto* (“ἕτερον τι ὄν”)” (1087a 31-36).

É por isso que não se sustenta a pretensão de que o Um e o Ente sejam *ousia* e princípio supremo dos entes. Ora, o Um é exatamente algo que não existe separadamente por si mesmo, mas é aquilo - que é sendo algo distinto e sendo atribuído a um subjacente<sup>79</sup>. Como Aristóteles diz na *Física* o Um

---

<sup>79</sup> Ver também 1052b 14-18, texto que analisaremos com detalhe no capítulo 6 desta tese (p. 256-9).

é sempre *algum um*, assim como o *branco* é sempre *algo branco* e o ente é sempre *algum ente* – ou, mais precisamente, “ente”, longe de designar alguma coisa, se analisa em um fato complexo com estrutura proposicional: “algo que é \_\_\_” (cf. *Física* I 3, 186b 14-15)<sup>80</sup>.

Como testemunho do painel terminológico-conceitual que estamos propondo, vejamos ainda duas passagens dos *Segundos Analíticos*, que são tão mais interessantes porque relacionam este quadro conceitual ao estatuto das matemáticas e das partes matemática da ciência natural.

No sucinto capítulo 27 do livro I dos *Segundos Analíticos*, Aristóteles visa estabelecer alguns critérios para discernir a superioridade de uma ciência sobre outra (I, 27, 87a 31-37). O horizonte que aí subjaz ao argumento parece-nos ser, preponderantemente, delimitar a superioridade do conhecimento científico da causa (ou do “por que”, διότι) – ou do conhecimento que envolve tanto a causa como o fato<sup>81</sup> – sobre o conhecimento científico do mero fato (ou do “que”, ὅτι). Não entraremos nos detalhes dessa problemática, pois basta-nos observar que, tendo apresentado, como ilustração de seu argumento, a superioridade da ciência aritmética sobre a ciência harmônica, Aristóteles as descreve, respectivamente, como *não de um subjacente* (ἢ μὴ καθ’ ὑποκειμένου) e *de um subjacente* (τῆς καθ’ ὑποκειμένου). A frase que nos interessa, como todo o capítulo no qual ela aparece, é excessivamente elíptica, mas, não obstante, e à luz de tudo o que foi anteriormente dito a respeito destas expressões, cremos poder entender essa oposição entre aritmética e harmônica do seguinte modo. A aritmética, pois, tem por objeto estritamente as relações dos números consigo mesmos, na medida em que ela *abstrai* do corpo sensível a *quantidade nele inerente*, e contempla seu objeto *não enquanto sensível e móvel*, mas sim enquanto ele é precisamente *quantidade*<sup>82</sup>. Nesse sentido, é legítimo dizer que a ciência aritmética, tendo por objeto a determinação quantitativa, que depende ontologicamente *de um subjacente sensível heterogêneo* no qual pode unicamente existir, contempla tal objeto, não obstante, precisamente nele mesmo, e não enquanto ele é *de um subjacente*, não enquanto ele se compõe heterogeneamente com o subjacente sensível. Semelhantemente, se cabe conceber uma aritmética organizada proposicionalmente, devemos então conceber suas proposições como estritamente *homogêneas*, isto é, nas quais tanto os *sujeitos* como os *predicados* se situam

---

<sup>80</sup> Ver Kahn [1997/66], p. 26; [1997/72], p. 68-71; [1997/88], p. 202; Matthen [1983], p. 113 (n2), 126.

<sup>81</sup> A interpretação da frase 87a 31-33, em virtude do caráter excessivamente elíptico e ambíguo do texto, poderia oferecer uma diversidade de variações, todas as quais, entretanto, concernentes a detalhes cuja resolução não interfere no argumento que nos interessa. Podemos, portanto, deixá-las de lado.

<sup>82</sup> Cf. *Fis.* II-2, 193b 22-35; *Met.* E-1, 1026a 9-10, 14-15; *DA*, I-1, 403b 14-15, III-8, 431b 12-16.

dentro de um mesmo gênero, a saber, o dos números. As proposições da ciência aritmética, nessa exata medida, afirmam predicados que *não são ditos de um subjacente*, pois, não obstante a dependência ontológica que obriga os números a existirem *sendo algo distinto*, a saber, *sendo de um subjacente sensível* que lhes é irreduzivelmente heterogêneo, as afirmações que a respeito deles a aritmética estabelece não os contempla *enquanto eles são números de um subjacente sensível*, mas sim os *separa* de um tal subjacente (*χωρίζεται*, cf. *Física*, II, 2, 193b 32-35), contemplando-os tão somente em suas relações recíprocas, *como se* eles fossem independentes desse *pressuposto* ontologicamente necessário.

Por outro lado, a ciência harmônica tem por objeto as relações numéricas aplicadas às relações entre os sons: nessa exata medida, ela não mais contempla a quantidade em completa abstração, à parte de sua inerência num subjacente sensível, mas, pelo contrário, *compõe* precisamente a quantidade numérica com um *subjacente que lhe é heterogêneo*, a saber, os sons sensíveis<sup>83</sup>. Nesse sentido, os números estudados pela harmônica são números *de um subjacente* e, conseqüentemente – se cabe conceber também esta ciência como um sistema de proposições –, deveremos admitir que tais proposições, ou, ao menos, aquelas que a constituem especificamente como *ciência harmônica*, afirmam *predicados* (as relações numéricas) *de um subjacente* (os sons sensíveis) que lhes é heterogêneo. Nesse sentido, tal ciência pode perfeitamente ser descrita como sendo *de um subjacente*, e essa descrição, inclusive, explica uma das razões de sua inferioridade em relação à aritmética, na medida em que esta última obtém um ganho de exatidão ao prescindir do *pressuposto adicional* configurado no *subjacente sensível* da quantidade.

É verdade que neste texto a expressão *não de um subjacente* se encontra aplicada à categoria da quantidade e não é utilizada para demarcar, como poderíamos presumir, a independência da categoria da essência. Não obstante, o propósito da mesma é precisamente apontar para a *homogeneidade* que caracteriza o objeto da aritmética, graças ao procedimento de abstração do subjacente sensível. E isto nos basta<sup>84</sup>.

Este quadro terminológico conceitual se confirma ainda por uma pequena e peculiar passagem

---

<sup>83</sup> Cf. *Fis.* II-2, 194a 7-12.

<sup>84</sup> Ocorre aqui, com a expressão “μη καθ’ ὑποκειμένου”, o mesmo que sucede à expressão “τί ἐστι”, a qual, utilizada preponderantemente para caracterizar a categoria da essência, pode indicar *também*, não obstante, a quiddidade dos itens que caem nas categorias outras que a essência. É exatamente nesse sentido amplo que se concebe o τί ἐστι em *Top.* I-9, 103b 27-39. Semelhantemente, a expressão “μη καθ’ ὑποκειμένου” aponta aqui exclusivamente para essa relação de *homogeneidade*, sem atenção ao fato de que os termos nela envolvidos estejam ambos na categoria da quantidade.

justamente do capítulo 13 do livro I dos *Segundos Analíticos*, em que Aristóteles se esmera em delimitar as diferenças entre ciência do “que” e ciência do “por que”. Lemos o seguinte:

“E estes itens são todos aqueles que, sendo algo distinto em sua essência, se utilizam das formas; pois as matemáticas são a respeito de formas: pois não são de algum subjacente; pois ainda que a geometria seja de [itens que são de] um subjacente, não obstante, ela não é destes itens enquanto eles são de um subjacente” (79a 6-10).

“Estes itens” se refere aos itens que se apresentam como objetos das “ciências do *que*” (ótica e harmônica). Aristóteles aqui, portanto, assume que as ciências matemáticas, que lidam com “formas” e conhecem o “por que”, “não são *de um subjacente*”, no sentido que foi acima especificado, e que aqui se repete, a saber: ainda que versem sobre itens que não podem existir por si mesmos, à parte dos subjacentes sensíveis em que são inerentes, as matemáticas isolam estes itens, tomando-os como se fossem em si mesmos, à parte de seus subjacentes sensíveis. Por outro lado, no entanto, as ciências naturais que conhecem fatos cujas causas são explicadas pelas matemáticas consideram não apenas as formas matemáticas em si mesmas, como se fossem à parte dos subjacentes sensíveis, mas, pelo contrário, consideram-nas na medida em que são causas que explicam certas propriedades do subjacente sensível. Assim, os itens de que tais ciências tratam são tais que se subordinam às formas matemáticas assumidas como causas, mas são essencialmente *algo distinto e heterogêneo em relação a elas*<sup>85</sup>.

Finalmente, duas passagens do livro I da *Física* acrescentam ao painel terminológico-conceitual que viemos levantando uma das noções que desempenham papel fundamental no argumento de Z-3 e na caracterização preliminar da *ousia* em Z-1, a saber a noção de “separado” (“χωριστόν”), que talvez convenha traduzir por “independente”.

Ao argumentar contra as pretensões de Melisso, Aristóteles assume o seguinte princípio:

“Pois nenhum dos outros entes é separado à parte da essência: pois todos se afirmam da essência como de um subjacente” (185a 31-32).

À primeira vista, parece que Aristóteles assume uma equivalência entre “não ser separado da *ousia*” e “ser afirmado da *ousia* como de um subjacente”, que seria naturalmente complementada pela equivalência entre “ser separado” e “não ser afirmado de um subjacente”.

Estas suspeitas se confirmam por uma passagem posterior, em que Aristóteles reconhece a

---

<sup>85</sup> Para análise semelhante desta passagem, ver Wieland [1993/62], p. 196.

oportunidade e coerência de uma das pretensões de Anaxágoras:

“No entanto, que jamais haverão de ser discriminadas [*sc.* as homeomerias que Anaxágoras reconhece como princípios], embora não esteja dito consabidamente, se diz de modo correto: pois as afecções são inseparáveis (*ἀχώριστα*); ora, se as cores e disposições estivessem misturadas, e caso viessem a se discriminar, haveria algum branco e algum saudável não sendo algo distinto nem tampouco [sendo] de um subjacente” (188a 5-9).

Aristóteles elogia o fato de Anaxágoras não ter imputado uma existência separada e independente às suas homeomerias: pois se viessem a se discriminar (de modo a se apresentar no mundo por si mesmos, de maneira independente) itens como *branco* (que Aristóteles considera uma “afecção” e Anaxágoras, um “princípio homeômero”), seguir-se-ia que os mesmos seriam “separados” em si mesmos, “sem ser algo distinto” e “sem ser de um subjacente”. Creio, assim, não restar dúvida de que Aristóteles concebe como estritamente equivalentes (ou ao menos como co-extensivas) as expressões “ser afirmado de um subjacente”, “ser sendo algo distinto”, “não ser separado”, “não ser naturalmente por si mesmo” – e como complemento disto, teríamos uma equivalência também entre as expressões respectivamente opostas, “não ser afirmado de um subjacente”, “ser sem ser algo distinto”, “ser separado”, “ser naturalmente em si mesmo” e, podemos acrescentar, “ser um isto”, à qual se opõe, no entanto, não apenas uma expressão, mas todo o conjunto de expressões pelas quais se especificam as “demais” categorias (“τὰ ἄλλα”): *quanto, qual, em relação a algo, etc.*

A partir destas indicações, poderíamos montar o seguinte painel:

	<i>ousia</i>	<i>concomitante</i>
<i>ser afirmado de um subjacente</i>	–	+
<i>ser sendo algo distinto</i>	–	+
<i>ser um isto</i>	+	–
<i>ser por si mesmo</i>	+	–
<i>ser separado</i>	+	–

Com esse painel de expressões equivalentes e/ ou complementares entre si, Aristóteles caracteriza a *ousia* fundamentalmente em oposição aos concomitantes, sem se interessar em dramatizar a

diferença entre indivíduos e formas universais no âmbito interno à própria categoria da *ousia*. Qualquer um destes critérios pelos quais se demarca a *ousia* pode ser utilizado indiferentemente para designar seja um indivíduo concreto (uma substância primeira), seja uma forma universal (uma substância segunda), e a decisão e preferência por uma destas direções será sempre determinada exclusivamente por interesses contextuais, e ficará igualmente circunscrita ao contexto em que vigoram tais interesses. Aristóteles, ao apresentar a distinção entre *ousia* e concomitante como peça básica de sua ontologia, não está interessado nem sequer em levar em consideração a diferença entre indivíduos e formas universais no interior da categoria da *ousia* e, ao apelar para esta caracterização preliminar da *ousia* no limiar da investigação empreendida no livro Z, de maneira alguma ele evoca uma presumida disputa entre, de um lado, uma perspectiva realista-empirista que daria prioridade aos indivíduos e, de outro, uma perspectiva idealista que concederia a palma ontológica antes às formas universais<sup>86</sup>.

Mas Aristóteles traz para o empreendimento do livro Z ainda um outro pressuposto, que a semântica da predicação é novamente capaz de nos elucidar. Ao introduzir a noção aristotélica de proposição ou sentença apofântica, havíamos reservado para um momento ulterior um estudo mais pormenorizado dos critérios pelos quais Aristóteles decide quando e como uma proposição é uma única proposição, segundo a sua forma lógica. Assim, é oportuno que, neste passo, após ter contemplado os traços gerais da teoria aristotélica da predicação, voltemo-nos ao capítulo 11 do *De Interpretatione*, em que Aristóteles busca discernir as regras que permitem legítimas “composições

---

<sup>86</sup> Como evidências em favor do painel terminológico acima exposto, citemos ainda os seguintes textos: para o uso da expressão “καθ’ ὑποκειμένου”, ver *Longevit.* 465b 6-7; *Interpr.* 3, 16b 10 e *Met.* V 8, 1017b 16; para o uso da expressão “ἕτερον τι ὄν”, ver *Met.* XIV, 1088a 28; para o uso convergente das expressões “χωριστόν”, “καθ’ ὑποκειμένου” e “οὐχ ἕτερον τι ὄν”, ver *Met.* XIV, 1087a 33-35. E para o uso dessas diversas expressões como nota distintiva da *ousia*, ver: *Met.* XI, 1066b 131-4 (“καθ’ ὑποκειμένου”); *Met.* XIV, 1089a 28-32 (“τόδε τι”); *Met.* I, 987a 22-29 (“οὐχ ἕτερον τι”); *Met.* III, 1001b 29-32 (“καθ’ ὑποκειμένου” e “τόδε τι”); *Met.* III, 1001a 5-8 (“ἕτερον τι ὄν” e “ὑποκείμενον”); *Met.* XI, 1060a 36- b 6 (“τόδε τι”, “χωριστόν” e “καθ’ αὐτό”); *Met.* X, 1053b 9-16 (“χωριστόν”, “ἕτερον τι” e “ὑποκείμενον”). Com relação ao uso da expressão “καθ’ ὑποκειμένου”, três ocorrências poderiam eventualmente ser alegadas como contra-exemplos: *A. Po.* I 1, 71a 24; *DA* II 1, 412b 18 e *Top.* 127b 3-4. As duas primeiras, porém, poderiam ser explicadas em seus respectivos contextos, sobretudo a do *De Anima*, que configura um uso *sui generis* da expressão. A passagem dos *Tópicos*, por sua vez, se coaduna perfeitamente com o uso que as *Categorias* fazem da referida expressão. Isso apenas provaria, porém, a proximidade entre estas duas obras, escritas talvez num período em que Aristóteles ainda não teria consolidado os princípios e padrões terminológicos de sua teoria da predicação, ou talvez escritas segundo um interesse sob o qual não seria relevante o uso do mesmo padrão terminológico acima descrito.

de predicacões”.

Lemos o seguinte:

“E o afirmar (ou negar) de vários itens um único, ou de um único vários, não é uma afirmação (nem uma negação) única, se o item composto de vários não for algo uno. E quero dizer “uno” não no caso em que, apesar de haver um nome disponível, não seja algo uno aquilo que se constitui de vários. Por exemplo: o homem certamente é animal, bípede e dócil, mas inclusive surge algo uno a partir desses itens; em contrapartida, porém, a partir do branco, do homem e do caminhar, não surge algo uno. Conseqüentemente, se alguém afirmar destes itens algo único, não haverá uma única afirmação (antes, haverá uma única elocução, mas várias afirmações), nem tampouco se afirmá-los de um item único – mas semelhantemente serão várias as afirmações” (20b 12-22).

O propósito de Aristóteles, apesar de alguma complicações e sutilezas que ele acrescentará no parágrafo seguinte, é bastante nítido. Suponham-se situações nas quais (A) diversos predicados são atribuídos a um mesmo sujeito e (B) nas quais um mesmo predicado é atribuído a diversos sujeitos. De um ponto de vista meramente gramatical, estas diversas predicacões podem ser unificadas em uma única sentença por meio de conjunções (ver 17a 16). Mas a questão é a seguinte: esta sentença gramaticalmente única, que assim se constitui pela justaposição de várias predicacões, é também, do ponto de vista estritamente lógico, uma *afirmação* única? Isto quer dizer: tal sentença se apresenta como uma *única proposição* que pudesse ser imediatamente avaliada a partir de *uma única condição de verdade*?

Suponha-se então uma situação (A) em que sejam verdadeiras ambas as sentenças “ $x$  é  $F$ ” e “ $x$  é  $G$ ”. A conjunção de ambos os predicados, numa sentença do tipo “ $x$  é  $F$  &  $G$ ”, resultaria em uma proposição única, para a qual houvesse uma condição única que pudesse decidir o seu valor de verdade? Do mesmo modo, suponha-se também uma situação (B) em que sejam verdadeiras as sentenças “ $x$  é  $F$ ” e “ $y$  é  $F$ ”. A conjunção de ambas estas predicacões, numa sentença do tipo “ $x$  &  $y$  são  $F$ ”, resultaria em uma proposição única?

Mas Aristóteles introduz uma questão preliminar, que por vezes se imiscui no problema que acima levantamos. Como o tratamento de ambas as questões é compactado, convém que as discriminemos.

- O próprio Aristóteles as formula do seguinte modo:

“E uma vez que alguns itens se predicam em composição – como sendo algo uno a predicacão

conjunta dos itens que se predicam separadamente –, ao passo que outros não, qual é a diferença?” (20b 31-33).

Há duas questões encavaladas neste sucinto trecho:

(i) saber se, quando ambas as sentenças “ $x$  é  $F$ ” e “ $x$  é  $G$ ” são verdadeiras, também a sentença “ $x$  é  $FG$ ” se apresenta como uma proposição *única*, avaliável em seu valor de verdade a partir de uma condição única.

(ii) saber se, quando ambas as sentenças “ $x$  é  $F$ ” e “ $x$  é  $G$ ” são verdadeiras, também a sentença “ $x$  é  $FG$ ” poderia ser formada na linguagem ordinária sem contra-senso.

O encavalamento dessas duas questões se articula à dificuldade em saber sobre o que exatamente incide a negação “não” (οὐ) em 20b 32: ou ela incide sobre a frase “ὡς ἔν τὸ πᾶν κατηγορήμα”, ou sobre a frase “τὰ δὲ [κατηγορεῖται συντιθέμενα]”. Admitindo a feliz pontuação da OCT (que insere uma vírgula depois de “συντιθέμενα”), inclinamo-nos antes à segunda alternativa, que nos permite entender a frase “como sendo algo uno a predicação conjunta dos itens que se predicam separadamente” como um adendo ulterior, como se Aristóteles, com o objetivo último de chegar à questão (i) acima assinalada, lidasse previamente com uma questão preliminar, a questão (ii)<sup>87</sup>.

O texto de Aristóteles, porém, introduz imediatamente os exemplos que tornam plausível o levantamento de tais questões:

“Pois, de homem, é verdadeiro afirmar separadamente animal e separadamente bípede, assim como afirmá-los como algo uno; e também [*sc.* é verdadeiro afirmar do homem] homem e branco, e estes itens como algo uno; mas, em contrapartida, se afirmamos [que homem é] sapateiro e bom, não é verdadeiro afirmar [que homem é] sapateiro bom. Pois haveria inclusive muitos absurdos, se se afirmasse também o conjunto de ambos porque se afirma cada um. Pois veja-se: é verdadeiro afirmar do homem o homem e o branco, de modo que também seria verdadeiro afirmar dele o conjunto; mas se novamente se afirma dele o branco, também se afirmaria o conjunto, de modo que seria homem branco branco, e isso iria ao infinito” (20b 33-40).

Aristóteles introduz três exemplos, cada um dos quais ilustraria uma resposta diversa às questões acima levantadas:

Situação (I): se afirmamos separadamente (i) “homem é animal” e (ii) “homem é bípede”, é legítimo

---

<sup>87</sup> Com esta leitura, pode-se salvar o texto de uma grave inconsistência que, de outro modo, seria fatal para o argumento.



afirmar que (iii) “homem é animal bípede”.

Situação (II): se afirmamos separadamente (i\*) “(um) homem é homem” e (ii\*) “(um) homem é branco”, parece ser igualmente legítimo afirmar que (iii\*) “(um) homem é (um) homem branco”.

Situação (III): não obstante, se afirmamos separadamente (i\*\*) “(um) homem é bom” – em que “bom” é um predicado concernente ao caráter do homem – e (ii\*\*) “(um) homem é sapateiro”, não é legítimo, compondo ambos os predicados numa única sentença, afirmar que (iii\*\*) “(um) homem é um bom sapateiro”.

Até este ponto, Aristóteles considerou a segunda questão acima levantada: saber se a composição de ambos os predicados pode gerar sem contra-sensos, na linguagem ordinária, uma sentença única. É difícil responder se Aristóteles precisa de fato desta incursão pela terceira situação para explorar o problema central que lhe interessa, configurado na primeira questão acima discriminada. Em todo caso, parece-nos que Aristóteles introduz esta terceira situação como um caso extremo que elucidaria, pelo seu manifesto contra-senso, a diferença radical entre as duas situações anteriores. Não podemos dizer que “um homem é um bom sapateiro” porque, nesta sentença, “bom” é um predicativo do predicado “sapateiro”, e qualifica o sapateiro como *tecnicamente hábil*. No entanto, o sentido de “bom” na sentença (i\*\*) era outro: “bom” era equivalente de “eticamente bom” ou coisa que o valha.

Aristóteles entende que esta situação evidencia o seguinte: “bom” e “sapateiro” são predicados absolutamente independentes um do outro, pois implicam condições de verdade respectivamente distintas e independentes entre si. E creio que Aristóteles supõe que isto elucidava o caso que encontramos também na segunda situação: apesar de, nesta segunda situação, haver na linguagem ordinária uma sentença única em que ambos os predicados *parecem* se conectar diretamente entre si e assim formar *algo uno*, não temos uma única sentença apofântica. Pois as condições de verdade de cada um dos respectivos predicados são independentes e heterogêneas entre si: a verificação ou falsificação de uma não implica a verificação ou falsificação da outra.

Não é o que ocorre, porém, na primeira situação acima descrita. Aristóteles já havia observado, no início do capítulo, que uma composição de predicados tal como na sentença “homem é animal, bípede e dócil” parecia resultar em uma única afirmação, pois o resultado da conjunção de todos estes - predicados se apresentava como *algo uno*, no sentido relevante de *algo uno*. Mas agora cumpre enfrentar a seguinte questão: em que consiste este sentido relevante?

Aristóteles descarta explicitamente a mera unidade nominal de uma composição de predicacões à qual se atribuisse uma denominação única, como se, por exemplo, atribuissemos o nome de “veste” para o composto *homem branco*<sup>88</sup>. Mas Aristóteles tampouco entende que ambos os predicados devam constituir *algo uno* no sentido de se apresentarem como idênticos entre si<sup>89</sup>. Há um sentido de “uno” em que se diz, por exemplo, que Sócrates e o filho de Sofronisco (ou o marido de Xantipa) são algo uno, ou *numericamente unos* (ver *Tópicos* I 7, 103a 23-39), e que muito provavelmente poderia ser compreendido como uma *unidade de referência* para sentidos ou descrições diversas<sup>90</sup>. Mas tampouco é este o sentido relevante de *algo uno* aqui neste contexto.

Mas para discernir qual seria este sentido relevante do requisito de que os predicados se componham de modo a formar *algo uno*, voltemos à analisar as composições de predicacão segundo as suas condições de verdade. Aristóteles entende que, se animal e bipede constituírem *algo uno* no sentido requisitado, a sentença “x é animal bipede” será *uma única proposição*. E ser uma proposição única significa ser avaliável a partir de uma condição de verdade única. No entanto, o fato desta sentença complexa ser uma única proposição, com uma única condição de verdade, não implica que sejam estritamente idênticas as respectivas condições de verdade das predicacões que a constituem. Ou seja: o fato da sentença “x é animal bipede” poder ser avaliada a partir de uma única condição não implica que as sentenças “x é animal” e “x é bipede” tenham condições de verdade idênticas entre si.

Ora, dada uma sentença complexa, constituída pela composicao de duas (ou mais) predicacões, para saber se ela consiste em uma única sentença *apofântica*, Aristóteles não pergunta se são idênticas as

---

<sup>88</sup> Escolhemos este exemplo propositalmente, pois ele reaparecerá de maneira relevante em Z-4, 1029b 27 ss.

<sup>89</sup> Sobre o problema da *identidade e unidade*, White [1971], p. 187-8, presumiu que Aristóteles tivesse confundido duas questões distintas, (i) saber se *X* e *Y* são *idênticos entre si*, e (ii) saber se *X* e *Y* *juntos perfazem uma nova unidade*. Aristóteles (segundo White, p. 184-5) teria efetuado confusões também entre (i) a construção “\_\_ é um” ou “\_\_ é o mesmo” e (ii) a construção “\_\_ é o mesmo que \_\_” ou “\_\_ é um só em relação a \_\_”. As acusações de White, no entanto, repousam na sua incapacidade de lidar com peculiaridades triviais da língua grega (na p. 180-1, por exemplo, ele afirma que o uso da prolepse não teria permitido a Aristóteles distinguir entre ocorrências primárias e secundárias de termos singulares – o que demonstra total ignorância a respeito da “gramática filosófica” de uma prolepse). A inadequação das propostas de White foi definitivamente apontada já por Miller [1973], p. 485, e Williams [1985], p. 71-7. Basta-nos ressaltar que, no contexto de *Interpr.* 11, quando afirma que *animal* e *bipede* são algo uno, Aristóteles simplesmente quer dizer que ambos perfazem, juntos, uma unidade lógica, para a qual haveria uma única condição de verdade quando ela fosse atribuída a algum sujeito – e não quer dizer que *animal* e *bipede* seriam idênticos entre si, tampouco quer dizer que as condições de verdade seriam a mesmas para os predicados “animal” e “bipede”.

<sup>90</sup> Segundo a distinção clássica proposta por Frege [1952c]. Ver Charlton [1972], p. 243; Williams [1985], p. 65-9, e Miller [1973], p. 485. Por outro lado, Lewis [1991], p. 116-121, não concorda com essa análise “fregeana”.

condições de verdade das predicções que a constituem, mas antes pergunta se há uma única condição de verdade, a partir da qual a sentença inteira, como conjunção de duas predicções, possa ser *verificada*. Ou seja: Aristóteles pergunta se há uma condição tal que, quando uma das predicções é verdadeira, a outra também é necessariamente verdadeira (e se quando uma delas é falsa, a outra necessariamente também é falsa). Uma conjunção pode ser falsificada quando qualquer um dos dois conjuntos é falso, e isso pode ocorrer sem que exista nenhuma conexão recíproca entre ambos. Mas Aristóteles quer algo mais: ele quer uma situação tal que a relação lógica entre ambos os conjuntos seja tal que, sendo um deles verdadeiro, o outro necessariamente também seja verdadeiro.

Aristóteles assim parece pensar em dois predicados tais que o primeiro seja condição necessária do segundo e o segundo seja condição suficiente do primeiro.

Voltemos ao exemplo: Aristóteles afirma claramente que a sentença “homem é animal bípede e dócil” seria uma única sentença apofântica, porque a composição de tais predicados resultaria em *algo uno*. Deixaremos de lado o predicado “dócil”, que talvez tenha sido descuidadamente introduzido apenas “em vista do argumento” – pois ele não se coaduna à conclusão que Aristóteles pretende, como ficará claro depois do exame do capítulo Z-12. Tomemos então “homem é animal bípede”. Aristóteles não exige que sejam idênticas as condições de verdade para as sentenças “homem é animal” e “homem é bípede” e, portanto, tampouco exige que sejam idênticos entre si o animal e o bípede. Ele apenas exige que, entre “animal” e “bípede”, exista uma articulação recíproca tal que, quando um deles for verdadeiramente afirmado de “homem”, o outro também o seja.

Ora, isto ocorre justamente se *bípede* for entendido como uma *diferença da diferença*, no sentido especificado em Z-12 (1038a 9-10): se a diferença *A* for obtida pela diferenciação da característica essencial da diferença *B* anteriormente pressuposta na divisão, a diferença *A* envolverá a diferença *B* como elemento constitutivo de si mesma, e assim, quando *A* for afirmada verdadeiramente de algum *x*, *B* também será necessariamente atribuída com verdade ao mesmo *x*. Aristóteles admite que essa diferenciação pode se estender por várias etapas: se for rigorosamente observado o critério correto de diferenciação, segue-se que qualquer diferença ulterior *D'* envolverá immanentemente em si mesma todas as diferenças anteriormente obtidas e assumidas na divisão.

- Assim, se *bípede* for obtido a partir de *animal* segundo os critérios que caracterizam a diferenciação apropriada, *bípede* envolverá em si mesmo a noção de *animal* como elemento

constitutivo de sua essência: e não haverá nenhum bípede que não seja animal. Por conseguinte, a verificação da sentença “x é bípede” é condição suficiente para a verificação da sentença “x é animal” (assim como a verificação da sentença “x é animal” é condição estritamente necessária para a verificação da sentença “x é bípede”).

Eis, portanto, em que consiste o sentido relevante de *algo uno* em 20b 15. Uma composição de predicados indica *algo uno* exatamente no caso em que os predicados de que se compõem apresentem uma articulação recíproca de tal modo que verificação da atribuição de um deles seja condição suficiente para a verificação da atribuição do outro (e a verificação da atribuição deste seja condição necessária para a verificação da atribuição do primeiro). Pois, o fato da atribuição de “bípede” a algum *x* ser condição suficiente para a atribuição de “animal” ao mesmo *x* significa exatamente que *bípede* envolve em si mesmo *animal* como elemento constituinte, de tal modo que *animal* já se encontra dado quando assumimos que algo é bípede.

Mas, ora, predicados concomitantes não satisfazem estes requisitos. Se a atribuição do predicado “branco” é verdadeira a respeito de algum *x*, isto nada influi no valor de verdade da atribuição do predicado “culto” ao mesmo *x*. Ambas estas atribuições apresentam condições de verdade inteiramente independentes entre si, e a razão disto consiste na heterogeneidade recíproca entre ambos os predicados concomitantes: “branco” não diz nada a respeito da quiddidade do “culto”, nem “culto” diz algo a respeito da quiddidade de “branco”.

Como diz Aristóteles, mais adiante:

“homem é branco e também culto, mas o branco e culto não são juntos algo uno; pois ambos sucedem concomitantemente ao mesmo item. E o *culto branco* não será algo uno nem mesmo se for verdadeiro afirmar que ‘o branco é culto’. Pois é segundo concomitância que o culto é branco, de modo que o branco poderia não ser culto”(21a 10-14).

Predicados concomitantes, pois, comportam condições de verdade logicamente independentes entre si. E ainda que a composição entre branco e culto recebesse uma designação única, esta mera unidade nominal não seria suficiente para transformá-los em *algo uno* no sentido relevante.

Diante dessas observações, podemos retornar às distinções semânticas das quais partimos na primeira parte deste capítulo. Vimos que, de acordo com os critérios estabelecidos em 1006a 32-34, significa *algo uno* aquele predicado que admite a transitividade dos predicados, e que esta condição

é satisfeita quando o predicado significa *algo da essência* do sujeito a que é atribuído (cf. *Segundos Analíticos* I 22, 83a 24-26), o que equivale precisamente a significar *o quê é* o sujeito (cf. *Tópicos* I 9, 103b 27-35). Assim, por exemplo, na sentença “homem é animal”, o predicado “animal” significa *algo uno* em relação ao sujeito “homem” porque indica uma característica constitutiva do mesmo, incluída no enunciado que define a sua quiddidade.

Ora, essa compreensão da operação lógico-semântica denominada significar *algo uno* se confirma pelos argumentos desenvolvidos em *De Interpretatione* 11. Tais argumentos assumem que *algo uno* consiste em uma unidade complexa, constituída por dois (ou mais) itens que se relacionam entre si de tal modo que um é elemento constitutivo do outro, e de tal modo que a sentença constituída pela predicação conjunta de ambos pode ser verificada a partir de uma única condição de verdade: pois a verificação de uma das predicções que constituem a sentença conjunta é condição suficiente para a verificação da outra. Assim, se “x é bípede” é verdadeira, “x é animal” é também necessariamente verdadeira, na medida em que *animal* é um elemento constitutivo de *bípede*, e assim já estava contido na primeira asserção.

Poderia parecer que o registro argumentativo do livro Gamma exigiria antes outro sentido para a expressão *algo uno*: pois, neste registro, dir-se-ia antes que o predicado “animal” significa *algo uno* em relação ao sujeito “homem”, e não que “animal” e “homem” juntos constituem *algo uno*. Não obstante, embora haja de fato essa nítida diferença de registro, em função dos respectivos interesses argumentativos de cada texto, é possível reaproximá-los e concebê-los a partir de um ponto de vista comum. Pois o fato do predicado “animal” significar *algo uno* em relação ao sujeito “homem” equivale exatamente ao fato de que ambos poderiam constituir juntos *algo uno* segundo as regras requisitadas em *De Interpretatione* 11. Pois *animal* nada mais é senão um elemento constitutivo de *homem*, de modo que a condição de *ser homem* fornece um critério único para avaliar a atribuição conjunta dos predicados “homem” e “animal” a um mesmo sujeito *x*. Se é verdadeiro que “x é homem”, então necessariamente é verdade que “x é animal”, pois o *ser animal* já se encontra assumido, como elemento constitutivo, no *ser homem*.

A partir disso, podemos oferecer uma nova elucidação a respeito do significar *algo uno*. Já dissemos que esta operação lógico-semântica consiste numa predicação que apresenta algo da essência ou quiddidade do sujeito, e que portanto satisfaz a regra da transitividade dos predicados. Mas

agora podemos oferecer uma caracterização complementar: um predicado significa *algo uno* com relação a um determinado sujeito se e somente se o elemento que ele apresenta, e que deverá integrar a condição de verdade para a avaliação da sentença, não acrescenta nada que já não esteja contido imanentemente no sujeito a que é atribuído. Tomemos a sentença “homem é animal”, por exemplo. *Animal* é elemento constituinte de *homem*, e o *ser animal* já está implicitamente incluído no *ser homem*, de modo que a condição de verdade para a avaliação da sentença, o fato de *homem ser animal*, nada acrescenta às condições pelas quais podemos identificar e delimitar o sujeito assumido em si mesmo<sup>91</sup>.

Esta configuração conceitual pode ser novamente apreendida pelo contraste que Aristóteles apresenta em *Metafísica* V 7 entre “ente segundo concomitância” e “ente em si mesmo”. Como exemplos de *ente segundo concomitância*, Aristóteles oferece três tipos de fatos complexos que correspondem justamente aos três tipos de esquemas sentenciais analisados em *Segundos Analíticos* I 22: “homem é culto”, “culto é homem” e “branco é culto”. Em todos estes casos, feitas as reduções que os dois últimos esquemas exigem, temos uma relação de mera justaposição extrínseca entre um subjacente e uma propriedade que não pertence à sua estrutura constitutiva. Nas sentenças que exprimem estes fatos complexos, o predicado acrescenta uma propriedade que não pertence à natureza do sujeito, de modo que a sentença pode ser falsa sem que isto modifique as condições pelas quais o sujeito se identifica por si mesmo<sup>92</sup>.

Assim, “ente segundo concomitância” designa para Aristóteles um fato complexo constituído por dois elementos heterogêneos entre si – e ainda que exista entre eles algum nexo de implicação recíproca (como no caso do atributo próprio e do segundo tipo de atributo *per se*), a propriedade não

---

<sup>91</sup> Se a noção de significar *algo uno* consiste precisamente nisso, não procedem as acusações de que Aristóteles confundiria a mera predicção essencial com a asserção de identidade. Ora, tais acusações se fundam tão apenas na precipitada pretensão de que “ἐν” significasse, em qualquer contexto, “τὸ αὐτὸ καὶ ἐν ἀριθμῷ”, de tal modo que pudesse ser entendido como “idêntico” segundo a Lei de Leibniz. Ver White [1971], p. 178-9, G. E. L. Owen [1986/66], p. 209, Kirwan [1993], p. 100-1; Woods [1974-5], p. 168, 177; Hughes [1979], p. 115; S. Marc Cohen [1986], p. 370. Para respostas contra tais acusações, ver Weidemann [1980], p. 78-81; G. Fine [1982], p. 25, e [1988], p. 396-8; e Miller [1973], p. 485. Lewis [1991] não levanta explicitamente este problema, mas também teria dificuldades em distinguir entre predicção essencial e asserção de identidade, pois atribui a Aristóteles, na reconstituição do argumento do Terceiro Homem, a tese de que a sinonímia (de um mesmo predicado “homem” em “Sócrates é homem” e “homem é homem”) acarretaria aquilo que ele chama de homogeneidade entre o sujeito e o predicado (p. 28-9): Sócrates e homem estariam num mesmo registro ontológico.

<sup>92</sup> Os atributos próprios, porém, introduzem complicações que serão consideradas mais adiante (p. 187-8).

conta como elemento constitutivo da natureza do subjacente.

Por outro lado, o *ente em si mesmo* equivale justamente à noção ampla de quiddidade e se distribui generosamente por todas as categorias<sup>93</sup>. Qualquer item, pertencente a uma categoria qualquer, possui um sentido conotativo preciso e, tomado “sozinho em si mesmo” – isto é, à parte das eventuais atribuições denominativas pelas quais unicamente poderia se referir a algo no mundo – pode ser definido, isto é, pode ser sujeito de uma proposição na qual o predicado diz o *quê é* o sujeito. É por isso que Aristóteles afirma que o *ser em si mesmo* – o modo pelo qual um item qualquer é precisamente aquilo que ele é – comporta tantas designações quantas são as “figuras da predicação”, isto é as categorias<sup>94</sup>. Pois em cada proposição quidditativa, não importa em qual categoria, o predicado apresentará propriedades intrinsecamente contidas na natureza intrínseca do sujeito. O caso dos concomitantes é mais complexo, pois, para defini-los, é necessário mencionar a *ousia* como subjacente heterogêneo (cf. Z 1, 1028a 35-36). Mas, em todo caso, se é possível fazer abstração desse subjacente pelo qual unicamente os concomitantes podem se apresentar no mundo, é possível então defini-los mencionando somente as propriedades que os caracterizam intrinsecamente – por exemplo,

---

<sup>93</sup> O texto relevante a ser comparado com esta passagem de *Met. V 7* consiste em *Top. I 9*, 103b 27-35, como foi notado desde Ross [1924], vol. I, p. 307-8.

<sup>94</sup> A frase em 1017a 27, “ἐκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταῦτὸ σημαίνει” não deve ser entendida como “o *ser* significa o *mesmo* para cada uma dessas categorias”, como se o “*ser*” tivesse um único significado (como entendem, por exemplo, Kirwan [1993], p. 40, e Thorp [1974], p. 248). Pelo contrário, a frase deve ser parafraseada do seguinte modo: “o *ser* designa o mesmo que cada uma dessas categorias”, isto é, “para cada categoria, há um sentido respectivo do *ser*”, o que quer dizer que o *ser* comporta diversas designações, que correspondem ao número das categorias. O ponto relevante consiste em notar que o termo “*ser*”, neste contexto, longe de funcionar como um termo qualquer, que poderia ter *uma ou mais* designações tal como qualquer outro nome, funciona antes como sinal de um *fato complexo com estrutura proposicional* e, por assim dizer, abrevia um esquema sentencial com duas lacunas: “\_\_\_ é \_\_\_” (cf. *Interpr. 3*, 16b 22-25; ver Kahn [1997/66], p. 26; [1997/72], p. 68-71; [1997/73], p. 52; [1997/76], p. 95-6; [1997/81], p. 122; [1997/88], p. 202; e Matthen [1983], p. 113 (n2), 126). O *ente segundo concomitância* consiste no caso em que ambas as lacunas são preenchidas por itens heterogêneos entre si, ao passo que o *ente em si mesmo* consiste no caso em que as lacunas são preenchidas respectivamente por um item qualquer e alguma de suas propriedades essenciais. Matthen [1984], p. 31-4, de certo modo tem alguma razão ao afirmar que a predicação, em Aristóteles, consiste numa relação ternária (e não binária como em Frege), envolvendo a cópula como um terceiro termo irredutível. Não obstante, deve-se ter em vista que os diversos sentidos e valores lógicos que o “é” assume em Aristóteles derivam em última instância destes dois tipos de *atos complexos* reconhecidos em *Met. V 7*: de um lado, há *ousiai* e suas partes constitutivas, de outro, há os concomitantes e suas “partes constitutivas”, e as diversas composições possíveis entre esses elementos originam os diversos modos de predicação. O dado mais primitivo para Aristóteles não é a pura função da cópula isolada em si mesma (ver Kahn, textos acima citados), mas sim o “ente” como designador de fatos complexos dotados de um certo *modo de ser*. Este ponto tende a passar despercebido nas línguas modernas, que não contam com a rica e maleável estrutura participial do grego antigo. Mas este enraizamento das reflexões ontológicas dos filósofos gregos no comportamento ordinário da língua, longe de ter sido empecilho e fonte de confusões (a notação unívoca da lógica moderna viria dirimir), constituiu uma enorme vantagem filosófica, como afirmou Kahn [1997/76], p. 104-6.

no enunciado “branco é uma cor de tal e tal tipo” –, ainda que tais definições tenham a precariedade de nada dizer a respeito do “se é o caso” (“εἰ ἔστι”), pois os concomitantes podem *ser o caso* apenas na medida em que são atribuídos a um subjacente<sup>95</sup>.

Estes dois tipos de fatos complexos oferecem um excelente pano de fundo para compreender as peripécias dos livros ZH na resolução de nossa questão (3)<sup>96</sup>. Assume-se como dado primitivo que as entidades ordinárias denominadas como “*ousiai*” sensíveis” são entes compostos de matéria e forma. O problema consistirá em saber como se relacionam entre si estes dois constituintes da *ousia* sublunar. De um lado, a relação entre forma e matéria não será uma mera justaposição concomitante, mas tenderá a se apresentar como relação entre todo e parte constituinte<sup>97</sup>, sob o modelo do *ente em si mesmo* aqui considerado. De outro lado, porém, sob outro aspecto, a relação entre ambas tampouco poderá ser intrinsecamente necessária e imanente, mas deverá se apresentar como uma sobreveniência concomitante envolvendo dois itens heterogêneos entre si. Devido a este outro aspecto, será igualmente razoável conceber a relação entre matéria e forma *também* como uma relação entre *coisa e propriedade*<sup>98</sup>.

Mas esta nossa longa incursão pela teoria aristotélica da predicação tinha por objetivo elucidar os pressupostos que Aristóteles assume na investigação sobre a *ousia* no livro Z. Mais precisamente, nosso objetivo consistia em mostrar que as características preliminares pelas quais Aristóteles apresenta a *ousia* nos capítulos iniciais de Zeta não fazem nenhuma menção a uma suposta primazia da “substância primeira”, e nem sequer assumem como relevante a distinção entre indivíduos e formas universais no interior da categoria da *ousia*. Os pressupostos que Aristóteles lançaria na plataforma

---

<sup>95</sup> Para uma aproximação entre os dois tipos de predicação reconhecidos por Aristóteles e a dicotomia kantiana “analítico/sintético”, ver G.-G. Granger [1974], p. 229.

<sup>96</sup> Compare-se com os três tipos de unidade (“acidental”, “essencial” e “definicional”) distinguidos por Matthen [1983], p. 129-30, como “estados de coisas” sobre os quais incide o verbo “ser” como pretensão de verdade que se desdobra numa cópula predicativa. Esses “fatos complexos” exaurem o domínio daquilo que pode ser pensado. Para utilizar a notação da “ideografia” (*Begriffsschrift*) de Frege, esses *fatos* se apresentam como se fossem composições assinaladas pelo sinal “--”, sem que no entanto incidisse sobre eles nenhum ato judicativo, assinalado pelo sinal “|”. Ver Frege [1952a], p. 1-2.

<sup>97</sup> E nisto Charlton [1992/70], p. 70-1, tem razão.

<sup>98</sup> Charlton [1992/70], p. 70-4, tem menos razão, porém, ao aderir unilateralmente à sua inovadora proposta de se conceber tal relação sob o modelo da relação entre *elemento constituinte e coisa constituída*.



inicial da investigação empreendida em Zeta seriam justamente os resultados que poderiam ser colhidos à sua teoria da predicação. E estes resultados permitiriam compreender não apenas a convergência entre as características preliminares assumidas respectivamente nos capítulos Z-1 (“um isto”, “separado”, “por si mesmo”) e Z-3 (“não ser dito de um subjacente”, “um isto” e “separado”), como também o interesse de Aristóteles pela essência como “qüididade” (em Z-1) e como “causa do ser” (em Z-3).

Mas está na hora de pagar nossas dívidas com o leitor.

Por um lado, contemplando o painel apresentado na p. 131 e todo o percurso argumentativo que levou até ele, podemos compreender o primeiro ponto acima levantado, a saber: a estrita convergência entre as características da *ousia* apontadas respectivamente pelas expressões “não ser dito de um subjacente”, “ser naturalmente por si mesmo”, “um isto”, “separado” (e, acrescentando-se, “ser sem ser algo distinto”). Todas elas apontam para a noção de um subjacente dotado de referência completa em si mesma, e que não precisa ser atribuído a um subjacente *heterogêneo* para que acuse um item a partir do qual se possa discernir uma condição de verdade para ulteriores predicções. Mas esta noção de subjacente, por si só, não envolve nenhum contraste entre indivíduos e formas universais – entre substâncias primeiras e segundas –, e muito menos envolve uma preferência por uma destas alternativas em detrimento da outra. A referência completa que caracteriza o subjacente pode ser, conforme o caso, ou um indivíduo, ou uma classe específica ou tipo natural, e a espécie de redução a que este tipo natural é suscetível não interessa a Aristóteles no âmbito em que aquelas mencionadas expressões são utilizadas para obter algum progresso argumentativo e alguma distinção conceitual. É claro que Aristóteles admite o tipo de análise lógico-semântica pela qual uma forma universal é reduzida ao conjunto de indivíduos nela subsumidos. Trata-se exatamente do tipo de análise que evita a “separação das Formas” tal como atribuída aos platônicos. Não obstante, não é neste tipo de análise que Aristóteles está interessado nos contextos em que elabora a sua teoria da predicação; ao fazê-lo, Aristóteles busca antes de tudo explicitar, contra os pressupostos lógico-semânticos de certos adversários, os princípios últimos segundo os quais é possível descrever o mundo de maneira consistente e eficaz. E para atingir tal objetivo, Aristóteles se preocupa em estabelecer a distinção semântica e ontológica entre a *ousia* e os concomitantes, e de modo algum se revela interessado em estabelecer algum contraste “metafisicamente” ainda mais relevante entre *ousiai* individuais e *ousiai*

universais.

Em vista destes interesses, basta a Aristóteles, tanto na argumentação do livro I da *Física* como na argumentação do livro IV da *Metafísica*, discernir como princípio primeiro um subjacente que, ao invés de comportar uma referência incompleta que pedisse uma concomitância com algum subjacente que lhe servisse de pressuposto adicional, se apresenta como algo completo e independente em si mesmo, capaz de se referir imediatamente a objetos (ou classe de objetos) a partir dos quais pudessem ser discriminadas condições de verdade para a descrição proposicional do mundo.

É esta noção de subjacente que Aristóteles assume como pressuposto em Z-3. A ela se opõe de maneira incompatível e irreconciliável a noção de subjacente assumida como mero substrato material. Não obstante, por si só, tal noção de subjacente não envolve nenhuma preferência entre a “forma” e o “composto de ambos”, pois nem sequer envolve algum contraste relevante entre ambos. Ela se coaduna perfeitamente com as noções acusadas pelas outras expressões que comparecem nos capítulos iniciais de Zeta: “por si mesmo”, “um isto” e “separado”. Mas tampouco estas noções, assumidas assim simplesmente sem mais, parecem envolver algum contraste relevante entre o subjacente enquanto indivíduo e o subjacente enquanto forma universal<sup>99</sup>.

Assim, este é um dos pressupostos que os capítulos iniciais de Zeta tomam da teoria aristotélica da predicação: o subjacente entendido como *condição necessária a toda predicação possível*. Sem este subjacente, nenhum dos demais itens (“τὰ ἄλλα”, os concomitantes) é capaz de, por si mesmo, se referir de maneira determinada a algum objeto (ou classe de objetos) a partir do qual pudessem ser discriminadas condições de verdade para a descrição do mundo por meio de sentenças apofânticas. E por isso a *ousia*, como subjacente, se apresenta como pressuposição absolutamente necessária sem a qual o discurso predicativo seria incapaz de descrever consistentemente o mundo.

Mas há um outro pressuposto que parece estar assumido no limiar da investigação que se inicia no livro Zeta. Para além do painel anteriormente construído a partir da teoria aristotélica da predicação (ver p. 131), o capítulo 11 do *De Interpretatione* sugere uma outra perspectiva. Como vimos, dois (ou mais) predicados são capazes de constituir *algo uno* quando um deles se apresenta como elemento contido na natureza do outro, de tal modo que a predicação de um deles, se for verdadeira, acarreta

---

<sup>99</sup> A noção de “separado”, porém, parece envolver simplesmente sem mais uma preferência pelo indivíduo suscetível de geração e corrupção (ver *Met.* VIII 1, 1042a 30-31). Ver supra 121-3. Ver, a esse respeito, Gill [1989], p. 34-8.

necessariamente consigo mesma a verificação da predicação do outro. Assim, por exemplo, “x é homem e animal” se apresenta como uma sentença apofântica *única*, verificável a partir de uma condição de verdade única, justamente porque a verificação da sentença “x é homem” acarreta a verdade da sentença “x é animal”, e isto ocorre porque *animal* é um elemento imanente na natureza essencial de *homem*.

Mas vejamos bem: na sentença “homem é animal”, como vimos, o predicado significa *algo uno*, pois indica algo da essência do sujeito, e assim satisfaz a regra da transitividade, etc. Mas vimos precisamente que, ao ser predicado verdadeiramente numa sentença tal como “x é homem”, “homem” se apresenta como condição suficiente para a verificação de diversas outras sentenças, nas quais se atribuam ao mesmo x predicados que indiquem elementos contidos na natureza essencial de homem. Mas, ora, em outro nível, isto significa que *homem*, assumido como *subjacente*, é *condição suficiente para a atribuição de todas as propriedades que estão contidas em sua essência ou se seguem de sua essência*.

Estas considerações indicam, portanto, qual é o sentido de subjacente no qual Aristóteles está relevantemente interessado no livro Z: trata-se do subjacente como *forma*, que se apresenta como uma *unidade complexa* que, uma vez pressuposta como subjacente, funciona como condição suficiente para que se analisem todas as características e propriedades que constituem a natureza essencial comum a todos os indivíduos dos quais tal forma é predicada. Esta forma se apresenta justamente como “causa do ser” e “quididade”, e é ela que constituirá o objeto das investigações subseqüentes no livro Z.

Deixemos para exame posterior algumas dificuldades concernentes à maneira pela qual a forma se apresenta como subjacente, pois teremos ocasião de contemplá-las após considerar o problema da “necessidade hipotética” que caracteriza a causalidade da forma no domínio da natureza. Por enquanto, basta-nos observar que a teoria aristotélica da predicação se interessa em apresentar a *ousia* apenas em oposição aos concomitantes, sem envolver nenhum contraste relevante entre a forma universal e o indivíduo. Ela apresenta as notas características que respondem à questão (1) e fornecem os critérios para decidir a questão (2). Mas a este interesse pelo subjacente assumido meramente como *condição necessária a toda e qualquer predicação* se acrescenta o interesse suplementar pelo subjacente como *causa do ser*, e assim Aristóteles passa ao domínio da questão (3). A partir daquele

primeiro interesse, Aristóteles apenas afasta a candidatura ilegítima da matéria, e delimita a *ousia* pelo conjunto de características preliminares exibidas no painel acima. Mas a partir deste segundo interesse, porém, Aristóteles afasta para o fundo da cena também o “composto de ambas” – a “substância primeira” das *Categorias* –, e se concentra na forma, assumida como causa do ser e princípio pelo qual podemos definir de maneira estrita a natureza essencial de cada ente. O embate com o platonismo, portanto, não se dará em torno do estatuto ontológico dos indivíduos sensíveis, mas sim em torno dos critérios pelos quais poderíamos definir o que é a *ousia* como causa do ser das essências sensíveis – isto é, os critérios pelos quais poderíamos construir definições apropriadas nas ciências da natureza.

## Capítulo 3

### *O critério da subjacência e a noção de forma*

“Ἐἷς μὲν δὴ τόπος τὸ ἐπιβλέπειν εἰ τὸ κατ’ ἄλλον τινὰ  
τρόπον ὑπάρχον ὡς συμβεβηκὸς ἀποδεδώκεν”.

“É um tópico argumentativo é o seguinte: verificar se aquilo que se atribui segundo algum outro modo encontra-se apresentado como concomitante”.

*Tópicos* II 2, 109a 34-5.

O capítulo Z-3 se inicia do seguinte modo:

“a essência se diz, senão de mais modos, principalmente em quatro, ao menos: pois tanto o *quê era ser*, como o universal e o gênero parecem ser essência de cada coisa e, como quarto dentre esses, o subjacente” (1028b 33-36).

A cláusula “senão de mais modos, principalmente em quatro, ao menos” poderia nos fazer suspeitar que os quatro candidatos introduzidos logo a seguir poderiam se incluir numa lista mais ampla, que estaria aqui sendo simplificada em vista do argumento. De fato, nada impede que esta lista de quatro maneiras de se tomar a essência pudesse ser expandida pelo acréscimo de novas maneiras. Não obstante, se entendermos que este eventual acréscimo poderia incluir também os itens listados no capítulo Z-2, perdemos de vista a mudança de perspectiva que se inaugura com a frase em questão. Como já sublinhamos, Aristóteles não mais se interessa pela questão (2) que discriminamos no primeiro capítulo desta tese – saber quais são os itens que mereceriam o título de “*ousia*” –, mas antes se interessa em saber mediante quais noções poderíamos definir de maneira satisfatória o que é a “*ousia*” assumida no sentido peculiar de “*essência de*”, isto é, “*causa do ser*” – que é precisamente a questão (3) mencionada no primeiro capítulo desta tese. Assim, portanto, as quatro noções que se introduzem em Z-3 não podem ser inseridas nas listas do capítulo Z-2, pois estamos diante de duas

introduzem em Z-3 não podem ser inseridas nas listas do capítulo Z-2, pois estamos diante de duas enumerações respectivamente distintas, que buscam responder a questões e interesses diversos. Aristóteles agora se interessa pela *ousia* como causa das entidades ordinariamente reconhecidas sob o título de “*ousia*”<sup>1</sup>.

O interesse pela noção de causa é assinalado, em primeiro lugar, pelo indício fornecido com a expressão “*οὐσία ἐκάρτου*”. Poderia parecer insatisfatório provar um ponto de tamanha importância apenas pelo indício de um genitivo. Não obstante, este indício é testemunhado por algumas outras evidências decisivas. Em primeiro lugar, ressalte-se que a “causa do ser para algo” é reconhecida, no capítulo 8 do livro V da *Metafísica*, como um dos sentidos de “*ousia*”. Se alguém ainda não se mostrar convencido, alegando que o léxico de Delta, ao invés de listar de maneira organizada os sentidos técnicos que Aristóteles relevantemente atribui aos termos, apresenta simplesmente uma lista esporádica de acepções usadas ordinariamente ou até mesmo usadas pelos adversários, evocamos o testemunho complementar de outros textos, em que novamente encontramos a expressão “*ousia de*” e/ou a noção de “causa de” ou “causa do ser para algo” como sentido de “*ousia*” que relevantemente importa para o propósito em pauta. Citaremos aqui apenas os mais relevantes e imediatamente convincentes. A primeira passagem a que chamamos atenção se encontra justamente no momento em que Aristóteles, tendo já encerrado a investigação *positiva* a respeito dos dois candidatos de Z-3 que ele favorece, passa ao exame de certas posições adversárias, que favoreciam antes outros candidatos dentre os listados em Z-3:

“Mas alguns reputam que sobretudo o universal é causa, e que é princípio o universal; por isso, voltemo-nos também a ele. Pois se afigura ser impossível que seja essência qualquer um dos que se enunciam universalmente.” (1038b 6-9).

Após anunciar a tese de que o universal é causa e princípio, Aristóteles introduz uma alegação contrária afirmando que a *ousia* não é universal. Percebe-se que ele naturalmente subentende que a *ousia* encontra-se aqui assumida como causa e princípio.

---

<sup>1</sup> Ver Code [1997], p. 359, 370; Bolton [1995], p. 442-3. Também Bostock [1994], p. 74-5, percebe essa mudança de perspectiva de Z-2 para Z-3, mas não tira grandes consequências dela. Frede [1985], p. 25 propõe algo inaceitável, ao pretender que Z-3 responderia à mesma questão inicial de Z-1, “what is substance”, e não “what is the essence of substances”.

A segunda passagem é ainda mais decisiva, pois se encontra no final do capítulo Z-17 e pode ser entendida como conclusão de todo percurso argumentativo até então desenvolvido:

“Pois isto [sc. este “algo distinto”] parece ser algo, e não um elemento, e parece precisamente ser causa de que isto aqui seja carne, assim como causa de que isto aqui seja sílaba; e semelhantemente também nos outros casos. E isto é a essência de cada coisa (pois isto é a causa primeira do ser)” (1041b 25-28).

Uma terceira passagem é igualmente relevante, pelo fato de estar inserida num contexto argumentativo que pretende elucidar de maneira mais precisa, para além das indicações já fornecidas no livro VII, em que consiste a *ousia dos sensíveis*, entendida como efetividade (“resta afirmar qual é a essência *dos sensíveis* enquanto efetividade”, 1042b 10-11). Eis:

“E a partir destas considerações, é manifesto que, visto que a essência é a causa do ser cada item, deve-se procurar em tais [diferenças] qual é a causa do ser cada um destes itens [ou pela qual cada um destes itens é]” (1043a 2-4).

Acrescentem-se ainda as seguintes passagens: 1031a 17-18, 1036a 33, 1038b 10, 1041b 7-9, e diversas passagens do capítulo 6 do livro VIII, a saber, 1045a 8, 28, 31-33. Pela somatória e convergência de todas elas, desenha-se um painel suficientemente consistente e convincente, no qual se evidencia que o interesse preciso de Aristóteles consiste em delimitar o que é a *ousia* entendida como “causa do ser” – isto é, a *ousia* como causa pela qual se explica de maneira suficiente por que as “*ousiai*” sensíveis são precisamente aquilo que são.

É a questão (3), portanto, que delimita a circunscrição dos argumentos doravante desenvolvidos em ZH, aí incluídos os argumentos polêmicos contra os platônicos em Z 13-16. O horizonte último que enquadra a argumentação de ZH consistiria em decidir quais itens mereceriam o título de “*ousia*” – a questão (2) – no domínio supra-sensível. Não obstante, este horizonte recua para o fundo da cena com a nova perspectiva e os novos interesses que se introduzem em Z-3<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Os intérpretes que não reconhecem estas diferentes questões terminam por sustentar uma irreconciliável divergência entre o “critério da subjacência” e o “critério da causalidade”. Irwin [1988], § 110, p. 204-5 (cujo “essence-criterion” equivale àquilo que designamos como “critério da causalidade”) assume que o principal problema a ser resolvido por ZH seria equivalente ao dilema configurado na última aporia de *Met.* III (1003a 6-17): de um lado, o “essence-criterion” estipularia como *ousia* o *mais universal*, ao passo que o “subject-criterion” favoreceria antes os indivíduos sensíveis. A resolução deste

Estabelecido este ponto, voltemos ao texto e notemos que Aristóteles, entre os quatro candidatos apresentados, concede certa preferência inicial ao subjacente:

“E o subjacente é aquilo de que os outros itens são afirmados, ao passo que ele próprio, no entanto, não mais se afirma de nenhum outro; por isso, é a se distinguir primeiramente a respeito dele: pois sobretudo parece ser essência primeiramente o subjacente” (1028b 36- 1029a 1)<sup>3</sup>.

Mas por que essa preferência inicial pelo subjacente<sup>4</sup>, e por que, após esse privilégio que, no entanto, é bastante breve, a noção de subjacente parece recuar para o fundo da cena e não mais retornar ao centro das investigações ao longo do livro VII? Poderíamos presumir que o subjacente, dentre os quatro candidatos, seria a noção mais ordinariamente evidente<sup>5</sup> e, por isso, também mais facilmente descartável, de modo que Aristóteles não hesitaria em limpar o terreno em favor dos candidatos restantes. No entanto, o andamento do texto aristotélico parece antes indicar que a noção de subjacente se apresentaria como algum pressuposto já conhecido, que pudesse fornecer rapidamente uma sólida base para a pesquisa ulterior. Isso explicaria porque ele é mencionado com relevo em 1028b 35-36, porque é o primeiro dos candidatos a ser submetido a exame, e porque ele é sucintamente

---

problema, segundo Irwin (p. 206-7), consistiria nas seguintes propostas: a essência não precisaria ser universal (com isso, abrem-se as portas para as formas individuais) e, por outro lado, o sujeito não precisaria coincidir com o particular básico (e por isso teríamos a distinção entre duas formulações do “subject-criterion”, em Z 3-4). Esta maneira de interpretar os livros ZH, no entanto, não atina com os problemas que preocupam Aristóteles e que ele busca resolver. Para outra interpretação que minimiza a importância do “subject-criterion”, ver Kung [1978], p. 156-9.

<sup>3</sup> Há uma alternativa de tradução, igualmente satisfatória, que tomaria o “πρώτον” como adjetivo de “ὑποκειμένον”: “parece ser essência o subjacente primeiro”. Mas a diferença entre esta tradução e a que acima apresentamos não interfere em nossa argumentação. Por outro lado, é desnorteante traduzir “τὰ ἄλλα” por “todas as outras coisas”, como fazem alguns (Tricot, Reale, Burnyeat et alii [1979], p. 13), certamente já sob a sugestão de Alexandre, que comenta a respeito de 1028b 36: “διὸ φησι περὶ τοῦ ὑποκειμένου πάντων καὶ καθ’ οὐ...” (741a). Como vimos, “τὰ ἄλλα” é uma designação usual das “demais categorias” que se opõem à *ousia*. Ao definir aqui o subjacente, Aristóteles lida apenas com o contraste entre a *ousia* e “os demais”, e não faz nenhum apelo à “substância primeira” das *Categorias*, que seria subjacente de absolutamente todos os outros itens, aí incluídos as “substâncias segundas” (cf. 2a 34- b 6). Traduções mais moderadas encontram-se em Ross, Yebra e Russo. É inaceitável a afirmação de Lewis [1991], p. 278, n 5, de que o “subject-criterion” teria sido transposto “word for word” das *Categorias* para Z-3, assim como a interpretação de Burnyeat et alii [1979], p. 13, e Bostock [1994], p. 75, para quem a passagem 1028b 36 apenas reinterpreta a definição de “*substantia prima*” dada nas *Categorias*. Ver também neste sentido Zingano [1997], p. 338.

<sup>4</sup> Discordamos de Irwin [1988], p. 220-1, que sugere que os outros três candidatos (o *quê era ser*, o gênero e o universal) seriam favorecidos pelo “essence-criterion”, em oposição ao “subject-criterion”, como se houvesse uma oposição radical entre esses critérios. Pelo contrário: o propósito de Aristóteles será provar que ambos os critérios coincidem, mas numa direção oposta àquela que conduz ao *universal genérico*, favorecido pelos adversários platônicos. Tampouco aceitamos a proposta de Loux [1991], p. 56-7, para quem o *subjacente* estaria fora do escopo da expressão “*ousia de cada coisa*”, isto é, não seria um candidato à *ousia* no sentido de *causa*.

<sup>5</sup> Esta parece ser a opinião de Alexandre, que afirma “τοῖς γὰρ πολλοῖς ἀνθρώποις μάλιστα δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ προκειμένον πρῶτον”, como se “ὑποκειμένον” e “προκειμένον” (“aquilo que está à mão”) fossem equivalentes.



descartado e não reaparece de maneira relevante no corpo da argumentação empreendida em ZH.

Ora, se nossa incursão pela teoria aristotélica da predicação, no capítulo anterior, nos trouxe resultados satisfatórios, podemos afirmar que essas primeiras impressões colhidas à leitura do texto se confirmam plenamente. A expressão “aquilo de que os outros itens são afirmados, ao passo que ele próprio, no entanto, não mais se afirma de nenhum outro” (1028b 36-37), fornecida como definição da noção de subjacente, é de fato recorrente nos textos contemplados no capítulo anterior desta tese<sup>6</sup>. E longe de circunscrever a noção de “substância primeira” tal como delineada nas *Categorias*, ela circunscreve simplesmente a categoria da *ousia* em contraste com as categorias dos concomitantes, sem envolver nenhuma preferência por *ousiai* individuais ou universais. O subjacente, tal como buscamos delimitar ao percorrer a teoria aristotélica da predicação, se apresenta tão somente como *condição necessária* a toda e qualquer predicação, no sentido de se constituir como um ente auto-subsistente, que fornece para os demais (os concomitantes) um pressuposto adicional que não poderia jamais ser eliminado, pois sem ele nenhum item concomitante seria capaz de se apresentar no mundo e comportar uma referência semântica determinada. Mas se, por outro lado, a noção de subjacente aqui apresentada coincidissem com a noção de “substância primeira” das *Categorias*, a seqüência do texto tornar-se-ia ininteligível, ao afirmar que também a forma e a matéria se dizem “subjacentes” e sobretudo ao aduzir a conseqüência, aparentemente abrupta e injustificável, de que a forma seria mais *ousia* do que a matéria e o composto. Embora esta última aparente inconseqüência do texto possa ser evitada escolhendo-se outra lição bem atestada nos manuscritos, aquela primeira já comporta suficientes dificuldades. E de certo modo não sem razão aqueles que assumem como asseguradíssimo que Aristóteles aqui apela para a noção de “substância primeira” das *Categorias* se espantam com as afirmações introduzidas em 1029a 2<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Ou outras expressões similares (“μη καθ’ ὑποκειμένου λέγεσθαι”, “μη καθ’ ὑποκειμένου τινος λέγεσθαι”, “μη καθ’ ὑποκειμένου ἄλλου λέγεσθαι”, “μη κατ’ ἄλλου ὑποκειμένου λέγεσθαι”, “μη κατ’ ἄλλου λέγεσθαι”, muitas vezes com o λέγεσθαι subentendido), entre as quais não vemos nenhuma diferença relevante.

<sup>7</sup> Ver Ross [1924], vol. II, p. 164, e o espanto indignado de Le Blond [1939], p. 376, 382. Também Bostock [1994], p. 75, se espanta com a caracterização da forma como subjacente. Frede [1985], p. 20, por sua vez, caracteriza a subyacência da forma a partir de uma perspectiva inadequada, como se ela fosse aquilo que persiste sob o devir e sob a substituição ininterrupta da matéria. O mesmo é feito por Shields [1988b], p. 144, e Nussbaum & Putnam [1992], p. 32. Mas não é sob este ponto de vista que Aristóteles caracteriza a preponderância da forma como subjacente em Z-3, como veremos. Não obstante, é inaceitável a proposta de H. Granger [1995], p. 142-150, 159, que pretende que a subyacência da forma, mencionada em Z-3,

Mas, como vimos mediante o excuro pela teoria aristotélica da predicção, o subjacente aqui apresentado não envolve nada mais senão um contraste decisivo com os “demais”, isto é, os concomitantes. Sob este ponto de vista, Aristóteles pode tranqüilamente apresentá-lo como pressuposto a servir de base para a investigação subsequente, pois, de fato, o subjacente é a condição necessária sem a qual todos os demais concomitantes não poderiam se apresentar no mundo e tampouco teriam uma referência determinada. Do mesmo modo, a investigação subsequente não precisa retornar ao subjacente exatamente devido ao fato dele ter sido utilizado como plataforma inicial e, finalmente, sob o painel conceitual desenhado pela teoria da predicção somada à teoria do devir desenvolvida em *Física* I 7, o subjacente pode se apresentar naturalmente sob três acepções distintas: ou ele é a matéria, ou a forma, ou o composto de ambas.

Que Aristóteles, ao introduzir essas três acepções de “subjacente”, considera conjuntamente a teoria da predicção e a teoria do devir, é algo que se confirma pelo texto H 1, 1042a 32- b 3, no qual Aristóteles apresenta a “matéria” como subjacente às quatro classes de mudança reconhecidas na *Física*. Na teoria do devir, por sua vez, o subjacente é introduzido preliminarmente sob o modelo da alteração, por uma análise das sentenças predicativas com o verbo “γίγνεσθαι” e assim coincide, em primeira instância, com o subjacente da teoria da predicção (189b 32- 190b 1)<sup>8</sup>. Num segundo momento, porém, a análise das gerações e corrupções leva ao reconhecimento de um outro tipo de subjacente, que se apresenta como mero substrato material (190b 1-7, 191a 7-12)<sup>9</sup> e que, ao invés de ser sujeito de predicções ulteriores, se apresenta antes como predicado, respeitadas algumas regras de flexão paronímica (ver Z-7, 1033a 5-23 e Θ-7, 1049a 18-27)<sup>10</sup>.

E assim o texto aristotélico em Z-3 prossegue de maneira natural:

“E tal [*sc.* subjacente] de certo modo se diz a matéria, de outro modo, a forma, e em terceiro lugar,

---

não teria nenhuma relevância filosófica, e não teria jamais sido retomada por Aristóteles em outro textos.

<sup>8</sup> Ver Wieland [1993/62], p. 150-3; Jones 1974, p. 476-483.

<sup>9</sup> Muitos presumem que, nestas passagens, Aristóteles estaria introduzindo o conceito de matéria prima. No entanto, ver as críticas de Charlton [1992/70], p. 78-9; Jones [1974], p. 494-7; Gill [1989], p. 106-8; Cook [1989], p. 112; Loux [1991], p. 124-5.

<sup>10</sup> Sobre o “ἐκείνινον” como paradigma deste predicado material, flexionado paronimicamente, ver Furth [1988], p. 219-221, e Gill [1989], p. 122-5, 151-5.

o [composto] de ambas (designo matéria, por exemplo, o bronze; a forma, o aspecto da figura; e o [composto] de ambas, a estátua composta)” (1029a 2-5).

Aristóteles assim introduz, na análise da própria noção de subjacente, a assim chamada “análise hilemórfica das substâncias compostas”. É correto assumir que tal introdução tenha por objetivo e destinação corrigir a noção de subjacência entendida como critério para se definir o que é a *ousia*<sup>11</sup>. Mas não precisamos assumir que a noção de subjacente a ser retificada seja preponderantemente aquela que se delimita nas *Categorias*. É verdade que a análise hilemórfica surge aqui no intento de acrescentar à noção de subjacente algumas restrições mais adequadas ao interesse argumentativo em pauta. No entanto, o painel das *Categorias* não se apresenta como pano de fundo sobre o qual importaria anexar importantes aprimoramentos – em primeiro lugar porque, se estávamos corretos no capítulo anterior, as *Categorias* não detêm nenhuma autoridade quanto ao sentido em que se deve entender as expressões “ser afirmado/ não ser afirmado de um subjacente” e, em segundo lugar, porque o pano de fundo a ser relevantemente comparado com o argumento de Z-3 consiste antes na teoria do devir em *Física* I 7, como poderá ser melhor contemplado pela análise do argumento desenvolvido em 1029a 5-26.

Antes disso, porém, cumpre notar que a análise hilemórfica aqui apresentada consiste em um simples esquema preliminar, suficiente para o argumento em pauta, mas que se complicará de maneira razoável na seqüência do livro VII. A matéria é tal como o bronze; a forma (o termo utilizado é “μορφή”), por sua vez, é tal como a configuração visual, o formato da estátua; e o composto de ambas, finalmente, é tal como a estátua em seu todo. Aristóteles parece assumir este *composto de*

---

<sup>11</sup> Esta tem sido a chave interpretativa na literatura dos últimos anos. Ver Dancy [1978], p. 392-4; Furth [1988], p. 14, 252-6; Irwin [1988], p. 213-7; Gill [1989], p. 16, 30; Code [1997], p. 375. Sheldon Cohen [1984], p. 188-9, é menos convincente, ao entender Z-3 antes como uma revisão ou aplicação ulterior do argumento de *Física* I 7. Para uma posição bastante independente desta discussão, porém, ver Bolton [1995], p. 442-7). De outra parte, no entanto, Lewis [1991], p. 271-2, entende que não haveria nenhuma necessidade de revisão do “*subject-criterion*”: haveria apenas a necessidade de readaptá-lo à nova tese de que a forma sobrevém como predicado acidental à matéria. De fato, Lewis assume que o legado das *Categorias*, ao invés de corrigido, estaria sendo fortemente retomado e corroborado em Z-3 (p. 267). Lewis apresenta estes resultados a partir de caminhos sinuosos: pois ele parece admitir que a expressão “ser afirmado/ dito de” comporta antes o sentido que lhe assinalamos, mas julga que tal sentido seria válido até mesmo para predicacões essenciais (como “Sócrates é homem”). Daí resultará uma incompatibilidade radical entre “ser *ousia* de” e “ser predicado de”, mediante a qual a *forma* poderá emergir como predicado da matéria e *ousia* do composto (p. 320, 327, 341). Por sua vez, Loux [1991], que sustenta que o “*subject-criterion*” será decisivamente abandonado para resolver a questão da *ousia* (p. 70), entende que Z-3 estaria destinado a introduzir uma alternativa à “*unanalyzability thesis*” pela qual se atestaria uma incompatibilidade radical entre o “*essencialismo*” e o “*subject-criterion*” (p. 3-6, 62).

*ambas* (“τὸ ἐκ τούτων”) justamente como o indivíduo submetido a geração e corrupção (cf. 1042a 29-31), dotado de uma matéria que é capaz de ser de outro modo (1032a 20-22, 1039a 29-31) e ele próprio perceptível aos sentidos (1036a 2-7)<sup>12</sup>. No entanto, este *composto de ambas*, neste sentido preciso, e que logo mais será afastado como objeto de investigação por ser “posterior e evidente” (1029a 31-32), não se confunde com “a terceira, a essência constituída a partir delas” (1043a 18-19), e que pode ser objeto de uma definição hilemórfica na qual se especificam tanto os materiais apropriados como também a efetividade que torna estes materiais uma *ousia* de certo tipo. A este problema nos dedicaremos no momento oportuno, mas cumpre desde já fazer essa importante observação: o “composto de ambos” que em 1029a 31-32 é afastado da investigação subsequente é justamente o indivíduo gerável e corruptível, constituído por uma matéria cuja natureza é ser capaz de ser e não ser. No entanto, a própria forma (“εἶδος”, “μορφή”), assumida como objeto da investigação a ser empreendida, revelar-se-á, sob certo ponto de vista, ela própria constituída por uma matéria apropriada, à qual, porém, não cabe ser capaz de ser ou não ser, mas que é determinada como necessária a partir da efetividade pela qual se define a forma. Trata-se, é certo, de dois sentidos bastante distintos do termo “matéria”, “ὕλη”, e que Aristóteles nunca distingue de maneira explícita e por meio de advertências solenes, mas que podem ser depreendidos a partir da reconstituição satisfatória dos argumentos. Mas teremos outra ocasião de voltar a este ponto (ver o capítulo 6 desta tese).

O texto de Aristóteles prossegue, porém, com uma inferência abrupta:

“de modo que, se a forma é anterior e mais ente do que a matéria, também será anterior ao [composto] de ambas, pela mesma razão”, seguido a lição adotada por Ross, ou

“de modo que, se a forma é anterior e mais ente do que a matéria, também o [composto] de ambas será anterior [à matéria], pela mesma razão”, seguindo a lição de Bekker, com o texto do manuscrito Ab (1029a 5-7)<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> E este “composto de ambas” coincidiria assim com a “substância primeira” das *Categorias*. Mas este ponto não mais é relevante para nós.

<sup>13</sup> Alexandre, em sua paráfrase, parece ler o texto adotado por Bekker. Mas o seu comentário dá excelentes razões pelas quais deveríamos compreender a primazia da forma também sobre o composto, segundo o texto adotado por Ross: “εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον ὡς τελειοῦν, τὸ δὲ τελειοῦν τοῦ τελειομένου πρότερον τῇ φύσει ὑπάρχει, καὶ τοῦ

Temos certa preferência pela primeira lição, embora a interpretação que iremos propor possa lidar igualmente com ambas. Antes disso, observe-se que, a não ser que se queira amenizar a qualquer custo o sentido consecutivo de “ὥστε” (“de modo que”, “conseqüentemente”, “por conseguinte”), Aristóteles introduz a primazia da forma sobre a matéria e o composto (ou, segundo a outra lição, a primazia da forma e do composto sobre a matéria) como uma conseqüência daquilo que havia sido anteriormente afirmado, nas frases que antecedem. No entanto, essa inferência causa espanto<sup>14</sup>. Pois nem a mera definição da noção de subjacente oferecida em 1028b 36-37, nem a especificação das três acepções em que se pode assumir o subjacente, em 1029a 2-5, nem ambas conjuntamente tomadas, parecem fornecer premissas suficientes para que possa deduzir a afirmação pretendida<sup>15</sup>.

A segunda lição oferece menos problemas. Em primeiro lugar, porque ela é testemunhada por uma frase logo mais adiante, na qual se repetiria que “a forma e o [composto] de ambas parecem ser essência mais do que a matéria” (1029a 29-30). É este mesmo contexto, pelo qual se complementa um argumento decisivo iniciado em 1029a 10, que nos permite compreender também qual seria a “mesma razão” mediante a qual tanto a forma como o composto se apresentariam como anteriores e “mais *ousia*” do que a matéria. A saber, esta mesma razão seria o fato de ambos, a forma e o composto, satisfazerem os critérios introduzidos pelas expressões “um isto” e “separado”. Seja qual for o sentido a ser atribuído a estas expressões, Aristóteles afirma em diversas passagens que a matéria não é nem “um isto” – a não ser em potência<sup>16</sup> –, nem “separado”, e isto lhe permite imputar à mesma um caráter ontologicamente (e etiologicamente) inferior.

---

συνθέτου αὐτοῦ πρότερον ἐστὶ τὸ εἶδος” (p. 741). Para boa discussão a respeito dessas lições alternativas, ver Gill [1989], p. 16-19; Zingano [1997], p. 342-3, n 9.

<sup>14</sup> É certamente para evitar este problema que Boehm [1976], p. 148-54, propõe que “τοιούτων” em 1029a 2 retome “οὐσία” e não “ὑποκείμενον”. Mas esta proposta não nos parece convincente, até mesmo porque as três acepções de “subjacente” são retomadas em H-1, 1042a 26-31.

<sup>15</sup> Lewis [1991], p. 300-4, ao conceber o argumento de Z-3 como uma corroboração qualificada do “*subject-criterion*” das *Categorias* (ver p. 267, 271-2), não tem nenhum recurso para compreender por que e de que modo a forma pode ser assumida como *subjacente* e – mais do que isso – não como “subjacente” em mero sentido atenuado, mas como *subjacente* no sentido preponderante que coincide com a *ousia*, segundo a acepção em que esta última encontra-se assumida no horizonte do argumento. Assim, não é surpresa que ele afirme (p. 304) que a forma é subjacente apenas “indirectly”. Leitura que se nos afigura estritamente correta é a de Code [1997], o qual admite que a primazia da forma é estabelecida internamente pelo “*subject-criterion*” (p. 374). Acrescente-se também Rodier [1957], p. 170-1.

<sup>16</sup> Cf. *Met.* VIII 1, 1042a 27-28 e *DA* II 1, 412a 7-8.

Além do mais, se estão corretos os resultados que pretendemos ter obtido na incursão pela teoria aristotélica da predicação, torna-se perfeitamente inteligível que a forma e o composto, precisamente como acepções do subjacente, preenchem de maneira muito mais satisfatória do que a matéria certos requisitos iniciais pelos quais a *ousia* deve ser compreendida<sup>17</sup>. O subjacente apresentado pela teoria da predicação se desenhava exatamente pelo contraste com os concomitantes, e não envolvia nenhuma subdivisão interna à categoria da *ousia*, entre indivíduos e formas universais. Assim sendo, se Aristóteles de fato recorre aos resultados da teoria da predicação ao introduzir a definição de subjacente em 1028b 36-37, é plausível que ele apresente, como base mínima que deverá servir de pressuposto à investigação subsequente, tão apenas a primazia da forma e do composto sobre a matéria. É esta última, e apenas ela, que não satisfaz os critérios mínimos pelos quais a *ousia* fora caracterizada na teoria da predicação: a matéria não é “um isto” nem é algo “separado” e, poderíamos acrescentar, tampouco é algo que subsiste “por si mesmo”, “sem ser algo distinto”, e que, ao invés de se apresentar como subjacente para predicações ulteriores, apresenta-se antes como predicado, respeitadas as necessárias flexões paronímicas<sup>18</sup>.

E na verdade é este o argumento principal que será desenvolvido no capítulo Z-3, de 1029a 5 até 1029a 30. A partir da noção de subjacente, que pode ser tomada em três acepções, Aristóteles recorre aos critérios mínimos pelos quais a *ousia* havia sido delimitada na teoria da predicação, a fim de afastar a acepção de subjacente que dificilmente poderia ser tomada simplesmente sem mais como “*ousia*” e muito menos como critério suficiente para se definir o que é a “*ousia de cada ente*” – isto é, a “*ousia*”, como *causa do ser*. O restante do capítulo, 1029a 30-34, por sua vez, afasta a *ousia* composta e seleciona a forma como centro de interesse, mas o faz a partir de pressupostos que já são extrínsecos ao argumento desenvolvido em 1029a 5-30. Note-se que esse trecho final é balanceado pela partícula “*τοίυυυ*”, a qual freqüentemente indica um acréscimo extrínseco às afirmações

---

<sup>17</sup> Algum leitor poderia objetar: é antes a espécie, mas não a forma, que satisfaz esses requisitos. Pediríamos-lhe para aguardar pacientemente o desenrolar de nossa tese, na qual contestaremos a configuração tradicional da distinção entre *espécie* e *forma*. Ver adiante nota 47 do cap. 4, e p. 540-2 no capítulo 14.

<sup>18</sup> Discordamos de Bolton [1995], p. 434-6, que pretende haver um acordo perfeito entre, de um lado, as *Categorias* e, de outro, Z-1 e Z-3, em que a *ousia* é assumida como *tode ti*. Nas *Categorias*, não há lugar para se conceber *indiferentemente* o indivíduo (Sócrates) e a forma específica (homem) como sujeitos de predicação.

precedentes, ou uma verdadeira mudança de perspectiva<sup>19</sup>.

Se o leitor nos conceder este ponto, já estamos satisfeitos. Não obstante, com relação à inferência abrupta aduzida em 1029a 5-7, teríamos ainda uma razão para assumir a lição de Ross, que concede primazia à forma sobre a matéria e o composto. Aristóteles estaria introduzindo, de maneira precipitada e antecipatória, a perspectiva na qual ele se instalará no final do capítulo, e que já havia sido assinalada pela expressão “*ousia de cada coisa*” em 1028b 35. Interessa-lhe definir em que consiste a *ousia* no sentido de “causa do ser”. Mas, sob um tal interesse argumentativo, a candidatura do composto individual nem sequer faz sentido, pois Sócrates, por exemplo, não é “causa” pela qual Sócrates é o que é. Sob os critérios que definem a primazia da *ousia* na teoria da predicação, tanto a forma como o composto podem ser tidos como *ousia*, de preferência à matéria. Antes, porém, de ressaltar este ponto no argumento de *redução ao absurdo* pelo qual afasta uma possível maneira inconveniente de se assumir o critério da subjacência, Aristóteles já adiantaria o resultado final a que lhe importa chegar, e ao qual chegará em 1029a 30-34: de maneira abrupta, e sem determinar as premissas intermediárias que justificariam a sua dedução, Aristóteles afirmaria a prioridade da forma sobre o composto e a matéria, e “a mesma razão” pela qual a forma seria anterior ao composto e à matéria poderia ser entendida não mais como um preenchimento dos critérios obtidos na teoria da predicação, mas antes como uma preponderância *etiológica*: é a forma que é causa<sup>20</sup> pela qual a matéria se apresenta como algo determinado, e também causa pela qual o composto se constitui e é aquilo que precisamente é.

Mas a maneira precipitada e abrupta da inferência aduzida em 1029a 5-7 teria sido percebida pelo próprio Aristóteles, que logo em seguida, a partir de 1029a 7, (i) especifica melhor de que modo os critérios mínimos pelos quais a *ousia* fora caracterizada na teoria da predicação determinam a exclusão de uma possível acepção de “subjacente”, que seria inadequada aos propósitos em pauta<sup>21</sup>, e (ii) reafirma a primazia da forma sobre o composto, a partir de pressupostos que não devem nada aos

---

<sup>19</sup> Cf. Denniston [1954], p. 575, 577.

<sup>20</sup> É preciso especificar melhor *de que modo* a forma é causa, visto que o termo “causa” parece contemplar também aquilo que hoje entendemos como uma “condição necessária”, e neste exato sentido é freqüentemente aplicado à “causa material”. Mas deixemos estes pontos para o momento oportuno: nos cap. 10-12, trataremos amplamente do assunto.

<sup>21</sup> Para interpretação inteiramente diversa da nossa, ver Loux [1991], p. 53-4.

critérios anteriores, mas que antes se reportam ao horizonte de interesses delimitado de maneira sucinta no início do capítulo.

Vejamos então como se articulam estas duas etapas. Aristóteles continua:

“Agora, pois, está dito, em seu traço geral, o quê é porventura a essência: que ela é aquilo que *não* [é afirmado] *de subjacente*, mas sim aquilo de que os outros itens [são afirmados]. No entanto, é necessário defini-la não apenas assim desse modo: pois assim não é suficiente, visto que isso mesmo é desprovido de clareza, e visto que, além do mais, a matéria tomar-se-ia essência” (1029a 7-10).

Na primeira parte deste trecho, governada pelo “*μὲν οὖν*”, Aristóteles recapitula a definição de subjacente e a aplica à própria *ousia*, e ainda que tal aplicação seja ponderadamente assumida como esquemática (“*τύπω*”), Aristóteles parece estar satisfeito com a mesma. Na segunda parte, porém, introduzida pelo “*δέ*” (que aqui guarda um valor claramente adversativo), Aristóteles se mostra mais exigente e requer alguma restrição que complemente o que até então foi dito. Creio ser bastante evidente que Aristóteles de modo algum afirma que o critério da subjacência seja inadequado para o propósito em pauta. Aristóteles afirma apenas que ele é “insuficiente”, e que, ao se propor uma definição da *ousia*, é preciso proceder “*não apenas assim*”, o que indica que tal critério, longe de ser abandonado, apenas sofre algumas retificações<sup>22</sup>.

A frase “*não apenas assim*”, portanto, responde a “está dito [...] o que é a essência”. A definição da noção geral de *ousia* (não importando ainda a distinção entre *ousia*<sup>1</sup> e *ousia*<sup>2</sup>) mediante a noção de subjacente se mostra adequada, sob um ponto de vista ainda geral e preliminar. Não obstante, ela é insuficiente e deve ser complementada por alguns critérios adicionais, justamente porque, na

---

<sup>22</sup> Ver Irwin [1988], § 115, p. 213-5: ele distingue para o “subject-criterion” duas formulações: uma formulação ampla (1028b 36-37, 1029a 8-9), conforme a “dialética fraca” das *Categorias*, e que redundaria na prioridade da matéria; uma formulação restrita (1030a 10-11), conforme a “dialética forte” da *Metafísica*, e que afastaria a candidatura da matéria e estabeleceria a prioridade da forma e do composto. Discordamos da engenhosa proposta de Irwin justamente porque julgamos que as primeiras formulações, introduzidas em 1028b 36-7 e 1029a 8-9, nada devem às *Categorias* e concordam imediatamente com a formulação mais restrita de 1030a 10-11. Foi para justificar este ponto que fizemos o excuro pela teoria aristotélica da predicação: para compreender o que Aristóteles quer dizer com “ser afirmado de um subjacente”. Admitimos que o passo argumentativo dado em 1029a 8-26 se destina a afastar a interpretação do “subject-criterion” que favoreceria a matéria. Não obstante, entendemos que este passo apenas se destina a explicitar devidamente a interpretação correta da fórmula dada em 1029a 8-9, de acordo com a formulação mais explícita em 1030a 10-11 – interpretação que Aristóteles, porém, já pressupunha em 1028b 36-7, e a partir da qual ele pôde inferir abruptamente (em 1029a 5-7) que a forma detém a primazia, entre as três acepções de “subjacente”. Alguns, no entanto, pretendem que o critério da subjacência esteja sendo abandonado: ver Loux [1991], p. 70.



formulação preliminar que recebeu, ela ainda se mostra pouco evidente (“ἄδηλον”), e além do mais permitiria que a matéria fosse assumida como *ousia* de preferência à forma e ao composto. Para provar que este último resultado, absurdo e indesejado, decorreria da hipótese de se tomar como critério para definir a *ousia* a noção de subjacente segundo uma certa acepção, Aristóteles se empenha num controverso argumento (1029a 10-26) que tem sido fonte de muitos embaraços.

Mas qual é exatamente o ponto em questão nas linhas que examinamos? Apesar de haver uma articulação gramatical (“καὶ ἔτι”) que sugere uma mera justaposição extrínseca entre a falta de clareza da definição da *ousia* como subjacente e a indesejada consequência a respeito da matéria, creio que há um nexa mais íntimo entre ambas.

Difícilmente poderíamos entender que Aristóteles esteja atribuindo “falta de clareza” ao próprio enunciado pelo qual se definiu a noção de subjacente, tomado em si mesmo. Tal enunciado, pelo contrário, se configura como uma expressão já sedimentada, tão familiar ao leitor de Aristóteles que é constantemente abreviada, e que na teoria da predicação assume um sentido bastante preciso, como vimos. Para o ouvinte ou leitor acostumado ao ponto de vista de Aristóteles, portanto, o enunciado “aquilo de que os demais itens são afirmados, sem que ele próprio seja afirmado de outro” é perfeitamente claro. Aristóteles, assim, estaria imputando “falta de clareza” antes ao inteiro procedimento pelo qual se assume tal enunciado como definição adequada da *ousia*. Mas por que tal procedimento ainda não seria suficientemente elucidativo e careceria de complementações? Creio que é justamente devido à consequência absurda que é explorada a partir de 1029a 10.

Do ponto de vista de Aristóteles, a teoria da predicação já teria fixado o sentido relevante do enunciado “não ser afirmado de um subjacente, etc.” e, assim, entre as três acepções de subjacente, já seria capaz de excluir uma delas como inconveniente: pois a matéria, embora seja subjacente num outro sentido, que foi especificado na teoria do devir em *Física I*, não se apresenta como subjacente que subsiste separadamente por si mesmo, etc. Mas suspendam-se tais critérios provenientes da teoria da predicação, e assumam-se a expressão “não ser afirmado de um subjacente” num sentido mais lato<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> É razoável imaginar que Aristóteles esteja se reportando a alguma concepção adversária, como faz Gill [1989], p. 26-29, que entende o trecho subsequente como uma discussão contra a “χώρα” do *Timeu*. Não obstante, podemos prescindir disso. Aristóteles pode simplesmente estar desenvolvendo uma hipótese a partir de um mero exercício diaporético. Por sua vez,

O subjacente poderia ser entendido então não estritamente como algo separado e capaz de subsistir por si mesmo, mas sim como qualquer elemento pré-disponível que serve de pressuposto e condição necessária a um processo qualquer de devir. É este o sentido geral atribuído a “subjacente” na teoria do devir em *Física I* 7<sup>24</sup>. E havendo quatro classes de mudança (“μεταβολή”), para cada uma delas haveria sempre um subjacente, isto é, algum elemento previamente dado a partir do qual o devir tem lugar. Mas apenas o subjacente das mudanças acidentais – isto é, o das alterações, crescimentos e definhamentos e locomoções – coincidiria com a *ousia*, isto é, com o subjacente delimitado segundo os critérios da teoria da predicção<sup>25</sup>. Quando algo se altera, etc., uma *ousia* individual já plenamente constituída em si mesma está dada como subjacente. Não obstante, justamente no caso da mudança na categoria da *ousia* – o caso das gerações e corrupções –, este elemento previamente dado que assume a designação de subjacente não mais é uma *ousia* completa em si mesma, mas sim um *substrato material*: a madeira, quando vem a ser uma cama; o bronze, quando se produz uma estátua, etc. É este sentido de subjacente que, aqui em Z-3, é agora contemplado, em vista do argumento.

Assuma-se, então, que o subjacente é aquele elemento constituinte que serviu de ponto de partida para o processo de devir, e no qual os produtos de tal processo novamente se resolverão, ao serem destruídos. Ou, de maneira ainda mais genérica, abandonando-se as complicações destes critérios diacrônicos<sup>26</sup>, assumam-se que o subjacente é um elemento constituinte que de um modo ou de outro serve de suporte para as propriedades que configuram uma *ousia*. Se o subjacente é isso, então, visto

---

parece-nos que Burnyeat et alii [1979], p. 12-3, assim como Bolton [1995], p. 444, sobrevalorizam indevidamente um possível fundo dialético da discussão, como se ela fosse destinada diretamente contra os fisiólogos. Os comentadores gregos, por sua vez, em momento algum duvidam de que Aristóteles esteja introduzindo o seu conceito de “matéria prima”, e tratam ainda de misturar este último à “χώρα” do *Timeu*: ver “νόθω γὰρ λογισμῶ ληπτῆ” (Alexandre ad 1029a 32, 741), e comparar com “ἀπτόν λογισμῶ τι νύθω” (*Timeu* 52b 3).

<sup>24</sup> Ver Code [1976], p. 364-5, que retifica algumas imprecisões cometidas por Charlton [1992/70], p. 76-7, e Jones [1974], p. 483-92.

<sup>25</sup> Em 1042a 32- b 3, todos estes subjacentes das quatro classes de devir são denominados pelo termo “ὕλη”; mas Aristóteles costuma reservar este termo, em acepção mais estrita, apenas para o subjacente da geração e corrupção. É esta acepção larga de “ὕλη” que facilita, inclusive, a afirmação inicial de que “ἐστὶν οὐσία ἢ ὕλη” (1042a 32), pois até mesmo os quatro elementos, que subjazem às gerações e corrupções, às vezes também são admitidos como *ousia*. Ver as listas em *Met.* V 8, 1017b 10-12, Z-2, 1028b 10-12, *Fís.* II 1, 192b 10-12; *DC* 298a 27- b 5. Ver Sheldon Cohen [1996], p. 130-4.

<sup>26</sup> Charlton [1992/70], p. 140-1, e principalmente Jones [1974], p. 476, 493, sobrevalorizaram de maneira unilateral critérios exclusivamente diacrônicos para discernir a noção de *matéria*. Sobre estes problemas, concordamos com Code [1976], p. 361-5, mas podemos deixar de lado estas complicações.

que a noção de subjacente havia sido assumida como instrumento para se definir o que é a *ousia*, seguir-se-ia que a matéria é *ousia*, em qualquer um dos sentidos em que se assume a “*ousia*”: de um lado, a matéria contaria como *ousia*<sup>1</sup> por ser uma entidade que persiste continuamente sob o devir e, de outro lado, ela seria a causa do ser da entidade da qual se apresenta como elemento constituinte.

Este argumento concernente à *ousia* como causa teria, em primeira instância, um alcance horizontal que lhe permitiria ser aplicado em qualquer contexto: assim, se o subjacente neste sentido é a *ousia*, então a *ousia* da estátua não seria outra senão o bronze; a *ousia* da cama não seria outra senão a madeira; a *ousia* da casa seria tijolos e pedras, etc. No entanto, bastaria reaplicar o mesmo argumento para o bronze e a madeira, e teríamos uma dimensão vertical que, em última instância, encontraria sob todos os entes uma mesma matéria. Qual seria, pois, a *ousia* do próprio bronze? Não seriam as propriedades que o qualificam como bronze, mas sim os elementos que o constituem – terra, fogo, água e ar (ou qualquer mistura destes elementos). O mesmo argumento poderia ser aplicado à madeira, no mesmo nível, e até mesmo aos elementos: a *ousia* destes não seria dada por propriedades qualitativas, nem tampouco por propriedades quantitativas, mas sim por um substrato que estaria aquém de qualquer determinação. O caráter intrinsecamente correlativo da noção de “matéria”, em última instância, garantiria a reaplicação gradual do mesmo argumento na direção vertical, até que tal procedimento de análise resultasse em algum substrato último que não se resolveria em nenhum substrato anterior.

É neste argumento que Aristóteles se empenha em 1029a 10-26. Ele tem sido frequentemente entendido como uma introdução solene do conceito de “matéria-prima” ou, ao menos, como uma introdução oficial do conceito aristotélico de matéria em geral<sup>27</sup>. Não obstante, devidamente examinado à luz dos interesses argumentativos configurados no contexto, ele se apresenta antes como uma *redução ao absurdo* de uma hipótese que Aristóteles quer afastar: a hipótese de que certa acepção de subjacente (aquela que coincide com o substrato material e é estranha aos critérios da teoria da

---

<sup>27</sup> Loux [1991], p. 56-7, observa corretamente que a matéria prima não está em questão no argumento (quer acreditemos em tal concepção ou não). Para os que acreditam que a passagem define o conceito de matéria ou ao menos evoca a noção de matéria prima, ver Owens [1951], p. 331-4, 337-8; Schofield [1972], p. 100-1; Chappell [1973], p. 686; Robinson [1974], p. 183-7.

predicação) seja um critério adequado para se definir o conceito de *ousia*<sup>28</sup>. Em primeira instância, a *reductio* seria válida indiferentemente para a *ousia*<sup>1</sup> e para a *ousia*<sup>2</sup>. Não obstante, o interesse em pauta é justamente definir a *ousia*<sup>2</sup> como causa do ser. Para afastar a hipótese de que o substrato material pudesse ser assumido como causa do ser, Aristóteles se empenhará em mostrar que a matéria não preenche de maneira satisfatória nem sequer os critérios requisitados para responder à questão (2) e, assim, nem sequer conta – a não ser sob severas cláusulas restritivas – como uma *ousia*<sup>1</sup>.

Assim, assumida aquela hipótese, seguir-se-ia que (i) a *ousia* seria em primeiro lugar e sobretudo, em qualquer nível de análise, a matéria e (ii) em última instância, pela aplicação progressiva do mesmo argumento, a *ousia* primeira e causa do ser de todas as coisas seria uma matéria absolutamente desprovida de determinação<sup>29</sup>. Mas ora, tal matéria, que se apresentaria assim como *ousia primeira*, nem sequer satisfaz os critérios preliminares aduzidos pela teoria da predicação: pois ela nem sequer é *um isto* capaz de subsistir separadamente por si mesmo<sup>30</sup>.

Vejamos então o desenrolar deste argumento:

“Pois se esta não for essência, escapa-nos que outro item o seria: pois, eliminadas as outras [determinações], não se manifesta nada subsistente; pois, por um lado, as outras [determinações] são afecções, ou produtos, ou capacidades dos corpos, e por outro lado, o comprimento, a largura e a profundidade são certas quantidades, mas não são essências (pois o *quanto* não é essência), mas antes é essência aquele primeiro ao qual essas coisas pertencem” (1029a 10-16).

---

<sup>28</sup> Suspendam-se divergências de detalhe, e todos os autores a seguir arrolados concordam em interpretar o argumento como uma *reductio ad absurdum*: G. E. L. Owen [1978-9/86], p. 288; S. Marc Cohen [1978], p. 400; Irwin [1988], p. 208-211; Furth [1988], p. 187-8; Gill [1989], p. 29-31; Lewis [1991], p. 271-6, 278-82; Bolton [1995], 444-5. Por sua vez, Loux [1991], p. 54-71 não entende o argumento propriamente como uma *reductio* de apenas uma das possíveis acepções do “subjacente”, mas sim como uma inteira rejeição do “subject-criterion”, que seria incapaz de fornecer o núcleo para uma teoria da *ousia* (p. 71).

<sup>29</sup> Bostock [1994], p. 78, acusa o argumento de inconsistente: tendo assumido como *demonstrandum* que a matéria e apenas a matéria seria sujeito último de predicação, ele apenas demonstraria que a matéria é separável pelo teste da co-destruição. Mas ora, o *demonstrandum* assumido por Aristóteles está longe de ser aquele que Bostock lhe imputa. Por outro lado, Loux [1991], p. 69, tem certa razão ao afirmar que o argumento funcionaria indiferentemente tanto para a “matéria prima” como para uma matéria já determinada: pois nenhuma delas, igualmente, seria capaz de satisfazer os critérios “*um isto*” e “*separado*”.

<sup>30</sup> Discordamos de Code [1997], que parece entender (p. 376) que o “*um isto*” e o “*separado*” seriam notas distintivas da noção de *ousia* como causa do ser, e não daquilo que designamos como “*ousia*<sup>1</sup>”, isto é, as *ousiai* no sentido mais ordinário do termo.

Acompanharemos o argumento passo a passo, buscando elucidar quais seriam os pressupostos implícitos que permitiriam a sua progressão consistente. Assim, “se a matéria não for essência”, então, sob a hipótese de que o subjacente na acepção de substrato material fornece um critério adequado para se definir a *ousia*, “escapa-nos qual outro item poderia ser *ousia*”. A razão disso é que: “eliminadas as outras [determinações]” – lembremos que “τὰ ἄλλα” é um jargão usual para designar todas as categorias de concomitantes –, “não se manifesta como subsistente” nenhum outro item, isto é, nenhuma determinação que pudesse ser classificada nas categorias. Aristóteles descreverá então um processo de eliminação (ou abstração) em duas etapas: “por um lado, as outras [determinações] são afecções, ou produtos, ou capacidades dos corpos”. Se estas fossem eliminadas, não restaria nada mais a não ser as dimensões ou propriedades quantitativas dos corpos: mas “por outro lado, o comprimento, a largura e a profundidade são certas quantidades, mas não são essências (pois o *quanto* não é essência)”. Ou seja: eliminadas apenas as propriedades qualitativas, restaria um corpo com três dimensões, mas estas mesmas dimensões, longe de se apresentarem como *subjacentes* últimos que não mais poderiam ser resolvidos em elementos prévios, pressupõem um suporte anterior: “mas antes é essência aquele primeiro ao qual essas coisas pertencem”.

A segunda etapa do processo eliminativo é assim apresentada:

“Mas – ora –, no entanto, uma vez eliminados o comprimento, a largura e a profundidade, nada vemos a restar, a não ser que seja algo aquilo que é delimitado por eles, de modo que, aos que investigam assim desta maneira, é necessário que apenas a matéria se manifeste como essência” (1029a 16-19).

Ora, elimine-se ou abstraia-se, por sua vez, as dimensões do item cujas propriedades qualitativas já haviam sido previamente eliminadas ou abstraídas. Como suporte subjacente, não resta nada a não ser um misterioso “algo” que fosse delimitado por tais dimensões<sup>31</sup>. A consequência disto é que, “aos

---

<sup>31</sup> A respeito desse processo de abstração ou desnudamento, ver a polêmica entre Stahl [1981], p. 178-80, e Lewis [1991], p. 282-294. Não julgamos convincente a proposta de Clearly [1985], p. 23-25, que pretende aplicar ao argumento de Z-3 o sentido que ele atribui em geral à *aphaïresis*: tratar-se-ia de um método lógico ou, mais precisamente, de um recurso argumentativo (possivelmente já empregado na Academia) para encontrar o sujeito primeiro ao qual conviria um atributo universal comensurado, e que Aristóteles depois empregaria de maneira preponderante para explicar a “obtenção” dos objetos matemáticos. Cremos ser mais conveniente entender Z-3 a partir de sentidos mais triviais e menos técnicos do verbo “ἀφαιρείσθαι”.

que investigam assim desta maneira” – isto é, aos que assumem a hipótese de que o subjacente como substrato material fornece um critério adequado para definir a *ousia*, e que assumem este método de análise abstrativa para se discernir a *ousia* de cada coisa –, “é [logicamente] necessário que apenas a matéria se manifeste como essência” – não apenas no sentido de *entidade auto-subsistente*, etc., mas também no sentido de *causa do ser*. Mas qual matéria? Um mero “algo” que se situa aquém de qualquer determinação pela qual o ente se configura e adquire inteligibilidade. Tradicionalmente se assume que Aristóteles aqui introduz o seu conceito básico de matéria-prima<sup>32</sup>. Mas temos sérias dúvidas quanto isso. O texto prossegue com um oportuno esclarecimento destinado a responder à nossa pergunta, mas a questão é saber se este esclarecimento descreve a matéria que resultaria ser *ousia* a partir da hipótese a ser afastada, ou a concepção aristotélica de matéria-prima. Vejamos o texto:

“E quero dizer: a matéria que, por si mesma, não é nem algo nem *quanto* nem nenhuma outra determinação pelas quais se delimita o ente” (1029a 20-21).

Não há nenhuma necessidade de ler o “λέγω δὲ” como um pronunciamento solene no estilo de “entendo, em geral, por ‘matéria’, ...”, ou “eis minha definição geral do conceito de matéria”<sup>33</sup>. Nos textos aristotélicos, o mais freqüente é que tal expressão (e expressões similares) introduza uma mera elucidação contextual, destinada a especificar melhor o sentido de certa premissa introduzida no argumento, e que seria melhor traduzida por pronunciamentos como “quero dizer, por exemplo”, “isto é, entenda-se bem o presente caso”<sup>34</sup>. E é isto que temos aqui na frase em questão: a matéria absolutamente indeterminada, que subsiste após a eliminação de todas as propriedades quantitativas e qualitativas, e assim se situa aquém de qualquer delimitação categorial, não é a *matéria-prima*, mas sim a matéria que decorreria como resultado lógico da hipótese assumida, segundo a qual a *ousia* poderia ser adequadamente definida pela noção de subjacente entendida meramente como suporte de

---

<sup>32</sup> Ver as referências na nota 27 acima.

<sup>33</sup> Discordamos de maneira irreconciliável da postura interpretativa assumida por Schofield [1972], p. 100, que assume o “λέγω δὲ” como se fosse a introdução solene de uma definição geral do conceito de matéria.

<sup>34</sup> Ver, p. ex., *Met.* XIII 2, 1077b 8-9: “σύνολον δὲ λέγω τὸν ἄνθρωπον τὸν λευκόν”, que só pode ser entendido como elucidação sobre o uso de “σύνολον” no presente contexto – visto que este termo designa predominantemente o composto de forma e matéria, e não um composto accidental. Ver também *Interpr.* 20b 15.

propriedades<sup>35</sup>.

O texto subsequente, no entanto, poderia sugerir que Aristóteles se compromete com uma tal noção de matéria:

“Pois há algo do qual cada uma dessas determinações é predicada, e cujo *ser* é distinto do *ser* de cada uma das categorias (pois as outras se predicam da essência, ao passo que esta se predica da matéria)” (1029a 21-24)<sup>36</sup>.

Mas para delimitar que Aristóteles de fato acredita numa tal noção e a toma como um conceito fundamental de sua filosofia, é preciso provar onde exatamente *termina* o argumento de redução ao absurdo, isto é, onde as proposições exibidas no texto cessam de estar sob o regime da hipótese que se quer afastar como inadequada. É possível que a frase acima citada ainda seja entendida como uma consequência da hipótese a ser rejeitada, e o verbo “ἔστι”, no indicativo, nada prova a este respeito – apenas fornece um indício a ser corroborado ou desmentido pela convergência de outros indícios. Podemos encontrar diversos outros textos de Aristóteles nos quais consequências de hipóteses a serem rejeitadas (tenham elas sido defendidas por algum adversário ou não) são introduzidas sem nenhuma modalização dos verbos, apenas no indicativo, e isto é um fenômeno gramatical que o grego comporta perfeitamente<sup>37</sup>.

Mas ainda que Aristóteles em geral aceite o conceito de matéria-prima, a questão relevante é saber qual o papel que tal conceito desempenharia aqui no argumento. Aristóteles não está solenemente

---

<sup>35</sup> E é irrelevante, para nossos objetivos mais restritos, saber se Aristóteles atribui esta concepção de matéria à “χώρα” do *Timeu*, ou mesmo a alguma variedade de monismo representado por algum “fisiólogo”.

<sup>36</sup> Vários intérpretes se atêm a esta última frase como testemunho da tese de que, na *Metafísica*, Aristóteles reconheceria um tipo mais primitivo de predicação, em que a *matéria* figuraria como subjacente ao qual a forma sobreviria como predicado acidental (Kung [1979], p. 155-6; Furth [1988], p. 250-1; Loux [1991], p. 54-64; Lewis [1991], p. 146, 152-3; Page [1985], p. 71-4). No entanto, é preciso observar que a frase se encontra no desenvolvimento da *reductio* e, além do mais, é preciso não exagerar no sentido presumidamente técnico que o verbo “κατηγορεῖσθαι” teria neste contexto (a este respeito, ver Brunschwig [1979], p. 133-4, 158). Como veremos, é antes a forma que se apresentará como subjacente, ao passo que a matéria se traduziria em predicados “paronímicos” conforme o modelo do “*ekeinon*” (1033a 5 ss.): ver, neste sentido, S. Marc Cohen [1978], p. 400.

<sup>37</sup> É freqüente o uso de “ἔστι” para introduzir consequências de hipóteses que se encontram sob exame. O mais adequado, para nossas expectativas anacrônicas, seria “ἔσται” ou o irreal “ἂν ἦν” – e Bonitz inclusive freqüentemente corrige “ἔστι” por “ἔσται”, como em 1029a 11. No entanto, tais correções são desnecessárias, pois também o presente do indicativo “ἔστι” se presta àquela função. A esse respeito, ver a metodologia interpretativa assumida por Zingano [1998], p. 104, 154, com respeito às dificuldades exegéticas de *De Anima* III 4-5. Tal metodologia nos parece inteiramente acertada em suas linhas gerais, ainda que não concordemos com alguns resultados particulares a que o autor chega por seu intermédio.

introduzindo tal conceito aqui nesta passagem, pois tal introdução não teria nenhuma relevância para o argumento e para a resolução das questões nas quais está interessado<sup>38</sup>. Pelo contrário, ele estaria apenas notando que, sob a hipótese (a ser rejeitada) de que o subjacente como mero substrato forneceria um critério para se definir a *ousia*, a matéria-prima se apresentaria como *ousia primeira*, de preferência a qualquer outro item – e este resultado deve ser rejeitado sobretudo em vista do propósito argumentativo em pauta, que consiste em definir a *ousia* como causa do ser. Na verdade, tal resultado se afigura como internamente inconsistente, visto que a matéria-prima nem sequer satisfaz os critérios preliminares estabelecidos pela teoria da predicação, e muito menos satisfaz o requisito de se apresentar como causa pela qual pudesse ser explicado por que tais e tais entes são precisamente o que são. E isto é o que importa ao argumento de Z-3.

Mas antes de contemplar o desfecho do argumento, devemos mencionar uma outra questão que o último trecho citado nos apresenta, e que será relevante em momentos ulteriores do empreendimento desenvolvido em ZH. A saber, Aristóteles parece reconhecer que, assim como a *ousia* funcionaria como subjacente do qual as demais categorias (os concomitantes) seriam predicados, de modo similar a matéria seria um subjacente mais básico do qual a própria *ousia* seria predicada. E a partir deste e alguns outros trechos, poder-se-ia conceber que Aristóteles admitiria uma relação predicativa mais básica, além das que já haviam sido reconhecidas na teoria da predicação – a relação em que a forma (*ousia* no sentido de efetividade) seria predicada da matéria, assumida como subjacente.

Retomaremos este problema detalhadamente no momento oportuno<sup>39</sup>, mas desde já se impõe a seguinte observação. Se Aristóteles admitisse que a matéria é um tal subjacente, e mesmo o subjacente mais básico e primitivo, a inteira configuração do argumento de ZH teria que ser redesenhada. Os argumentos aduzidos em 1029a 26-30, destinados a afastar as pretensões da matéria, teriam de ser entendidos como extrínsecos ao critério da subjacência, e as noções de “um isto” e “separado” não mais poderiam ser entendidas como pressupostos preliminares garantidos pela teoria da predicação. Pois agora se reconheceria uma outra predicação, anteriormente não contemplada, e conforme essa

---

<sup>38</sup> Ver Burnyeat et alii [1979], p. 13-4.

<sup>39</sup> Para referências detalhadas, ver acima nota 36 e notas 4 e 5 do cap. 14.



outra predicação, se reconheceria um outro tipo de subjacente que seria mais básico e primitivo, mas não preencheria os requisitos assinalados pelas expressões “um isto” e “separado”. Daí, seguir-se-ia que o critério da subjacência, tal como desenvolvido em Z-3, seria absolutamente incapaz de selecionar outro candidato senão a matéria, e assim deveria ser inteiramente abandonado como instrumento para se definir a *ousia*.

Esta leitura do argumento, porém, não se sustenta. Mais adiante veremos o que fazer com a relação “predicativa” entre forma e matéria, mas desde já devemos observar que, longe de afastar o critério da subjacência como inadequado, o argumento de Z-3 apenas afasta uma possível aceção inconveniente do mesmo. Vejamos finalmente como isto se dá:

“de modo que o último, por si mesmo, não é nem *algo* nem *quanto* nem nenhuma outra determinação; e nem é, seguramente, as negações [*sc.* dessas determinações], pois estas ocorrem segundo acidente” (1029a 24-26).

Assumida a hipótese de que o subjacente, tomado no sentido de mero substrato material, que pudesse ser obtido por uma análise abstrativa tal como exemplificada em 1029a 10-20, fornecesse um critério adequado e suficiente para definir o que é a *ousia*, seguir-se-ia a consequência decisiva: o termo extremo a que levaria tal processo de análise abstrativa, em busca da *ousia* primeira, seria tal que, “por si mesmo”, não apresentaria nenhuma determinação – não seria delimitado por nenhuma propriedade e se situaria assim numa região afásica, aquém de qualquer articulação categorial. Assumir-se-ia como *ousia*<sup>1</sup> uma entidade desprovida de qualquer propriedade pela qual pudesse ser identificada como auto-subsistente e, por outro lado, assumir-se-ia como *ousia*<sup>2</sup> – como causa do ser e princípio dos entes – uma entidade totalmente desprovida de poder explanatório, na medida em que não apresentaria por si mesma nenhuma propriedade que pudesse funcionar como princípio de outras. Mas, neste momento, Aristóteles então apela para os critérios que permitem revelar a inconsistência da hipótese assumida:

“Assim, pois, para os que consideram a partir desses [pressupostos], decorre ser essência a matéria; isso, no entanto, é impossível: pois tanto o *separado* como o *um isto* parecem pertencer sobretudo à essência, pelo que, a forma e o [composto] de ambas parecem ser essência mais do que a matéria”

(1029a 26-30).

Aristóteles apela para dois critérios pelos quais a *ousia* havia sido caracterizada preliminarmente na teoria da predicação – “um isto” e “separado” –, e observa que a matéria não os satisfaz, ao contrário do outros dois candidatos restantes, a forma<sup>40</sup> e o composto. Assim sendo, a hipótese de que o subjacente no sentido de matéria pudesse fornecer uma definição adequada da *ousia* se mostra absurda – isto é, internamente inconsistente. Pode-se perceber isto se substituirmos os termos pelas expressões que caracterizam suas propriedades semântico-ontológicas, segundo a teoria da predicação. Assim, a sentença “a *ousia* é a matéria” poderia ser reformulada do seguinte modo: “aquilo que é *um isto e separado* é algo que *não é um isto e separado*”. Pelo simples princípio da não-contradição, se percebe que tal sentença é absurda.

É preciso cuidado, no entanto, para captar precisamente o que Aristóteles quer dizer, e para não acusá-lo de flagrante e pueril inconsistência quando afirma, no balanço recapitulativo do capítulo H-1, que “é evidente que também a matéria é essência” (1042a 32)<sup>41</sup>. Como veremos detalhadamente no momento oportuno, essas aparentes inconsistências se resolvem por uma meticulosa análise da semântica do termo “matéria” nos diversos contextos em que é utilizado. Na frase acima citada (1042a 32), Aristóteles assume a “matéria” como equivalente geral do subjacente que em qualquer uma das

---

<sup>40</sup> Diante da caracterização da teoria aristotélica da predicação, feita no capítulo anterior, cremos que não pode haver mais nenhuma surpresa e/ou dificuldade com a proposição de que a forma é *algum isto* (“*τὸδε τι*”). Esta caracterização se repete em diversos outros textos: *Met.* V 8, 1017b 23-6; VIII 1, 1042a 29; IX 7, 1049a 34-6; ver também *DA* II 1, 412a 7-8. E não podemos entendê-la simplesmente da maneira atenuada que Ross [1924], vol. II, p. 165, propõe, seguindo Tomás de Aquino (*Expositio Metaphysicorum*, Livro VII, lectio II, 1293). Para nova versão dessa atribuição atenuada, ver Lewis [1991], p. 327. Por outro lado, o mesmo Code que em [1984], p. 12, havia assumido a proposta atenuada de Ross, vai ao outro extremo, em [1997], p. 365, e afirma que a forma é “*τὸδε τι*” em primeiro lugar, antes mesmo que o composto individual. Esta proposta não é incompatível com nossa interpretação, mas também não é estritamente necessária para nossas pretensões.

<sup>41</sup> Bostock [1994], p. 80, acusa o texto de cometer esta flagrante incoerência: depois de afirmar que a matéria não pode ser *ousia*, admitir que também a matéria é *ousia*. Notando esta dificuldade, Irwin [1988], p. 574-5, adota uma solução diversa da nossa: “separado” e “*to-de ti*” não poderiam ser concebidos nem como condições necessárias para algo ser *ousia* (pois a matéria é admitida como *ousia* e não satisfaz nenhum dos dois critérios), nem como condições suficientes (pois, neste caso, não se poderia explicar a prioridade da forma e do composto sobre a matéria). Não obstante, a aparente inconsistência entre a conclusão de Z-3 e a proposição de que também a matéria é *ousia* (repetida em 1035a 1-2, 1042a 32, etc.) se resolve antes por outros recursos: (i) a distinção dos dois sentidos de “*ousia*”; (ii) o reconhecimento de que Aristóteles admite, para a “*ousia*”, uma *escala* em que itens satisfariam de maneira graduada os requisitos relevantes para ser *ousia* (ver a esse respeito Sheldon Cohen [1996], p. 130); (iii) a análise semântica do termo “matéria”, tal como empreenderemos no capítulo 6 desta tese. Assim, “separado” e “um isto” podem contar como condições necessárias e suficientes para que algo seja *ousia* – isto é, *ousia*<sup>1</sup>. O problema é que um pedaço de madeira, por exemplo, considerado em si mesmo, é uma *ousia*<sup>1</sup> (ver *Fis.* I 7, 190b 25-6), ainda que ocupe uma posição medíocre numa possível hierarquia dos itens que contam como *ousia*<sup>1</sup>; mas, *enquanto matéria* – isto é, enquanto constituinte de uma unidade mais complexa –, ele não mais conta como *um isto separado*. Ver nota seguinte. Para sugestões diversas, ver ainda Burnyeat et alii [1979], p. 16.

modalidades de devir funciona como suporte pré-disponível – para se certificar disto, basta conferir a explicação e os exemplos aduzidos nas sentenças imediatamente subseqüentes (1042a 32- b 3). E Aristóteles certamente não quer dizer nada mais senão que também podem ser tidos como “ousia” – no sentido indicado por “ousia<sup>1</sup>” –, isto é, como algo que de certo modo subsiste por si mesmo, caracterizado por um conjunto de propriedades específicas, etc., certos entes que, com relação a outros, nas devidas circunstâncias, desempenham o papel de subjacente – isto é, o papel de pressuposto para um processo qualquer de vir a ser – ou mesmo o papel mais estrito de matéria, entendido como elemento constituinte inerente num todo organizado em um nível superior. Considerado em si mesmo, um lenho, por exemplo, é *um isto separado*, mas considerado como constituinte de uma cama, ele não mais é *um isto separado*, mas sim é *matéria de uma cama*<sup>42</sup>.

Em Z-3, não obstante, no momento em que afirma que a matéria não é um isto nem separado, Aristóteles não utiliza o termo “matéria” do mesmo modo. Isto é, ele não almeja considerar em si mesmos os entes que eventualmente desempenham o papel de matéria em relação a outros, mas antes os considera enquanto *matéria*, e qualquer matéria é sempre *matéria de outro*<sup>43</sup>.

Podemos agora reconstituir de maneira simplificada e elucidativa a argumentação desenvolvida desde o início de Z-3. Em 1028b 36- 1029a 1, Aristóteles assume a hipótese de que a noção de subjacente possa fornecer uma definição adequada do que é a *ousia*. Assim, seria satisfatória a sentença:

(1) “a *ousia* é subjacente”.

Para facilitar a exposição que se segue, tomemos esta sentença como se envolvesse a *ousia*<sup>1</sup>. Em 1028b 35, não obstante, Aristóteles deixou patente que o seu interesse é pela “essência de cada coisa”, isto é, pela *ousia* no sentido de causa pela qual se explica porque os entes são precisamente aquilo que

---

<sup>42</sup> É por isso que tampouco surpreende a afirmação de que a matéria é *um isto* e algo *contável*, em *Fis.* I 7, 190b 25-26. Longe de guardar um significado solene, o termo “ὄλη” neste contexto encontra-se utilizado em sua acepção mais ordinária – o material que serve às fabricações de um carpinteiro. Um certo pedaço de madeira, um lenho, por exemplo, é de certo modo *um isto* e *separado*, mas, como elemento constituinte de um artefato, ele deixa de ser *um isto* e *separado* e tampouco conta como *causa do ser*. E seguramente, é por não contar como *causa do ser* da cama que o lenho, ao ser elemento de uma cama, tampouco conta como uma *ousia*<sup>1</sup> inerente na *ousia*<sup>1</sup> que é a cama (de acordo com um princípio capital que será retomado em 1039a 3-4).

<sup>43</sup> Ver Wieland [1993/62], p. 170, 264-8. Ver referências mais detalhadas na nota 17 do cap. 5

são – a *ousia*<sup>2</sup>. Assim, parece que Aristóteles assumiria como satisfatória a seguinte tese:

(2) “a *ousia de cada coisa* é o subjacente”.

Mas o subjacente se diz de três modos, como Aristóteles acrescenta em 1029a 2-5, de modo que teríamos três possibilidades para interpretar cada uma dessas teses:

(1.i) “a *ousia*<sup>1</sup> é a forma”;

(1.ii) “a *ousia*<sup>1</sup> é o composto”;

(1.iii) “a *ousia*<sup>1</sup> é a matéria”.

(2.i) “a *ousia de cada coisa* é a forma”;

(2.ii) “a *ousia de cada coisa* é o composto”;

(2.iii) “a *ousia de cada coisa* é a matéria”.

Mas como o sentido de *ousia* que é relevante para o argumento é especificado em (2), Aristóteles pôde obter, rapidamente, em 1029a 5-7 (com a lição de Ross), por uma inferência abrupta aparentemente injustificada, o resultado almejado, que poderíamos exprimir na seguinte sentença:

(2.i) “a *ousia de cada coisa* é a forma”.

Mas um interlocutor ou ouvinte poderia protestar contra a maneira abrupta pela qual Aristóteles introduziu a conclusão, e perguntar de que modo, isto é, por meio de quais premissas intermediárias implícitas, ela foi obtida. É como se Aristóteles cedesse a essa necessidade de melhor explicitar as mediações que permitiriam ao argumento a sua progressão consistente.

Assim, em vista dessa situação argumentativa, Aristóteles apresenta a advertência que vimos em 1029a 9-10. Tendo em vista descartar uma possível alternativa (2.iii) “a *ousia de cada coisa* é a matéria”, Aristóteles retorna a uma questão ainda preliminar e mostra, mediante uma *reductio ad absurdum*, que nem sequer a alternativa (1.iii) seria inteiramente aceitável, pois a matéria não satisfaz nem sequer os requisitos preliminarmente estabelecidos na teoria da predicação como características distintivas da *ousia* – ser “um isto”, ser “por si mesma” e ser “separado”<sup>44</sup>. E justamente o caráter

---

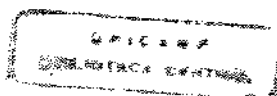
<sup>44</sup> Bolton [1995], p. 445-6 tem razão ao assumir que o argumento de 1029a 26-30 reconhece “um isto” e “separado” como notas distintivas das substâncias ordinárias (diríamos: das *ousia*<sup>1</sup>), e não das causas ou dos candidatos a causas (diríamos: da *ousia*<sup>2</sup>). Code [1997], p. 376-7, por sua vez, pretende que “um isto” e “separado” seriam antes critérios para discriminar o que conta como uma *ousia*<sup>2</sup> (*ousia de algo*).

correlativo da matéria permite a Aristóteles encontrar alguma ligação entre as razões pelas quais tanto (1.iii) como (2.iii) se apresentam como insatisfatórias. Como vimos, há algum sentido em que são *ousiai* até mesmo entes que em geral desempenham o papel de matéria com relação a outros entes (cf. 1042a 32). Não obstante, enquanto são considerados precisamente em correlação com aquilo de que são matéria, tais entes não se apresentam como *um isto e separado*. É antes aquilo de que tais entes são matéria que se apresenta como um isto separado, que subsiste por si mesmo. No entanto, esses materiais (ou, ao menos, alguns dentre eles) não podem se apresentar separadamente por si mesmos, de maneira independente, pela mesma razão pela qual não podem ser assumidos como *ousia* daquilo de que são matéria: não são causas nas quais estejam reunidas condições suficientes para presidir o surgimento do ente de que são matéria e, por isso mesmo, tampouco reúnem condições suficientes para se apresentar por si mesmos como totalidades independentes e autônomas. Ou seja: é basicamente pela mesma razão que os materiais não se apresentam como respostas satisfatórias nem à questão (2) nem à questão (4)<sup>45</sup>. Assim, não sendo causas capazes de explicar de maneira completa o que é o ente de que são matéria, falsificam a hipótese (2.iii) “a *ousia de cada coisa* é a matéria”. Mas na medida em que tampouco são capazes de se apresentar de maneira autônoma e independente sem aquilo de que são matéria, falsificam até mesmo a hipótese (1.iii) “a *ousia*<sup>1</sup> é a matéria”, a qual teria então um significado absurdo, tal como explicitado na seguinte sentença “aquilo que é *um isto e separado* é algo que *não é um isto e separado*”.

É este último ponto que Aristóteles estabelece de maneira mais articulada em 1029a 9-26. Falta ainda, no entanto, para cumprir plenamente o propósito do capítulo, excluir a alternativa (2.ii) “a *ousia de cada coisa* é cada coisa (= composto)”, e isto Aristóteles faz no passo seguinte do argumento, o qual nada mais deve aos critérios assumidos a partir da teoria da predicação, mas, pelo contrário, se

---

<sup>45</sup> Isto será válido exclusivamente para as partes materiais dos vivos naturais. Mas são estes vivos que Aristóteles considera em ZH como casos preponderantes de *ousia*<sup>1</sup> (cf. 1032a 19 e 1043b 21-23). Os artefatos, que constituiriam fortes contra-exemplos à tese aqui aventada, são considerados apenas como paradigmas propedêuticos, adequados até certo ponto (ver Furth [1988], p. 154). As formas, por sua vez, apresentam-se como *causas do ser* responsáveis pela determinação de uma estrutura concatenada de propriedades a serem satisfeitas pelos materiais que vierem a constituir uma *ousia* composta. Devido a essa causalidade, elas apresentam-se também como entidades que merecem o título de “*ousia*”, ao menos sob algum aspecto atenuado e sob algumas cláusulas – pois apenas sob certas condições elas satisfazem, por exemplo, o requisito de ser *separado* (cf. 1042a 28-29).



justifica exatamente pela perspectiva geral e pelo interesse maior que Aristóteles assume no início de Z-3. Interessa-lhe examinar em que consiste a *ousia* como causa do ser de cada coisa. Diante deste interesse, de imediato encontra-se excluída a hipótese (2.ii), de que a própria coisa seja a causa de si mesma – como dissemos: um cavalo não é causa pela qual se explica que ele é um cavalo.

Assim, Aristóteles reencontra, após explicitar melhor as articulações intermediárias, a conclusão abrupta introduzida em 1029a 5-7 (na lição de Ross):

“Mas é a ser deixada de lado, por sua vez, a essência [que se compõe] de ambas, pois ela é posterior e evidente; por sua vez, de certo modo é manifesta também a matéria; mas, a respeito da terceira, é a se examinar, pois esta é a que oferece maiores dificuldades” (1029a 30-33).

Em seguida, resta apenas delimitar o domínio preciso ao qual Aristóteles circunscreverá o seu empreendimento:

“Admite-se consensualmente que são essências algumas das sensíveis; conseqüentemente, é a se investigar nestas em primeiro lugar” (1029 a 33-34).

Delimita-se o *objeto* da investigação a ser desenvolvida em ZH: trata-se de saber em que consiste a forma nas *ousiai* sensíveis (cf. 1037a 13-17), já assumida, ainda que de maneira preliminar e pouco evidente, como *causa do ser* pela qual se explica porque as *ousiai* sensíveis (e vale dizer: sobretudo as naturais) são precisamente aquilo que são. Delimita-se assim também o *campo de alternativas possíveis*: a questão investigada admitirá como respostas possíveis diferentes tipos de princípios – como, por exemplo, as formas aristotélicas *versus* os universais comuns dos platônicos – e jamais poderia ser entendida em vista do dilema entre indivíduos e formas universais, isto é, entre a “substância primeira” e a “substância segunda” das *Categorias*, e por isso jamais poderia ser entendida sob o escopo delimitado pelo dilema da última aporia do livro III da *Metafísica*.

A questão que Aristóteles se propõe a examinar e resolver, portanto, não envolve nenhum dilema entre uma perspectiva idealista que concebesse como “mais real” os princípios universais de inteligibilidade e uma perspectiva realista que concebesse como “mais real” os indivíduos ordinários do senso comum. Esta questão *não faz sentido* dentro do escopo assumido em ZH. E ainda que ela seja solenemente apresentada como uma das *aporias* do livro III, não temos nenhuma razão para crer

que ela seja pertinente em sua formulação original; longe disso, ela se apóia em pressupostos que não garantem a sua emergência legítima, na medida em que apresentam como respostas possíveis a uma mesma questão duas alternativas que na verdade atendem a duas questões respectivamente distintas. Tal aporia deve ser inteiramente abandonada como improcedente, e isto significa justamente que não é verdadeira a pretendida disjunção entre as duas alternativas – mas não porque haja algum *tertium quid* conciliatório<sup>46</sup>, mas sim porque ambas as alternativas respondem a questões distintas e, portanto, podem ser verdadeiras a partir de condições reciprocamente independentes<sup>47</sup>.

E de fato, a partir de outras bases, de outros interesses filosóficos e, sobretudo, de outros contextos argumentativos, podemos assumir tranquilamente que Aristóteles não atribui às formas uma existência hipostasiada, tal como ele imputa a certos platônicos. Isto é, entre os indivíduos e as formas universais, Aristóteles não hesitaria em dizer que somente os primeiros gozam de uma “existência separada”, submetida ao espaço e ao tempo, etc. Mas não é este o problema a ser decidido pelos argumentos que Aristóteles desenvolve ao longo dos livros ZH da *Metafísica*. Tais argumentos, pelo contrário, se propõem a responder o que é a *ousia*, assumida como causa e princípio pelo qual os entes sensíveis são precisamente aquilo que são. E o espaço das soluções possíveis é já configurado em função da resposta preliminar de que esta *ousia* é a forma. Assim, resta investigar: (i) qual é a relação exata que esta forma mantém com aquilo que se denomina “matéria”<sup>48</sup>, (ii) qual é o estatuto preciso desta forma, em comparação com as Formas comuns aduzidas pelos adversários platônicos. A primeira tarefa

---

<sup>46</sup> Não basta afirmar, como faz G. E. L. Owen [1986/1978-9], p. 280, que o objetivo dos livros ZH seria manter juntas sob um único foco as duas alternativas recalcitrantes, e mostrar que qualquer uma das duas, assumida unilateralmente, conduziria a “resultados intoleráveis” (p. 287).

<sup>47</sup> A maneira pela qual Alexandre interpreta as linhas 1029a 30-33 é comprometedoramente ambígua: “περὶ δὲ τῆς τρίτης, τούτεστι τοῦ εἶδους, σκεπτέον (...) πότερον ἐστὶ αὐτὴ καθ’ αὐτήν, ὡσπερ Πλάτων λέγει, ἢ οὐ”. Nós poderíamos entender, em conformidade com nossa proposta, que a alternativa defendida por Platão – “a forma é ela mesma em si mesma” – seria a tese de que a forma poderia ser inteiramente concebida e definida como uma entidade simples e autônoma, sem nenhuma contribuição da matéria; isto é, a tese que se desenha em Z-10, 1035a 1- b 3 e Z-11, 1037a 21-b 7, a qual envolve um contexto inteiramente distinto daquele em que se fala em “separação dos universais”. Não obstante, tal como articulada por Alexandre, esta alternativa platônica parece antes se reportar à clássica “separação dos universais”, como se a tarefa do “asclepiada realista” fosse argumentar contra esta hipostasiação das Formas, em favor do primado das “substâncias primeiras” admitidas nas *Categorias*. Mas, como dissemos, esta interpretação concernente ao problema central a ser investigado em ZH deve ser inteiramente abandonada.

<sup>48</sup> Ver, nesse sentido, Anscombe [1975/1953], p. 92. ela admite que Aristóteles assume a *forma* como “a mais difícil” devido ao impasse concernente ao estatuto da relação com a matéria na definição da forma.

ocupará sobretudo os capítulos centrais do livro Z (7-12) e retornará na conclusão em Z-17 e em todos os momentos do livro H, ao passo que a segunda tarefa, embora já seja prenunciada e mencionada em diversos momentos, receberá tratamento especial nos capítulos 13-16 do livro Z e nos capítulos 4 e 6 do livro H.

Mas como a *ousia* enquanto causa do ser corresponde à quiddidade que deve ser mencionada no enunciado definitório da coisa – isto é, no enunciado definitório da *ousia*<sup>1</sup>, da qual a *ousia*<sup>2</sup> é causa –, Aristóteles assume como fio condutor preponderante de sua argumentação a tentativa de encontrar critérios pelos quais devem ser definidas as *ousiai*<sup>1</sup> sensíveis – isto é, o critérios pelos quais deveriam ser construídas as definições nas ciências da natureza. É neste terreno – circunscrito ao domínio da questão (3) que distinguimos no capítulo 1 desta tese – que Aristóteles encontra um rival platônico, contra o qual irá argumentar de maneira pormenorizada, a saber: o postulado da “synanairesis”. E é por isso que a argumentação continua, no capítulo seguinte, com a discussão preliminar do *quê era ser*<sup>49</sup>.

Resta, porém, o seguinte problema: se uma definição é uma asserção de identidade, e se assumimos que a *ousia*<sup>1</sup> sensível é o *definiendum* e a *ousia*<sup>2</sup> é o *definiens*, restaria alguma razão para distingui-las? A resposta satisfatória a esta questão, que envolve o sentido duplo de “εἶδος”, como *forma-função* e como *forma específica*, deverá aguardar os momentos ulteriores desta tese. E na medida em que encontrarmos algum recurso plausível para satisfazê-la, poderemos também dizer se o critério da causalidade se acrescenta extrinsecamente ao critério da subjacência em Z-3, ou se, apesar de ambos serem distintos, haveria alguma relação mais íntima entre eles.

---

<sup>49</sup> Burnyeat et alii [1979], p. 11, 16, não perceberam nenhuma razão satisfatória pela qual pudesse ser justificada a inflexão do argumento no início de Z-4, em que Aristóteles assume o *quê era ser* como objeto de investigação. Podemos ver, no entanto, que essa inflexão é plenamente oportuna.



## Capítulo 4

### *A análise “lógica” (“λογικῶς”) da noção de “quê era ser” (Z, 4-6)*

“Τὸ δὲ ὄν λέγεται πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως”.

“o ente é denominado de diversas maneiras, mas com relação a algo único e uma única natureza, e não de maneira homônima”.

*Metafísica IV 2, 1003a 33-4.*

Tendo delimitado a questão precisa que lhe interessa e a direção a ser seguida pelas peripécias argumentativas, Aristóteles prossegue seu empreendimento tomando um outro candidato oferecido na lista inicial de Z-3: *o quê era ser*.

“E, uma vez que distinguimos no começo por quantos modos designamos a essência, e que um deles pareceu ser o “quê era ser”, é a investigar a respeito dele” (1029b 1-2).

O subjacente, porém, longe de ter sido abandonado, foi justamente assumido como pressuposto inicial e será preservado ao longo de todo o empreendimento. E isto poderá ser apreendido até mesmo a partir da leitura destes capítulos que agora se dedicam à análise “lógica” do *quê era ser*.

Antes disso, porém, devemos voltar nossa atenção à reflexão metodológica contida no seguinte texto: “Pois é propício caminhar em direção ao mais conhecido. Pois o aprendizado, para todos, vem a ser assim: através dos menos cognoscíveis por natureza em direção aos mais cognoscíveis; e esta é a tarefa: assim como, nas ações, a partir do que é bom para cada um, fazer boas para alguém as coisas inteiramente boas, do mesmo modo, a partir do que é conhecido para alguém, fazer conhecidas para ele as coisas naturalmente cognoscíveis. Mas as coisas conhecidas por cada um e primeiras são, freqüentemente, pouco cognoscíveis, e pouco ou nada têm do ente; não obstante, entretanto, a partir das coisas que são, sim, mediocrementemente cognoscíveis, mas que são, por outro lado, conhecidas para alguém, deve-se tentar conhecer as coisas inteiramente cognoscíveis, progredindo-se, como foi dito,

através daquelas primeiras” (1029b 3-13).

Este texto remete para um procedimento metodológico a que Aristóteles alude repetidas vezes, em variados contextos, e creio que não precisamos aqui discutir detalhadamente o seu significado intrínseco. Trata-se, simplesmente, de uma regra epistemológica segundo a qual todo e qualquer conhecimento se assenta sobre algum conhecimento prévio, de modo que todo progresso e aprimoramento de nosso saber deve tomar como ponto de partida aquilo que já sabemos no momento em que se inicia uma nova investigação<sup>1</sup>. Não obstante, embora o sentido geral deste preceito seja bastante evidente, não é assim tão evidente a sua *oportunidade*: por que ele se encontra inserido justamente neste momento da progressão argumentativa do livro Z? Como sabemos, desde Bonitz ele tem sido deslocado para o final do capítulo 3, e essa nova posição, com poucas exceções, tem sido preservada pelos editores e tradutores<sup>2</sup>. A razão que se poderia alegar como justificativa desse deslocamento é também bastante óbvia: situado no final do capítulo 3, o trecho em questão poderia fazer um par com outra passagem de reflexão metodológica em Z (a saber, 1037a 10-17), de modo que o sentido geral de ambas seria o mesmo. Ambos os textos, pois, estariam ponderando que a investigação das *ousiai* sensíveis, empreendida ao longo de Z, consiste apenas em um instrumento para se aceder à contemplação das *ousiai* separadas e imóveis, etc. De acordo com o preceito epistemológico acima evocado, essa investigação prévia das *ousiai* sensíveis seria oportuna justamente pelo fato delas nos serem familiares e, assim, poderem funcionar como base da investigação das *ousiai* separadas.

Isto é muito plausível, e deveríamos admitir a oportunidade de tal deslocamento, em vista da interpretação que propomos para a arquitetura das questões abordadas nos três primeiros capítulos de Z: pois Aristóteles assume a questão (3) no domínio das *ousiai* sensíveis justamente para decidir a questão (2) no domínio do supra-sensível. No entanto, a passagem encontra-se em seu devido lugar tal como a encontramos na edição Bekker, que neste caso não intervém contra o testemunho unânime dos manuscritos<sup>3</sup>. Logo após delimitar o *que era ser* como objeto da argumentação subsequente, e

---

<sup>1</sup> Para textos que contêm pronunciamentos semelhantes, ver *A. Po.* I 1, 71a 1-17, *Fis.* I 1, 184b 16-26, *DA* II 2, 413a 11-12. A melhor abordagem deste tema ainda se encontra em Wieland [1993/62], p. 85-126, que o relaciona de maneira perspicaz à conhecida aporia do *Mênon*.

<sup>2</sup> Uma exceção, porém, é Yebra [1982], p. 330.

<sup>3</sup> Concordam com a posição de Bekker, dentre outros, Irwin [1988], p. 211, 557-8.

antes de restringir tal argumentação ao registro definido pelo advérbio “λογικῶς”, Aristóteles nos oferece a citada reflexão sobre o caminho adequado do “aprendizado”. Se é correta a posição original que tal passagem ocupou nos manuscritos, ela supõe que as “análises lógicas” levadas a cabo nos capítulos que seguem oferecem justamente um ponto de partida *mais familiar e mais cognoscível para nós*, no qual pudéssemos encontrar uma sólida base para ulteriores progressos.

Essa suposição, porém, certamente pôde parecer estranha diante do conteúdo que encontramos no capítulo Z-4: trata-se (pelo menos em sua primeira parte, até 1030a 17) de um dos textos mais compactados, árduos, elípticos e – conseqüentemente – obscuros de Aristóteles. Mas como então um texto dessa natureza, com um conteúdo dificilmente inteligível, poderia fornecer uma plataforma *mais familiar e cognoscível para nós*?

No entanto, grande parte da dificuldade para se compreender os argumentos de Z-4 se deve à concepção de que o texto aristotélico possa ser lido como o de um autor moderno – isto é, como se Aristóteles tivesse se preocupado, em sua redação, em apresentar uma exposição objetivamente auto-suficiente, que pudesse ser acompanhada por um leitor qualquer, à parte de quaisquer pressuposições exteriores ao texto. Mas isto não é o caso. É evidente que o texto aristotélico comporta uma razoável unidade interna, com uma progressão linear em que se cumprem ordenadamente promessas iniciais, etc. Não obstante, no detalhe da articulação de cada argumento, Aristóteles conta com as pressuposições *extra-textuais* de seus ouvintes ou leitores. Um argumento dificilmente é articulado de maneira explícita em todas as suas premissas, mas, pelo contrário, Aristóteles, no mais das vezes, deixa implícitos os nexos intermediários que permitiriam a progressão coerente do argumento. Já vimos um exemplo disto em Z-3, 1029a 2-7. E esta é a tônica geral do texto aristotélico. Assim sendo, também os argumentos compactados de Z-4, longe de exibirem uma obscuridade incorrigível e intrínseca ao objeto, podem ser razoavelmente desemaranhados desde que se encontre o adequado *pano de fundo* que forneceria as pressuposições que permitem a articulação coerente do todo.

Ora, este pano de fundo, mais uma vez, é dado pela teoria aristotélica da predicação e, de maneira mais geral, por diversos tópicos mais particulares desenvolvidos na teoria da argumentação que Aristóteles ostenta no *Órganon*. Assim, devidamente compreendidos sob os pressupostos adequados, os argumentos de Z-4 de fato nos oferecem tão apenas uma análise preliminar, capaz de nos propiciar um repertório *mais familiar* a partir do qual o argumento pode progredir.

Adentremo-nos então no texto aristotélico:

“É primeiramente digamos algo a seu respeito de um ponto de vista lógico: o *quê era ser* de cada coisa é aquilo que ela é dita por si mesma” (1029b 13-14).

Mas o que é precisamente este “ponto de vista lógico” (“λογικῶς”) a que estarão circunscritos os capítulos subseqüentes<sup>4</sup>? O primeiro pronunciamento de Aristóteles, na frase acima citada, se propõe a elucidar o *quê era ser* em termos de “aquilo que se diz por si mesmo”. Isto certamente nos remete para a classificação dos diversos tipos de atributos “por si mesmo” que Aristóteles efetua nos *Segundos Analíticos*<sup>5</sup>. Por outro lado, por meio dos *Tópicos*, sabemos que a *definição* é o enunciado do *quê era ser* (101b 38-39). Assim, parece que Aristóteles se instala numa perspectiva em que lhe importa analisar as sentenças segundo as relações lógicas que nelas se estabelecem entre sujeito e predicado. Tratar-se-ia, assim, de uma perspectiva “lógico-lingüística” (na falta de melhor tradução) que, longe de exaurir o problema no qual Aristóteles está interessado, apenas forneceria um primeiro painel preliminar, útil para fixar critérios para os desenvolvimentos subseqüentes.

Essa dimensão meramente preliminar – e, portanto, *mais familiar para nós* – do empreendimento aqui levado a cabo pode ser ainda melhor captada mediante certos usos pejorativos do advérbio “λογικῶς”, mediante os quais se evidencia que o mesmo assinala, em qualquer um de seus usos, uma perspectiva de análise meramente geral e protocolar, que ainda não atina com as diferenças próprias do assunto examinado. E o valor positivo ou pejorativo do advérbio, tendo como fundo comum este significado geral, decorreria justamente da oportunidade em que se utiliza tal perspectiva de análise: ou nos contextos adequados, e como mero instrumento introdutório, ou de maneira mais pretensiosa e imprópria.

Este sentido do advérbio ou dos adjetivos correspondentes comparece em diversos contextos<sup>6</sup>. No *De Generatione Animalium* II 8, por exemplo, a proposta de Demócrito e Empédocles para explicar a esterilidade dos mulares é reportada como uma “demonstração lógica” (ἀπόδειξις λογική, 747b 28)<sup>7</sup>; mas ela é “lógica” justamente por que é “universal” (“καθόλου”), e aqui este termo é explicitamente explicado como equivalente de *estar mais distante dos princípios apropriados*

---

<sup>4</sup> Não apenas os capítulos 4 e 5, mas também o 6.

<sup>5</sup> Esta conexão é familiar desde Ross [1924], vol. II, p. 168.

<sup>6</sup> Para o sentido geral e usos mais restritos do adjetivo “λογικός” e do advérbio “λογικῶς”, ver o *Index* de Bonitz [1955], p. 432.

<sup>7</sup> Cf. *Met.* XIV, 1087b 21, com o mesmo sentido polêmico e pejorativo.

(“πορρωτέρω τῶν οἰκειῶν ἀρχῶν”, 747b 29-30). Mais adiante, em 748a 7-8, essa mesma proposta explicativa é criticada por ser universal e vazia (“καθόλου” e “κενός”)<sup>8</sup>.

O advérbio “λογικῶς” introduzido em 1029b 13 não comporta um uso pejorativo; mas, não obstante, como veremos, ele assinala um nível de análise que considera sentenças apenas quanto ao estatuto da relação lógica entre os seus termos, não se interessando pela semântica que determinaria o estatuto ontológico dos itens envolvidos na relação de predicção. E deste modo, ele circunscreve um nível de análise apenas introdutório, que pode justamente servir como base mais familiar para nós.

Mas voltemos ao texto e acompanhemos agora o seu desenrolar. Aristóteles havia afirmado que “o *quê era ser* de cada coisa é aquilo que ela é dita por si mesma” (1029b13-14)<sup>9</sup>. E logo em seguida ele aduz uma justificativa:

“Pois o *ser para ti* não é o *ser culto*: pois não és culto por ti mesmo” (1029b 14-15).

Aristóteles claramente apela para uma distinção entre diversos tipos de atributos, elaborada com maior detalhe nos *Segundos Analíticos*, e esta primeira demarcação acima evocada consiste justamente na diferença entre os atributos concomitantes (“συμβεβηκότα”) e os atributos por si mesmos, tal como ressaltada na seguinte passagem:

“E semelhantemente também nos outros casos, chamo de *por si mesmos* em relação a cada item os [predicados] de tal tipo, ao passo que chamo de *concomitantes* todos os itens que não são atribuídos de nenhum destes dois modos, como, por exemplo, o culto e o branco se atribuem ao animal” (73b 3-5).

Observe-se que inclusive coincidem os exemplos utilizados em ambos os textos. Suponha-se assim que seja verdadeira a sentença “tu és culto”. O predicado “culto”, no entanto, não enuncia o *quê era ser para ti*, visto que não satisfaz o requisito de ser afirmado “por si mesmo”. Mas qual seria o significado geral da expressão “[ser afirmado] por si mesmo”, antes mesmo da distinção que será introduzida logo a seguir (1029b 16-18) e que é igualmente elaborada na mesma passagem dos *Segundos Analíticos*? Parece tentador compreender o “por si mesmo” como um operador que incidisse sobre o sujeito de uma sentença, com o propósito de indicar que, para que o predicado *F*

---

<sup>8</sup> Cf. o mesmo sentido na expressão “λογικῶς καὶ κενῶς”, em *Ethica Eudemia*, I217b 21.

<sup>9</sup> A emenda de Ross melhora o texto, assim como a leitura de Jaeger (“ἐκάστῳ”), mas a lição dos códices poderia ser interpretada no mesmo sentido: em “ἐκαστον ὃ λέγεται καθ’ αὐτό”, o “ἐκαστον” poderia ser entendido como sujeito (“proléptico”) de “λέγεται”, e não como antecedente de “ἐκαστον”, e assim teríamos: “aquilo que cada coisa é dita por si mesma”. Para posição semelhante à nossa, ver Burnyeat et alii [1979], p. 17.

pudesse ser-lhe verdadeiramente atribuído, bastaria considerá-lo (o sujeito) tão somente em si mesmo, sem nenhuma outra condição suplementar. Diversos pronunciamentos de Aristóteles nos convidam a essa compreensão<sup>10</sup>. Não obstante, a diferença entre os dois tipos de predicado “por si mesmo” consiste justamente nisto: no primeiro caso, a expressão “por si mesmo” incide sobre o sujeito e indica que basta considerá-lo em si mesmo para que a predicação seja verdadeira. No segundo caso, porém, a mesma expressão incide antes sobre o predicado e indica que, tomado apenas em si mesmo, ele já envolve o sujeito ao qual poderia ser atribuído verdadeiramente.

Assim, embora exista uma relevante distinção entre dois sentidos diversos em que um predicado pode ser afirmado “καθ’ αὐτό”, ambos exibem um traço comum que os permitem desenhar um contraste maior em oposição ao predicado afirmado “segundo concomitância” (“κατὰ συμβεβηκός”): as relações entre sujeitos e predicados que ambos introduzem não são inteiramente contingentes<sup>11</sup>.

Antes, porém, de examinar com maior detalhe estas questões – que nos interessam também em vista de outros assuntos a serem contemplados mais adiante –, voltemos ao texto e notemos que Aristóteles introduz prontamente um outro requisito para a noção de *quê era ser*:

“[O ser para ti, ou o quê era ser para ti]<sup>12</sup>, portanto, é aquilo que és por ti mesmo. Mas o ser para ti nem é, seguramente, qualquer predicado [sc. que se atribui a ti por ti mesmo]: pois o ser para ti não é o por si mesmo deste mesmo modo em que, para a superfície, o branco é por si mesmo, porque o ser superfície não é o ser branco” (1029b 15-18).

O predicado “branco” com relação ao sujeito “superfície” seria um exemplo de um certo tipo de predicado “καθ’ αὐτό” que não seria adequado para discernir a noção de *quê era ser*<sup>13</sup>. A razão que

---

<sup>10</sup> Ver *Met.* V 18: “Cálias é por si mesmo animal” (1022a 28), “a superfície é por si mesma branca” (1022a 30-1).

<sup>11</sup> Segundo a tabela que iremos apresentar na p. 188 adiante, o critério mínimo para algum predicado ser considerado “καθ’ αὐτό” consiste em satisfazer pelo menos um dos critérios (i) e (ii) lá contemplados. Para uma apreciação acertada e enxuta desses dois tipos de predicado, ver Tomás de Aquino, *Expositio libri posteriorum*, I, 10, 25-30, 64-65.

<sup>12</sup> O texto é extremamente compactado e elíptico, e a tradução que apresentamos explícita as parte sentenciasiais implícitas pelas quais unicamente o argumento poderia ser reconstituído de modo consistente. Observe-se, além do mais, que Aristóteles pressupõe uma absoluta equivalência entre as expressões “τὸ τί ἦν εἶναι” e “τὸ εἶναι + nome no dativo” (apesar das pretensões em contrário de Kosman [1984], p. 148) – sem esta equivalência, a explicação pretendida na frase 1029b 14-15 não faria sentido. Assim sendo, tanto faz tomar o sujeito da frase inicial como “o ser para ti” ou “o *quê era ser* para ti”.

<sup>13</sup> Discordamos de Alexandre, que entende esta passagem como se o predicado “superfície” estivesse acrescentado (impropriamente) no enunciado *definiens* de “superfície branca”.

Aristóteles aduz para esta inadequação poderia parecer obscura ou então trivial, se não dispuséssemos dos resultados adquiridos na incursão pela teoria aristotélica da predicação. Assim, o requisito que Aristóteles apresenta com a expressão “o *ser para superfície* não é o *ser para branco*”, longe de simplesmente afirmar a trivialidade de que a sentença “a superfície é branca” não é uma asserção de identidade, afirmaria antes que os termos nela envolvidos são heterogêneos entre si, de tal modo que não haveria nenhuma essência comum na qual poderiam ser igualmente subsumidos<sup>14</sup>.

Assim sendo, resta que o tipo de predicado “καθ’αὐτό” que fornece um critério adequado para delimitar a noção de *quê era ser* é justamente aquele que não se apresenta como um adendo suplementar que se acrescenta ao sujeito, mas antes, pelo contrário, acusa algum item internamente contido na *quiddidade* do mesmo. Como diz o texto dos *Segundos Analíticos*, trata-se dos predicados que enunciam “os itens que se encontram no *quê é*” (73a 34-35).

E aqui se completa uma primeira etapa do argumento – visto que o trecho 1029b 18-22 apresenta tão somente observações complementares que pouco elucidam a questão que realmente interessa. Mas antes de passar à segunda etapa da argumentação, contida em 1029a 22- 1030a 2, tentemos articular de maneira mais sistemática esta breve caracterização inicial do *quê era ser*, mediante os instrumentos fornecidos pela teoria da predicação que anteriormente examinamos.

Aristóteles jamais articula sistematicamente uma classificação exaustiva de todos os tipos de predicados. Não obstante, reunindo as indicações esparsas fornecidas em diferentes textos, e tentando discernir os critérios comuns que poderiam ser imputados a todas elas, teríamos inicialmente uma classificação de dois tipos básicos (era este o resultado imprescindível da semântica da predicação examinada no capítulo II desta tese), mas cada um deles se subdividiria ulteriormente de modo a resultar em cinco tipos de predicado.

É comum e tradicional imputar a Aristóteles uma distinção fundamental entre predicados essenciais e predicados acidentais. Esta distinção é de certo modo útil e correta, mas precisa ser complementada

---

<sup>14</sup> Gill [1989], p. 117-120, entende esta passagem como se a comparação relevante devesse ser estabelecida entre *homem* e *branco*, mas não entre *homem* e *superfície*. Assim, Aristóteles estaria observando que o *branco* não pode ser definido sem o “acréscimo” de seu subjacente (a *superfície*), ao passo que o *homem*, por sua vez, seria definível sem o “acréscimo” da matéria, segundo a menção da forma isoladamente considerada. Esta proposta, no entanto, nos parece inaceitável não apenas como exegese da passagem em questão, mas também como compreensão dos problemas e soluções apresentados em ZH. Não é por acaso que Gill apela ao expediente das “duas definições” (ver referência e discussão detalhada no capítulo 7, p. 295-9) e, levando a sério as dificuldades de Z-5, propõe uma distinção (que julgamos inútil e incorreta) entre *essência* e *natureza*. Esta distinção, na verdade, será adotada por todos aqueles que levam a sério as aporias de Z-5 e preservam as teses de Z-10.

por distinções ulteriores e mesmo corrigida em alguns de seus critérios. Se entendemos por “acidental” o mesmo que “contingente”, a divisão não é correta. Há predicados que não são contingentes – antes, são decorrências necessárias do sujeito a que se atribuem –, mas que, não obstante, tampouco são essenciais: Aristóteles os denomina com as expressões “συμβεβηκὸς καθ’αὐτό” e “ὑπάρχον καθ’αὐτό”. Mas o léxico de Aristóteles, neste particular, é de uma licenciosidade que nos desnorteia e escandaliza. O melhor, ao invés de se guiar pelos rótulos lexicais, é procurar os critérios adequados que nos permitiriam alcançar uma apreensão consistente de todos os tipos de predicado.

Assim, a primeira divisão importante é aquela contemplada no capítulo II desta tese, que envolve de um lado os predicados essenciais e, de outro, os predicados *heterogêneos*. O critério que governa esta divisão é bastante claro. De um lado, são essenciais os predicados que apresentam alguma determinação ou característica que constitui internamente a natureza do sujeito a que se atribuem; de outro lado, são heterogêneos os predicados que apresentam alguma característica que, longe de ser internamente constitutiva do sujeito a que se atribui, se acrescenta como um adendo à natureza do sujeito – quer esse acréscimo seja puramente contingente (como no caso dos predicados “acidentais” propriamente ditos), quer seja uma decorrência necessária da própria natureza do sujeito (como no caso dos predicados “próprios”, “τὰ ἴδια”).

É muito difícil traçar uma fronteira entre critérios lógicos, de um lado, e critérios ontológicos, de outro. Aristóteles parece considerá-los de maneira sobreposta, como se se acompanhassem reciprocamente. Em todo caso, a contra-parte lógica que faz par com a divisão acima oferecida é a seguinte. De um lado, são essenciais os predicados que se mencionam no enunciado que define a *quiddidade* do sujeito, ao passo que, para ser classificado como “heterogêneo”, basta que o predicado não esteja contido no enunciado que define a *quiddidade* do sujeito – e ainda não importa se o predicado é contingente ou se decorre necessariamente deste enunciado da *quiddidade*<sup>15</sup>.

A caracterização do predicado essencial ocorre em diversas passagens, das quais destacaremos preliminarmente a seguinte:

“Atribuem-se *por si mesmos* todos os itens que se encontram no *quê é*, por exemplo, ao triângulo se atribui a linha e à linha o ponto (pois a essência deles é a partir destes itens, e estes estão contidos

---

<sup>15</sup> Estes critérios permitem dar conta do “próprio” de maneira consistente.



na definição que define o *quê é*)” (73a 34-37).

Na incursão pela teoria aristotélica da predicação, vimos que este tipo de predicado admite, de certo modo, uma delimitação puramente sintática, que prescinde de qualquer análise semântica que alcance a natureza ontológica dos itens suscetíveis de serem definidos por predicados essenciais. E voltaremos a isso com maior detalhe, pois o assunto é de interesse para compreender as etapas subseqüentes da argumentação de Z-4. Não obstante, entretanto, notemos por enquanto que o critério inicial para a divisão dos tipos de predicado é justamente este: ou eles estão contidos na natureza e na definição do sujeito a que se atribuem, ou não estão contidos, e neste último caso ainda não importa se eles se atribuem ao sujeito de maneira contingente ou necessária. Esta segunda classe de predicados, assim, envolve tanto os predicados “acidentais” (entendendo “acidental” como “contingente”), como também o segundo tipo de “atributo *per se*” (“ὕπαρχον καθ’ αὐτό”), reconhecido em 73b 37-40 e, ainda, os atributos “próprios”.

É conveniente, portanto, encontrar os critérios que permitem discernir estes três tipos sob a classe geral dos atributos “heterogêneos”, principalmente porque há muita confusão sobre este assunto, em função da terminologia descompromissada de Aristóteles, que emprega o mesmo termo “συμβεβηκός”, assim como as expressões “συμβεβηκὸς καθ’ αὐτό” e “ὕπαρχον καθ’ αὐτό” de maneira bastante maleável.

Começemos pelos predicados “acidentais” propriamente ditos. Eles se delimitam pela relação de contingência que mantêm com o sujeito a que se atribuem. Não há nenhuma relação de necessidade entre o sujeito e um predicado de tal tipo: ambos são absolutamente independentes entre si, e para a compreensão de um deles não se requer a compreensão do outro. O melhor método para delimitá-los consiste em assumir um critério que Aristóteles assume explicitamente na caracterização dos “próprios”, a saber, o critério da *contra-predicabilidade* (em grego, se utilizam as expressões “ἀντικατηγορεῖσθαι” e “ἀντιστρέφειν”), que pode ser formalizado do seguinte modo:

$$(i) x \text{ é } F \Rightarrow x \text{ é } G; (ii) x \text{ é } G \Rightarrow x \text{ é } F;$$

Se ambos estes critérios (i) e (ii) forem satisfeitos, eles perfazem o bicondicional que, como veremos, é justamente a marca da *contra-predicabilidade* que caracteriza não só os atributos “próprios” como também as definições (cf. p. 188).

Mas voltemos aos predicados “acidentais” e tomemos um exemplo recorrente de predicação acidental em Aristóteles: “homem é branco”. Seja “homem” = *F*; e “branco” = *G*. Nenhum dos dois

critérios acima mencionados é satisfeito: de um lado, se algo é homem, não se segue que necessariamente seja também branco e, por outro lado, se algo é branco, não se segue que necessariamente seja também um homem. Assim, os predicados acidentais podem ser elucidados mediante a seguinte situação:

(i) *é falsa*, (ii) *é falsa*.

A situação se modifica no caso do segundo tipo de “atributo *per se*”, que Aristóteles reconhece precisamente em *Segundos Analíticos* I 4, 73a 37-40:

“e também [*sc.* atribuem-se *por si mesmos*] todos os itens que são atribuídos a algo que está contido ele mesmo na definição que mostra o que eles são, como, por exemplo, o reto e o curvo se atribuem à linha, e o par e o ímpar ao número, assim como o primo, o composto, e também o equilátero e o oblongo”.

A formulação da frase em grego é extremamente difícil de traduzir, mas o sentido preciso da passagem pode ser melhor compreendido por comparação com um trecho que retoma a mesma definição, com formulação ligeiramente diversa (e igualmente difícil de traduzir):

“e os atributos *por si mesmos* são de dois modos: [...] e também aqueles em cujo *quê é* estão inerentes os próprios sujeitos a que se atribuem; por exemplo: para o número, o ímpar, o qual se atribui ao número, ao passo que o próprio número está inerente em sua definição” (84a 12-16).

É exatamente este mesmo tipo de atributo que logo mais será evocado no capítulo Z-5:

“E estes itens [*sc.* todos os outros itens que se afirmam serem atribuídos por si mesmos] são todos aqueles em que se encontra ou a definição ou o nome daquilo de que são afecção, e que não cabe mostrar separadamente (por exemplo: cabe mostrar o branco sem o homem, mas não cabe mostrar a fêmea sem o animal)” (1030b 23-26).

E o caso não seria diferente no exemplo evocado no capítulo 18 do livro Delta:

“A superfície é por si mesma branca” (1022a 30-31), que por sua vez comparece justamente na compactada passagem de Z-4 que deu ensejo a esta digressão:

“pois o *ser para ti* não é o por si mesmo deste mesmo modo em que, para a superfície, o branco é por si mesmo, porque o ser superfície não é o ser branco”.

Submetendo todos estes textos a detalhada comparação, podemos verificar que todos eles apresentam características comuns ao tipo de predicado que apresentam. Estas características são as seguintes: (a) o predicado se atribui ao sujeito, mas não diz nada da essência do mesmo; (b) o sujeito,

por sua vez, é que está contido na definição que diz o que é o predicado (cf. 73a 37-40, 84a 13-16), de modo que este último não pode ser elucidado e compreendido à parte do sujeito (1030b 23-25). A característica (a) parece ser menos evidente a partir dos textos citados, mas ela se depreende facilmente da própria distinção cuidadosa entre os dois tipos de predicado “καθ’ αὐτό” nas duas passagens dos *Segundos Analíticos*, e se confirma pela ponderação contida no trecho de Z-4: o *ser do branco* não é o *ser da superfície*, o que quer dizer justamente que o predicado “branco”, ainda que seja atribuído à superfície por si mesma, não apresenta nenhuma determinação que estivesse contida na natureza essencial do sujeito “superfície”.

A relação entre sujeito e predicado, neste caso, parece ser a seguinte: o sujeito é condição necessária para se compreender o *quê é* o predicado, de tal modo que este não pode ser compreendido à parte e deve contemplar o próprio sujeito em sua definição. Isto significa, em contrapartida, que a definição do predicado é condição suficiente para se obter a definição do sujeito, pois a envolve como elemento constitutivo. Voltando aos critérios acima discriminados, podemos dizer que, no caso deste segundo tipo de atributo “*per se*”, teríamos o seguinte: o critério (i) não é satisfeito, ao passo que o critério (ii) é satisfeito.

Tomemos algum dos exemplos apresentados nos textos (“o número é ímpar”, “o nariz é adunco”, “o animal é macho”, “a superfície é branca”). Em qualquer um destes casos, a situação será a mesma: por exemplo, se algo é número, não se segue que necessariamente seja ímpar (pois pode ser par), mas, se algo é ímpar, se segue necessariamente que é número; e se algo é superfície, não se segue que é branca, mas, se algo é branco, se segue necessariamente que é uma superfície. Assim, este tipo de atributo *per se* pode ser caracterizado pela seguinte situação:

(i) é falso; (ii) é verdadeiro.

Passemos ao caso dos atributos “próprios” (“τὰ ἴδια”). O texto fala por si mesmo, tanto que os critérios que acima destacamos foram retirados exatamente da caracterização que Aristóteles oferece dos “próprios” em *Tópicos* I 5:

“Por exemplo, é próprio do homem ser capaz de saber ler e escrever; pois, se algo é homem, é capaz de saber ler e escrever, assim como, se algo é capaz de saber ler e escrever, é homem” (102a 19-22).

Os nossos critérios (i) ( $x \text{ é } F \Rightarrow x \text{ é } G$ ) e (ii) ( $x \text{ é } G \Rightarrow x \text{ é } F$ ) foram obtidos por uma mera formalização deste texto, de modo que é evidente que os “próprios” se caracterizam justamente pelo

fato de estabelecerem com o sujeito a que se atribuem uma relação estrita de *contra-predicação*, que se pode exprimir pelo bicondicional que resulta quando ambos os critérios (i) e (ii) são satisfeitos.

Observe-se que esta classificação dos tipos de predicados mediante os dois critérios acima exibidos será fundamental, dentre outras coisas, para entendermos o exato estatuto da perspectiva “lógica” que Aristóteles assinala com o advérbio “λογικῶς”, bem como para compreendermos a exata razão da preponderância da *ousia* sobre os concomitantes. Antes porém, de retornar a essas questões, prossigamos nossa classificação de predicados, voltando-nos agora à primeira classe anteriormente reconhecida, a dos predicados “essenciais”.

Os predicados essenciais, por sua vez, se subdividem em dois grupos. A subdivisão poderia nos parecer estranha, mas deve-se levar em consideração que Aristóteles não concebe a noção de predicado (“κατηγορημα”) estritamente como se cada predicado único fosse um único termo, mas, pelo contrário, admite que certas composições de termos, por exemplo “animal racional” ou “branco culto”, sejam tomadas como um único predicado (cf. *De Interpretatione* 11, 20b 31-33).

Conforme vimos no capítulo II desta tese, esse grupo coincide com os predicados “que significam essência” (*A. Po.* I 22, 83a 24-25), com os predicados “que significam algo uno” (*Metafísica* IV 4, 1006a 32-34) e com os que “significam *o quê é*” (*Tópicos* I 9, 103b 28-35). E o primeiro grupo de predicados essenciais são aqueles que mencionam alguma característica contida na *quiddidade* do sujeito, mas não enunciam de maneira completa essa mesma *quiddidade*. Eles admitem a regra da *transitividade dos predicados*, mas não podem ser usados de maneira intersubstituível com o nome do sujeito a que se atribuem, pois a sentença em que se atribuem ao sujeito em questão não é uma asserção de identidade. Em atenção ao seguinte texto dos *Tópicos*, poderemos designá-los, para simplificar a exposição, de predicados “genéricos”:

“Gênero é o item predicado no *quê é*, sobre maior número de itens e sobre itens diferenciados por espécie. E considere-se que são predicados no *quê é* todos os itens tais que convém apresentar quando se é indagado sobre *o quê é* o item proposto; tal como no caso do homem, quando se recebe a pergunta “*o quê é*”, convém afirmar que é animal” (102a 31-35).

Para que possamos utilizar a designação de “genérico” com alguma plausibilidade, e ao menos em um nível preliminar de análise, basta considerar que uma diferença qualquer, se não for a diferença

última pela qual se completa a determinação específica da coisa, pode ser assumida ela própria como gênero em comparação com alguma diferença ulterior, segundo as regras estabelecidas em Z-12 (cf. 1037b 29- 1038a 8).

Estes predicados “genéricos” se caracterizam de acordo com as seguintes propriedades lógicas: dado o sujeito a que se atribuem, eles se seguem necessariamente; ao passo que, se eles próprios forem tomados isoladamente, não se seguem necessariamente os sujeitos a que são atribuídos. Tomemos o exemplo mais recorrente: “homem é animal”. Se algo é homem, necessariamente é também animal, mas se algo é animal, não é necessário que seja também homem. Aqui, a situação é inversa àquela exibida pelo segundo tipo de atributo “per se”. Agora, é o sujeito que é condição suficiente para se aduzir o predicado, ao passo que o próprio predicado é condição necessária para se conceber o sujeito. Assim, retomando os critérios acima especificados, neste caso, temos que:

(i) é *verdadeiro* mas (ii) é *falso*.

Não obstante, além dos predicados essenciais “genéricos”, temos aqueles que fornecem de maneira completa a *quiddidade* do sujeito, e que portanto podem ser usados intersubstitutivamente com o nome do sujeito a que se atribuem. No caso destes predicados, ambos os critérios acima são satisfeitos, ou seja:

(i) é *verdadeiro* e (ii) é *verdadeiro*.

O “predicado” (“κατηγορημα”) que satisfaz estas condições é justamente a definição: ele não apenas satisfaz o bicondicional constituído pela conjunção de ambos os critérios acima utilizados, como também enuncia o que o sujeito é em si mesmo. E nisto ele se distingue do “próprio”, que também satisfaz o mencionado bicondicional, mas não enuncia a essência do sujeito:

“É definição o enunciado que significa o *quê era ser*, e que se fornece ou como enunciado no lugar de nome ou como enunciado no lugar de enunciado” (101b 38-39).

Mas, por outro lado:

“É próprio aquilo que, embora não mostre o *quê era ser*, se atribui apenas a uma coisa e se contra-predica reciprocamente dela” (102a 18-19).

Assim, recapitulando a classificação obtida por meio daqueles dois critérios, podemos propor o seguinte quadro:

TIPOS DE PREDICADO	critério (i): $x \in F \rightarrow x \in G$	critério (ii): $x \in G \rightarrow x \in F$
(1) concomitante, ou predicado acidental	F	F
(2) Atributo ou concomitante <i>per se</i> (συμβεβηκός/ ὑπάρχον καθ' αὐτό)	F	V
(3) Atributo próprio (ἴδιον)	V	V
(4) Predicado essencial genérico	V	F
(5) Predicado essencial completo (Definição)	V	V

As distinções contidas neste quadro se sustentam *apesar* da terminologia desnordeante de Aristóteles, que frequentemente utiliza a expressão “συμβεβηκός/ ὑπάρχον/ πάθος καθ' αὐτό” para designar indiferentemente os tipos (2) e (3) acima arrolados<sup>16</sup>, e frequentemente, com base em critérios inteiramente distintos (a saber, os critérios semânticos que, conforme vimos no capítulo II desta tese, servem para traçar a fronteira ontológica entre a *ousia* e os concomitantes), se vale da expressão “συμβεβηκός” para designar indiferentemente itens dos tipos (1), (2) e (3)<sup>17</sup>.

Mas este quadro por si só é ainda insuficiente para captar a diferença entre os atributos próprios e a definição, na medida em que ambos satisfazem o requisito da *contra-predicabilidade*. Aristóteles, no entanto, está atento à dificuldade, e na passagem que suscitou essa longa digressão, ele apresenta um critério suplementar que nos permite compreender tal diferença.

<sup>16</sup> Para as dificuldades envolvendo este assunto, ver Barnes [1995], p. 112-4; Tiles [1983], mas, principalmente, a perspicaz análise de Hadgopoulos [1975]. Ver também Loux [1991], p. 38-43, que caracteriza com precisão sobretudo a oposição entre “*kath' hautou*” e “*kata symbebekos*” em *A. Po.* I 4.

<sup>17</sup> A tradução de “συμβεβηκός” por “acidente” deve ser evitada, por se apresentar estreitamente comprometida com a noção de contingência. A noção mais primitiva para a compreensão do “συμβεβηκός” não consiste na contingência, mas sim na *heterogeneidade* e na *incompletude semântica* e ontológica: o *symbebekos* é aquilo que se apresenta no mundo apenas *sendo algo distinto*, ou seja, apenas quando é atribuído a algum subjacente heterogêneo (ver *A. Po.* I 22, 83a 25-29, 30-32). Aristóteles diversas vezes utiliza o termo “συμβεβηκός” para designar estritamente o predicado *acidental contingente*, como em *Top.* I 5, 102b 4-9 e *Met.* VI 2, 1026b 13 ss. Não obstante, é frequente também a utilização do mesmo termo para designar os itens contidos nas “outras” categorias (*A. Po.* I 4, 73b 9-10, I 22, 83a 27-28, b 19), independentemente das relações lógicas que esses itens venham a ter com os sujeitos a que poderiam ser atribuídos. Neste segundo caso, o “συμβεβηκός” pode designar – como já assinalamos – os tipos de predicado (1), (2) e (3) apresentados na tabela acima. Além do mais, em diversas ocorrências, o termo “συμβεβηκός” designa justamente os atributos que podem ser cientificamente conhecidos e deduzidos de uma *ousia*: *DA* I 1, 402b 18, 21, 23, 26; *Met.* IV 1, 1003a 25. Diversas traduções recentes já procuraram alternativas ao acidente: Bostock [1994]: “coincidentally” para a expressão “κατὰ συμβεβηκός”; Kirwan [1993]: “coincidental”; Barnes [1995]: “incidental”.

Retornemos então ao texto de Z-4. Pois demoramo-nos nesta classificação de predicados justamente para reconstituir o pano de fundo que fornece os pressupostos implícitos mediante os quais podemos compreender a progressão do compactado argumento que Aristóteles nos oferece em 1029b 13-18. Ao introduzir a noção de “por si mesmo” como critério para caracterizar o *quê era ser*, Aristóteles já de início descarta o predicado de tipo (1), o predicado accidental “propriamente dito”, como se evidencia pelo exemplo: “não és culto por ti mesmo”. Não obstante, os predicados “por si mesmos”, conforme reconhece o texto dos *Segundos Analíticos* (73a 34-40), se dividem em duas classes: a primeira delas contempla os tipos (4) e (5) acima arrolados, ao passo que a segunda corresponde ao tipo (2). Aristóteles, neste contexto, parece não se importar com o tipo (3), o atributo próprio. Não obstante, o argumento subsequente, destinado a afastar como inadequado à caracterização do *quê era ser* o tipo (2), é válido também para o tipo (3). Aristóteles afirma que não é qualquer predicado atribuído a algo “por si mesmo” que fornece o *quê era ser* do sujeito; assim, se algum predicado for atribuído a ti por ti mesmo da mesma maneira pela qual o branco é atribuído à superfície – portanto, se for atribuído a ti algum predicado do tipo (2) – ainda não teremos o teu *quê era ser*<sup>18</sup>. E a razão disto é que “o ser para o branco não é o ser para a superfície”, ou seja, a natureza essencial do sujeito e a do predicado são irreconciliavelmente distintas e heterogêneas, de tal modo que aquilo que o predicado é essencialmente em si mesmo (“o *ser para o branco*”) nada diz a respeito daquilo que o sujeito é essencialmente em si mesmo (“o *ser para a superfície*”). Mas ora, este raciocínio é igualmente válido para o caso do atributo próprio: ainda que seja contra-predicado do sujeito e decorra necessariamente da natureza do sujeito tomada apenas em si mesma, sem o acréscimo de nenhuma condição suplementar, o “próprio” não apresenta uma característica contida na natureza do sujeito, porque ele mesmo se apresenta como um adendo externo à natureza do sujeito.

Restam, assim, os tipos (4) e (5) de predicado. Os adversários platônicos contra os quais Aristóteles argumentará em Z-13 afirmam que a essência de cada coisa seria fornecida por predicados de tipo (4), de preferência a predicados de tipo (5), mas por enquanto deixemos isso para outra oportunidade e notemos que Aristóteles é extremamente sucinto ao escolher o tipo (5):

---

<sup>18</sup> De passagem: o exemplo com um “tu” de modo algum indica que Aristóteles acredite de maneira relevante em *quidditates individuais*, como querem Aubenque [1962], p. 462-74, e Hartman [1977], p. 62. O exemplo é apenas “em vista do argumento”.

“Assim, o enunciado do quê era ser de cada coisa será aquele no qual a própria coisa não estiver mencionada, e que a enuncie” (1029b 19-20).

A cláusula “no qual a própria coisa não estiver mencionada” se refere a algumas dificuldades (talvez erísticas) que serão examinadas na parte subsequente do argumento (em 1029b 22- 1030a 2 e no capítulo Z-5), e a observação de que “o enunciado do quê era ser de cada coisa é aquele que... enuncie a coisa” deixa de ser um truísmo, se for entendida como uma decisão entre as duas possibilidades levantadas pela argumentação anterior. Assim, o *quê era ser* de algum *x* consiste justamente naquilo que se predica de *x* por si mesmo, mas estritamente naquilo que se predica de *x* conforme o tipo (5) distinguido no quadro acima. Pois o tipo (4), embora esteja contido na *quiddidade*, não a enuncia de maneira completa.

Assim, o resultado dessa primeira etapa do argumento de Z-4 é simplesmente o seguinte: o *quê era ser* é justamente aquilo que se fornece no enunciado de uma definição<sup>19</sup>.

Mas o caráter meramente preliminar e introdutório deste resultado nos permite, mais uma vez, voltar ao significado do advérbio “λογικῶς”. Ele assinala justamente o nível de análise lógica e lingüística tal como se configura no quadro acima, no qual classificamos cinco tipos de predicado apelando tão somente aos critérios que definem as relações de implicação recíproca entre os termos de uma sentença predicativa<sup>20</sup>. Este nível de análise lógica é preliminar e, como veremos, insuficiente para discernir de maneira plena o conceito de *ousia*, justamente porque se restringe a essas relações sintáticas entre os termos de uma sentença predicativa qualquer, sem se importar com o estatuto semântico desses mesmos termos. Não importa a que categoria pertençam estes termos, e tampouco importa verificar a sua referência semântica, pois basta examinar que tipo de implicação lógica os vinculam entre si. É este inclusive o ponto de vista em que Aristóteles se instala, ao asseverar de

---

<sup>19</sup> Alexandre propõe uma distinção entre, de um lado, “τὸ τί ἦν εἶναι” e, de outro, “ὁρισμός”: aquele primeiro corresponderia à própria coisa (“αὐτὸ τὸ πρᾶγμα”), em sua unidade natural (“φύσις ὡς ἔν”), enquanto conteúdo do pensamento, mas de um pensamento ainda confuso (“νόησις συγκεχυμένη”); mas a definição, por sua vez, seria o enunciado no qual a coisa se submete ao desenvolvimento e enumeração de suas partes constitutivas (*ad* 1029b 12, 741a). Não negamos que Aristóteles tenha distinguido entre, de um lado, a *coisa* a que se faz menção por meio de um enunciado (seja esta “coisa” entendida como um objeto dado no espaço e no tempo, seja como um conteúdo de pensamento; para esses diversos sentidos de “πρᾶγμα”, ver Hadot [1980] e Wieland [1993/62], p. 215-6) e, por outro lado, o próprio enunciado que usamos para nos referir à coisa. No entanto, de maneira alguma admitimos que tal delimitação possa se conformar à distinção terminológica acima proposta, a qual nos parece assumir um desejo excessivo de sistematizar o léxico aristotélico.

<sup>20</sup> É insuficiente, portanto, a opinião de Asclépio, para quem “λογικῶς” equivaleria apenas a “οὐκ ἀκριβῶς” (*ad* 1029b 10, 742a).



maneira explícita que a *quiddidade* se distribui igualmente por todas as categorias. Vejamos o seguinte texto de *Tópicos* I 9:

“é evidente 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 afirma que o item proposto é homem ou animal, ele afirma o *quê é* e significa uma essência. Mas, por outro lado, quando, estando proposta cor branca, alguém afirma que o item proposto é branco ou cor, ele afirma o *quê é* e significa um *qual*. E semelhantemente, quando estiver proposta uma grandeza de um côvado, se alguém afirma que o item proposto é uma grandeza de um côvado, ele afirma o *quê é* e significa um *quanto*” (103b 27-35).

Para que o predicado afirme o *quê é* o sujeito e assim possa ser tido como um predicado essencial ou *quiditativo*, não importa a categoria a que pertence o sujeito. Em qualquer uma delas é possível tomar um item e defini-lo em si mesmo, por meio de predicados essenciais.

Nas etapas ulteriores do argumento de Z-4, e principalmente em 1030a 17-27, ficará ainda mais clara essa característica da “análise lógica” assinalada pelo “*λογικῶς*”, que neste contexto, portanto, não tem nenhum significado intrinsecamente pejorativo.

O próximo passo da argumentação aristotélica se encontra na difícil passagem compreendida em 1029b 22- 1030a 2. O texto é extremamente compactado e elíptico, e tem sofrido algumas emendas por parte dos editores modernos. Não obstante, cremos que se exagera a sua dificuldade e, sobretudo, a sua importância. Tendo como pano de fundo a perspectiva de análise lógica acima contemplada, a passagem se torna bem mais inteligível e, além disso, mostra-se como uma mera articulação transitória do argumento, que apresentará inflexões decisivas e conclusivas apenas nas etapas seguintes (1030a 2-17 e 1030 a 17-27).

Aristóteles é bastante claro na formulação da questão que lhe interessa:

“E uma vez que também segundo as demais categorias há compostos (pois há um subjacente para cada uma, como, por exemplo, para o *qual*, para o *quanto*, para o *quando*, para o *onde* e para o movimento), é a examinar se há, porventura, enunciado do *quê* era ser para cada um deles, e se porventura também a eles pertence o *quê* era ser, como, por exemplo, para o homem branco, *quê* era ser homem branco” (1029a 22-27).

É bom lembrar que, no desfecho do capítulo, Aristóteles apresenta uma resposta positiva:

“Por isso, também de homem branco haverá enunciado e definição, embora de um modo distinto daquele pelo qual há definição e enunciado do branco e da essência” (1030b 12-13).

Independentemente das obscuridades do trecho, a questão que importa a Aristóteles é clara, e a teoria aristotélica da predicação é novamente capaz de fornecer os pressupostos que a tornam inteligível e que permitem resolvê-la. Como vimos no capítulo II desta tese, a *quiddidade* se distribui por todas as categorias, pois em qualquer uma delas é possível tomar um termo qualquer e defini-lo em si mesmo. Aristóteles então indaga se seria possível atribuir uma *quiddidade* também a complexos que envolvam uma *ousia* como subjacente e alguma determinação contida em outra categoria. Chamaremos doravante estes complexos de “compostos acidentais”<sup>21</sup>, para facilitar a exposição. Assim, a questão que Aristóteles aqui levanta consiste em saber se tais compostos acidentais também poderiam ser definidos, por meio de um enunciado que lhes atribuisse um *quê era ser*. A questão pode parecer trivial e desprovida de interesse, mas devemos considerar alguns pressupostos que a tornam pertinente e interessante. De um lado, diversos compostos acidentais recebem na linguagem ordinária um nome único, como é o caso para *estrondo nas nuvens* (= trovão) e *privação de luz na lua* (= eclipse). É evidente, pois, que tais nomes podem ter o seu significado explicitado por uma definição e, por conseguinte, que tais fatos complexos podem ser definidos mediante a especificação de seus elementos constituintes e suas causas. Aristóteles o reconhece claramente em outros contextos. No entanto, se a questão é assim trivialmente resolvida, por que Aristóteles aqui se empenha em exercícios lógicos obscuros, envolvendo um complexo acidental freqüentemente assumido como exemplo (*homem branco*), mas ao qual agora se atribui, em vista do argumento, a denominação de “veste”?

Ora, Aristóteles certamente admite que tais *unidades nominais*, como a “veste” aqui assumida como exemplo, podem ser definidas e, por conseguinte, possuem um *quê era ser* ou uma *quiddidade*, ao menos no nível de análise delimitado pelo advérbio “λογικῶς”. Mas a questão que lhe interessa é verificar qual é o tipo de unidade *ontológica* que há por detrás dessa mera unidade nominal. Nas definições de complexos acidentais, dois (ou mais) termos são mencionados, enumerando os elementos que os constituem. Mas qual é a relação que existe entre estes elementos? E de um ponto de vista lógico, qual são as relações de implicação recíproca que mantêm entre si os termos

---

<sup>21</sup> Para esta expressão, ver Lewis [1991], p. 85-7.

mencionados na definição?

É esta a questão que interessa a Aristóteles, e ela lhe acompanhará por todo o percurso dos livros VII e VIII. Retomando o painel que construímos a partir da análise do capítulo 7 do livro Delta (no capítulo II desta tese), podemos assumir o seguinte: Aristóteles se interessa em discernir exatamente o estatuto da unidade constituída pela relação recíproca entre forma e matéria. A unidade das *ousiai* naturais (que ele diversas vezes assume como *ousiai* em primeira instância, cf. 1032a 19 e 1043b 21-23) é algo que suscita a sua admiração: espanta-lhe, como fenômeno digno de investigação, não apenas o alto nível de complexidade e organização dessas *ousiai*, mas também o fato delas continuamente se reproduzir, segundo uma eterna reposição sucessiva. Ora, o que ele se pergunta é isto: o que haveria intrinsecamente nestas *ousiai*, para que ela se apresentem assim de tal modo?

Em vista desta questão, Aristóteles introduz a análise hilemórfica, que não almeja senão delimitar de que maneira a relação entre matéria e forma seria capaz de explicar o fato de que as *ousiai* naturais se apresentam como unidades auto-subsistentes e capazes de se reproduzir. Mas a análise hilemórfica, além de se desenvolver (como veremos detalhadamente) sob a concorrência de dois ou três modelos distintos – o modelo do “σιντόν”, o dos círculos de bronze e o dos artefatos –, adquire contornos satisfatórios na medida em que se articula em contraste com outra análise: justamente a análise dos compostos acidentais. É como se Aristóteles tomasse como fio condutor, ao longo dos livros ZH, dois tipos de unidade ontológica, que mais ou menos correspondem aos dois sentidos iniciais que Delta-7 atribui a “ente”, isto é, os dois modos pelos quais os entes se apresentam no mundo. De um lado, temos a unidade oferecida pelos compostos acidentais; de outro, a unidade ostentada pela *ousia* natural. Aquela primeira, neste sentido, oferece um parâmetro em contraste com o qual Aristóteles busca delimitar o estatuto da segunda, que é o que lhe interessa nos livros ZH. E ao longo de toda a argumentação empreendida nestes livros, aquele primeiro tipo de unidade, juntamente com os três “modelos” acima mencionados, comparecem de maneira constante e obsessiva, fornecendo a Aristóteles medidas por meio das quais ele procura estabelecer como a correlação entre matéria e forma, na *ousia* natural, resulta numa tal unidade auto-subsistente e altamente organizada.

Assim, não espanta que o *homem branco* aqui receba a denominação de “veste”. Ele retornará, justamente no momento em que importa decidir “por que é uno aquilo cujo enunciado dizemos ser definição, como, por exemplo, de homem, o *animal bípede*” (1037b 11-12). Interessa a Aristóteles, portanto, discernir de que maneira matéria e forma se relacionam entre si de modo a constitui uma

unidade auto-subsistente, e em vista disso, ele assume como parâmetro contrastivo justamente os compostos acidentais exemplificados por “homem branco”<sup>22</sup>.

Assim, explicitado o horizonte de interesses que preside a introdução do problema levantado em 1029b 22-27, cumpre examinar o difícil e compactado argumento que aí se desenha. O texto prossegue assim:

“Ora, seja seu nome, então, ‘veste’: quê é o *ser veste*? Mas, seguramente, isso [sc. veste] nem sequer se conta entre os que são ditos por si mesmos” (1029b 27-29).

Aristóteles propõe um nome arbitrário para o composto acidental *homem branco*, certamente com o objetivo de verificar se a *unidade designada por tal nome* pode ser definida<sup>23</sup>. Em um nível de análise meramente “*λογικῶς*”, a resposta será afirmativa (como se admite no final de Z-4, conforme já antecipamos): pois basta que, no lado direito da proposição definitiva, o enunciado *definiens* seja capaz de especificar o sentido do termo *definiendum*, que comparece no lado esquerdo da mesma proposição, sem incorrer em nenhuma circularidade lógica.

Não obstante, neste primeiro momento da argumentação, Aristóteles oferece uma resposta negativa, certamente porque a unidade *nominal* de “veste” não satisfaz as condições relevantes pelas quais o *quê era ser* apresentaria uma definição satisfatória da noção de *ousia*. Assim, é como se, ao responder, de maneira enfática e intensiva, que “seguramente (*δῆ*), isso [sc. veste] nem sequer se conta entre os que são ditos por si mesmos”, Aristóteles já tivesse em vista, de certo modo, a determinação estrita do *quê era ser*, segundo a qual possui *quê era ser* apenas uma unidade complexa cujos constituintes estejam ligados entre si por uma necessidade intrínseca<sup>24</sup>.

O raciocínio implícito seria o seguinte: os componentes *homem* e *branco*, que constituem a unidade designada pelo nome “veste”, encontram-se ligados apenas *contingentemente*: homem não é por si mesmo branco, nem branco é por si mesmo homem; entre ambos, vigora uma relação lógica de estrita

---

<sup>22</sup> Na literatura recente, Sheldon Cohen [1996], p. 101-7, parece-nos ter sido quem melhor captou o problema em questão. Por outro lado, Bostock [1994], p. 88, confessa sua perplexidade: “...it is not clear what is supposed to be the advantage of having a single word for ‘pale man’...”. Ver também o desconforto de Loux [1991], p. 79-81, e de Burnyeat et alii [1979], p. 22. Por outro lado, é inteiramente inadequada a proposta de Boehm [1976], p. 162, que pretende estabelecer uma associação estrita entre o predicado “por acréscimo” e o primeiro tipo de predicado “*per se*” reconhecido em *A. Po.* I 4, 73a 34-7.

<sup>23</sup> Ver neste sentido o comentário de Alexandre ad 1029b 25 (743a).

<sup>24</sup> Cf. *Met.* X 9, 1058b 3-5: *homem branco* não será capaz de perfazer uma unidade específica nem mesmo se lhe estabelecermos um nome único.

independência recíproca. Por isso mesmo, poder-se-ia afirmar que o composto *homem branco* não é, ele mesmo, algo que se diz *por si mesmo* – no sentido de “por si mesmo” que foi especificado na teoria da predicação, isto é, *um isto* capaz de subsistir separadamente por si mesmo. Teríamos de admitir que Aristóteles, ao longo de 1029b 29-34, joga com dois sentidos diversos de “καθ’ αὐτό”, mas julgamos este deslize inofensivo ao argumento, por várias razões: em primeiro lugar, porque este sentido que agora atribuímos ao “καθ’ αὐτό” é inteiramente atestado por outros contextos (como mostramos no capítulo II), ou melhor, justamente pelos contextos que oferecem os pressupostos que constituem a base preliminar da qual o livro VII assume o seu ponto de partida<sup>25</sup>. Em segundo lugar, por que o argumento é meramente um exercício dialético, talvez destinado a dar conta de algumas objeções erísticas familiares aos ouvintes de Aristóteles: toda a peça argumentativa contida em 1029a 22- 1030a 2 de maneira alguma é decisiva, mas apenas abre caminho para as etapas subseqüentes<sup>26</sup>. E – eis a razão mais importante – os diferentes argumentos que atuam com sentidos respectivamente diferentes de “καθ’ αὐτό” são independentes entre si, de modo que o deslize não acusa nenhuma falácia que contamine a conclusão final.

Assim, prossigamos na leitura do texto:

“Ou então, pelo contrário, o que é dito *não por si mesmo* se diz de dois modos, e, destes modos, um é a partir de um acréscimo, ao passo que o outro não o é” (1029b 29-31).

Com esse “ou” (“ἢ”), Aristóteles introduz uma alternativa veemente, que de certo modo retifica o que tinha sido dito na frase imediatamente anterior: embora seja satisfatório afirmar que “veste” simplesmente não se diz “καθ’ αὐτό” porque seus elementos constituintes, *homem* e *branco*, se relacionam entre si de maneira contingente, parece haver um outro sentido de “καθ’ αὐτό”, sob o qual poderíamos examinar novamente a questão de saber se “veste” possui um *quê era ser*. Este outro sentido de “καθ’ αὐτό” é exatamente aquele que foi originalmente considerado, em 1029b 13-16, e que se delimita tão somente em função das relações de implicação lógica que sujeitos e predicados mantêm entre si.

Assim, tendo em vista discriminar uma perspectiva na qual o *quê era ser* possa ser atribuído até

---

<sup>25</sup> Cf. também *Met.* V 18, 1022a 32-35.

<sup>26</sup> Este aspecto da progressão argumentativa de 1029b 27-34 parece ter sido bem captado pelo comentário de Alexandre: “εἰπὼν δὲ ὅτι ὁ λευκὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔστι τῶν καθ’ αὐτό, ἐπιχειρεῖ διὰ τῶν τοῦ μὴ καθ’ αὐτό σημαυνομένων δεῖξαι ὅτι ὁ λευκὸς ἄνθρωπος τῶν καθ’ αὐτό ἐστι, λέγων ἢ τὸ οὐ καθ’ αὐτό λέγεται διχῶς” (*ad* 1029b 25, 743a).

mesmo a um composto accidental como “veste”, Aristóteles introduz dois tipos de sentenças que, embora pretendam se apresentar como *definitórias*, não satisfazem requisitos mínimos que se exigem de uma predicação em que o predicado é atribuído “καθ’ αὐτό”. E – eis o ponto relevante – nenhum desses dois tipos de predicação “*não por si mesmo*” se verifica no caso em a unidade nominal “veste” é assumida como sujeito do qual se afirmariam certos predicados que lhe pertenceriam segundo uma necessidade *de dicto*. Ou seja: podemos enunciar perfeitamente uma proposição tal como “veste é um homem branco”, e essa proposição, conforme as regras lógicas anteriormente contempladas, constitui uma predicação “καθ’ αὐτό”<sup>27</sup>.

O primeiro tipo de sentença em que o predicado não é atribuído “καθ’ αὐτό” se especifica na imediata seqüência:

“Pois, por um lado, um desses modos se diz pelo fato de ser acrescentado a outra coisa aquilo mesmo que se procura definir<sup>28</sup> – como, por exemplo, se, tentando definir o *ser branco*, alguém dissesse o enunciado de homem branco –” (1029b 31-33).

O que Aristóteles quer dizer é menos obscuro do que pode parecer à primeira vista. Sabemos que, conforme sua terminologia mais usual, “*ser para o branco*” designa aquilo que a cor branca precisamente é, ou seja, o *quê era ser para o branco*. O termo “branco”, neste caso, designa estritamente a afecção, a “brancura”<sup>29</sup>. Ora, alguém que, ao tentar definir a brancura, propõe a sentença “a brancura é *homem branco*”, evidentemente não atina com a *quiddidade* do branco. E nesta sentença, tal como Aristóteles descreve, aquilo que se procurava definir, a brancura, encontra-se acrescentado a uma *outra coisa* que lhe é heterogênea e estranha, a saber, um homem. Ora, mas esse tipo de *erro lógico* não infecta a sentença na qual se proponha, por exemplo, que “*veste é um homem branco*”.

E o segundo tipo de sentença não “καθ’ αὐτό” se introduz de imediato:

---

<sup>27</sup> Veja-se o comentário de Alexandre: “εἴπερ τὸ ἱμάτιον ὀριζόμενοι προσλάβομεν καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸν ἄνθρωπον, ἔσται τὸ ἱμάτιον, ἧτοι ὁ λευκὸς ἄνθρωπος τῶν καθ’ αὐτό· εἰ δ’ ἔστι τῶν καθ’ αὐτό, ἔστιν ἄρα ὀρισμὸς αὐτοῦ” (ad 1029b 25, 743b), que traduziríamos assim: “se então, ao buscar definir ‘veste’, tomarmos o ‘homem’ e o ‘branco’, a ‘veste’, isto é, o ‘homem branco’ se contará entre os itens ‘por si mesmos’: e assim, portanto, ora, haverá uma definição dela”.

<sup>28</sup> É natural ler “ὀρίζεται” e “ὀριζόμενος” como *presente conativo* (ver Humbert [1954], p. 137). Ver o comentário de Asclépio às linhas 32-3: “ἐπειδὴ λευκὸν βουλόμενοι ὀρίσασθαι ἀποδεδώκαμεν λόγον ἀνθρώπου λευκοῦ” (ad 1029b 29, 743b): “quando, querendo definir o branco, fornecemos o enunciado do homem branco.”.

<sup>29</sup> Cf. mais adiante, 1031b 22-28.

“E por sua vez, o outro modo de dizer algo *não por si mesmo* se diz pelo fato de estar acrescentada outra coisa àquilo mesmo que se dá como definição, como, por exemplo, se a ‘veste’ significasse homem branco, mas alguém definisse<sup>30</sup> a ‘veste’ como branco” (1029b 33-34).

Assim, o outro tipo de predicação na qual não se encontrariam satisfeitas as exigências para uma predicação “καθ’ αὐτό” consistiria em sentenças tal como “a veste é branco”<sup>31</sup>. Ou seja: estando suposto como *definiendum* um composto accidental designado por um nome único, “veste”, propõe-se-lhe como definição o nome de apenas um de seus componentes, tomado separadamente em si mesmo – a saber, a “brancura”. Literalmente, o texto diz: “se alguém definisse a veste como branco”. Mas, sendo o termo “branco” ambivalente entre duas significações possíveis, a frase seguinte esclarece em que sentido ele deve ser entendido aqui neste contexto:

“Ora, seguramente o homem branco é, por um lado, branco, mas não é, entretanto, o quê era ser ser branco, mas sim o ser veste” (1029b 34-1030a 2)<sup>32</sup>.

Assim, parece que a sentença “*veste (= homem branco) é branca*” (em grego “ἱμάτιον ἐστὶ λευκόν”) é perfeitamente legítima, desde que “λευκόν” seja tomado como um predicado com lacuna, equivalente a “aquilo a que sucede concomitantemente a afecção” (cf. 1031b 24-25). No entanto, o que estava em questão, na frase anterior (em 1029b 34), era uma afirmação na qual se definisse o *ser para veste* como o *ser para o branco*, isto é, na qual “λευκόν” fosse tomado como equivalente da afecção em si mesma (cf. 1031b 25), de tal modo que a definição da afecção *brancura*, tomada estritamente em si mesma, fosse oferecida como definição adequada de “veste”. Em vista dessa proposta, que se afigura ilegítima, Aristóteles assevera que *veste* não é o *quê era ser ser branco*, mas sim é o *ser veste*.

O ponto para o qual Aristóteles quer chamar a atenção consiste nisto: nenhum desses dois modos de enunciar uma sentença em que o predicado seja atribuído “*não por si mesmo*” afeta o caso da proposição “veste é homem branco”, na qual se encontram satisfeitas as regras lógicas reconhecidas em *A. Po.* I-4 para predicacões “καθ’ αὐτό”. Portanto, parece que a questão inicial – saber se o *quê*

---

<sup>30</sup> É natural agora ler “ὀρίζοιτο” não mais como *presente conativo*, mas como descrição de um fato possível.

<sup>31</sup> Assim, o termo “λευκόν” na frase “ἱμάτιον ὡς λευκόν” significaria estritamente a afecção, a “brancura”, mas não aquilo a que sucede concomitantemente a afecção, isto é, “algo branco”. O próprio Aristóteles estabelece claramente essa distinção semântica em 1031b 22-8.

<sup>32</sup> Seguimos a pontuação de Bekker, por razões que serão elucidadas no corpo de nossa argumentação.

*era ser* e a definição poderiam ser atribuídos também a compostos acidentais – se resolve afirmativamente; e essa impressão se confirmará na sentença que fecha o capítulo Z-4. Não obstante, porém, na linha seguinte, iniciando uma nova etapa argumentativa (1030a 2-17), Aristóteles por assim dizer avança para além da perspectiva circunscrita pelo advérbio “λογικῶς”, e busca obter uma delimitação mais estrita do conceito de *quê era ser*, pela qual ele coincida inteiramente com a noção de *ousia*.

No entanto, as indicações aqui insinuadas serão confirmadas pela etapa ulterior do argumento (1030a 17 até o fim do capítulo), na qual Aristóteles admitirá que até mesmo para compostos acidentais como *homem branco*, quando eles se encontram denominados por um nome único, pode haver uma definição – isto é, um enunciado do *quê era ser*, que satisfaça as regras lógicas estabelecidas nos *Segundos Analíticos*<sup>33</sup>.

A próxima etapa argumentativa de Z-4 (1030a 2-17) se inicia assim:

“mas, porventura, [o ser veste] é algum tipo de *quê era ser* de modo geral? Ou não o é?” (1030a 2-3).

Não precisamos adotar a pontuação de Bonitz e Ross para atinar que o sujeito (oculto) da sentença “ἀρά ἐστι τί ἦν εἶναι τι ὁλῶς”<sup>34</sup> é justamente “τὸ ἱματίῳ εἶναι”, que fazia parte da sentença anterior<sup>35</sup>. O raciocínio que assim se desenha é inteiramente pertinente: depois de ter insinuado que até mesmo o composto acidental *veste* pode ser definido e assim apresentar um *quê era ser* que lhe seja próprio, Aristóteles lembra que não é este sentido meramente nominal de definição e *quê era ser* que lhe interessa. Ora, qualquer termo – até mesmo termos que denominem compostos acidentais – possui um sentido que pode ser especificado por um conjunto de predicados. E à sentença “ $x$  é  $F, G$ ,

---

<sup>33</sup> Veja-se novamente o que diz Alexandre, a respeito do trecho mais restritivo iniciado em 1030a 2-3: “ταῦτα εἰπὼν τὴν μὲν ἀκριβῆ λύσιν μετ’ ὀλίγον ἔρει, ὅταν λέγῃ ‘ἢ καὶ ὀρισμὸς ὡσπερ καὶ τὸ τί ἐστι πλεοναχῶς λέγεται” (ad 1029b 25, 743b). Alexandre aluda evidentemente à solução mais generosa que será introduzida em 1030a 17-27. Para reconstituições inteiramente diversas do argumento contido em 1029a 22-1030a 2, Woods [1975], p. 175-6; Loux [1991], p. 78-81, e Bostock [1995], p. 88-90. Para uma reconstrução semelhante à nossa, ver Sheldon Cohen [1996], p. 101-6.

<sup>34</sup> Por outro lado, Ross, Christ e Jaeger estão corretos em preservar as suspeitas de Bonitz quanto ao primeiro “ἢ” na linha 1030a 3.

<sup>35</sup> A interpretação de Alexandre, que segue a pontuação adotada em Bekker, não é aceitável: “ζητεῖ εἰ ἀρα τι τῶν ὄντων τὸ τί ἦν εἶναι” (ad 1030a 2, 744a), como se o *quê era ser*, tomado em sua generalidade, fosse agora objeto da questão “εἰ ἐστι ἀπλῶς”, “se existe de um modo geral”.



*etc.*”, que especifica o sentido de *x*, podemos atribuir uma necessidade *de dicto*. No entanto, esse nível de análise – que é assinalado pelo “λογικῶς” – é meramente preliminar. Aqui neste pequeno trecho que consideramos (1030a 2-17), Aristóteles por assim dizer se instala numa perspectiva que vai além do escopo deste “λογικῶς”: em vista do interesse maior de utilizar a noção de *quê era ser* para obter uma definição satisfatória da *ousia*, Aristóteles pondera que é insuficiente a caracterização do *quê era ser* em função apenas das relações de implicação lógica entre sujeitos e predicados numa sentença. Aristóteles assim antecipa o horizonte ulterior que ele almeja para além desse nível de análise lógica, e assevera que o *ser para a veste*, em vista deste horizonte, nem sequer conta de maneira relevante como um *quê era ser*<sup>36</sup>. E a razão disto aparece já na sentença seguinte do texto:

“[Não o é], pois o *quê era ser* é aquilo precisamente que *um algo é*” (1030a 3).

Aqui neste caso, a partícula “γάρ” introduz de maneira ágil a justificativa para uma resposta negativa implícita<sup>37</sup>, que acima traduzimos entre colchetes. Por sua vez, o “τι” em questão certamente equivale a “τόδε τι”, como notou Bonitz, embora não precisemos adotar a sua emenda, pois abundam nos textos aristotélicos exemplos em que “τι” é usado por “τόδε τι” – quase em todas as listas das categorias, são usados de maneira indiferente, para marcar a categoria da *ousia*, “τι” ou “τόδε τι”<sup>38</sup>.

Mas, ora, em que consiste esta noção de “τόδε τι” – “um isto” –, que já nos é familiar desde o capítulo Z-1 e a teoria da predicação? Se assumirmos esta ocorrência do “τόδε τι” conforme o sentido que lhe atribuí a tradição nutrida nas *Categorias*, não poderemos oferecer nenhuma reconstrução coerente do argumento<sup>39</sup>. No entanto, na medida em que a teoria aristotélica da predicação permite que o “τόδε τι” designe tanto um indivíduo como também um *tipo* geral, é razoável supor que o contexto esteja assumindo a expressão conforme este segundo sentido. Intérpretes e tradutores se apressam em assumir o “τόδε τι” como se designasse estritamente o

---

<sup>36</sup> Tomamos o “ὅλως”, portanto, como algo equivalente a “ἀπλῶς/κυρίως” no sentido de “πρώτως”.

<sup>37</sup> Para estes usos do “γάρ”, ver Humbert [1954], § 693, e Denniston [1954], p. 73-74.

<sup>38</sup> Ver, por exemplo, o uso de “τι” em *Met.* VI 2, 1026a 36 e o uso de “τόδε τι” em *Met.* VII 1, 1028a 12; ver o uso de “τι” e “τόδε” em *Met.* XII 2, 1069b 9, 11 e em *Met.* VII 7, 1032a 14, 15, 18.

<sup>39</sup> Burnyeat et alii [1979], p. 22, consideram o “τόδε τι” como “a particular”, e admitem o impasse nas tentativas de desemaranhar o argumento.

*indivíduo*<sup>40</sup>. A expressão “τόδε τι” pode designar também algum indivíduo, mas o sentido que Aristóteles lhe atribui aqui neste contexto deve ser apreendido mediante a função argumentativa que a mesma desempenha. Isto quer dizer que o sentido a ser atribuído ao “τόδε τι” nesta passagem deve ater-se fundamentalmente ao contraste com o composto acidental *homem branco*, que é capital para o argumento. Assim, se o *homem branco* for assumido como paradigma de composto heterogêneo que, em última instância, aponta para o domínio dos indivíduos, o “τόδε τι” deverá ser entendido estritamente em termos de *forma específica*.

Para se compreender a proximidade entre o *homem branco* e a noção de indivíduo – entendido como composto cuja matéria é heterogênea em relação à forma –, é bastante instrutivo o seguinte trecho do capítulo 9 do livro X da *Metafísica*:

“Cálias, por sua vez, é a forma (*logos*) com a matéria; e também o *homem branco*, ora, é [*sc.* a forma com a matéria], porque é Cálias que é branco; é segundo concomitância, assim, que o homem é branco” (1058b 10-12).

A questão relevante é a seguinte: como seria possível apresentar-se no mundo um *homem branco* qualquer? Ora, o termo “homem”, ainda que não precise “ser atribuído a um subjacente heterogêneo”, não se reporta imediatamente por si mesmo a algum item que pudesse servir como subjacente para predicções *ulteriores* (isto é, predicções que fossem além das propriedades já contidas na noção do sujeito). “Homem” pode servir como subjacente para a propriedade de *ser branco* apenas se for denotativamente atribuído a algum indivíduo, isto é, se for tomado não “enquanto homem”, mas sim “segundo concomitância”: segundo o item ao qual ocorre possuir a propriedade especificada em sua conotação (ver p. 112-6 do capítulo 2). É por isso que “homem branco” funciona ao modo de uma “descrição definida” russelliana. Assim, *homem* pode ser caracterizado como *branco* apenas porque há algum indivíduo, a saber, Cálias, que é branco. Mas ora, Cálias é justamente um composto individual no qual a matéria e forma conservam algum tipo de heterogeneidade entre si<sup>41</sup>. Nesta perspectiva, se o *homem branco* pode apresentar-se no mundo apenas na medida em que há algum homem individual que seja branco, é lícito afirmar que ele exige como pressuposto a heterogeneidade entre matéria e forma e em última instância, se manifesta através dessa mesma heterogeneidade. Pois

---

<sup>40</sup> Ver Burnyeat et alii [1979], p. 22.

<sup>41</sup> Veremos isso com detalhe nos capítulos 12, 13 e 14 desta tese.

a propriedade de *ser branco* não está contida no conjunto de propriedades necessárias à configuração da forma específica do homem – pelo contrário, ela pode sobrevir apenas como resultado colateral da interação entre as exigências da forma específica e a matéria heterogênea responsável pela instanciação da forma<sup>42</sup>. É por isso que a propriedade de *ser branco* tampouco produz uma nova diferenciação específica em relação ao *homem* ou em relação ao *homem negro* – *quod erat demonstrandum*, conforme 1058b 3-5. O *homem branco*, assim, se apresenta como modelo de composto heterogêneo cujos elementos apenas se justapõem entre si, e cuja composição pressupõe e se manifesta mediante a heterogeneidade radical entre a forma específica e a matéria de que se constituem os indivíduos.

Assim, se o “τόδε τι” se apresenta, em Z-4, justamente em contraste com o *homem branco*, é razoável supor que ele deva ser entendido, neste contexto, por oposição aos compostos que envolvem elementos heterogêneos entre si, cuja ligação recíproca se afigure como meramente acidental. Nesta perspectiva, “τόδε τι” deveria ser aqui compreendido como se designasse estritamente a forma específica. E isto parece se confirmar pela análise do argumento compactado oferecido em 1030a 3-17, o qual continua do seguinte modo:

“Entretanto, quando um outro se diz de um outro, [o conjunto que assim se diz]<sup>43</sup> não é aquilo que precisamente *um isto* é; por exemplo, o homem branco não é aquilo que precisamente *um isto* é, se o *isto* pertence tão apenas às essências” (1030a 3-6).

Acompanhemos o raciocínio. Aristóteles parece querer dizer que, em sentido estrito, a *veste* não possui um *quê era ser*, porque *veste*, sendo um composto constituído pelo fato de que um de seus elementos “se afirma” do outro, não se apresenta como aquilo que precisamente *um isto* é. Ora, as mediações implícitas que permitem ao argumento uma progressão consistente consistem (i) na premissa de que *apenas* aquilo que for *um isto* possuirá, no sentido estrito aqui considerado, um *quê era ser*, e (ii) na premissa de que *um isto*, mesmo sendo uma unidade complexa, não se compõe de elementos heterogêneos entre si, tais que um “seja afirmado” do outro. Essa reconstituição do argumento se confirma pelas inferências subseqüentes:

---

<sup>42</sup> Ver maiores detalhes nas pp. 510-14, 519-20 no capítulo 12.

<sup>43</sup> O sujeito de “ἔστιν” na linha 1030a 4 é indefinido, mas claramente supõe algo como “τὸ σύνθετον” – conforme 1029b 23 –, como se evidencia pelo exemplo imediatamente subseqüente, *homem branco*. Ver neste sentido o comentário de Alexandre *ad* 1030a 2 (744a).

“de modo que há *quê era ser* de tudo aquilo cujo enunciado é definição”<sup>44</sup> (1030a 6-7).

Esta premissa, no entanto, parece apenas repetir uma observação que já havia sido conquistada na etapa anterior do argumento, quando fora obtida a delimitação “lógica” do *quê era ser* mediante uma classificação dos tipos de predicação. Não obstante, Aristóteles agora considera o conceito de “definição” (“ὀρισμός”) de um modo mais estrito que aquele contemplado nas etapas anteriores do argumento. Não se trata mais do mero enunciado que possa ser oferecido intersubstitutivamente com o nome de um item qualquer:

“E um enunciado é definição não se um nome significar o mesmo que um enunciado” (1030a 7-8).

Não mais basta, para que se tenha uma definição no sentido relevante, que algum enunciado signifique o mesmo item denotado por algum nome – em termos fregeanos, não basta uma identidade de referência entre o nome e uma descrição qualquer. Esta restrição, no entanto, tem um sentido ainda mais oportuno em grego, porque adversários sofisticos poderiam jogar com a ambigüidade do termo que traduzimos por “enunciado” – “λόγος” – e assim asseverar que, se definição é um “λόγος” para o qual haja um nome correspondente, até mesmo os vinte e quatro cantos reunidos sob o nome “Íliada” seria uma definição do nome “Íliada”. Mas Aristóteles adverte contra esse absurdo:

“pois, neste caso, todos os enunciados seriam definições: pois haveria nome para qualquer enunciado que fosse, de modo que também a Íliada seria uma definição” (1030a 8-9)<sup>45</sup>.

Mas qual seriam as condições positivas que um enunciado qualquer deveria satisfazer, para ser considerado como uma “definição” no sentido aqui relevante? O texto continua:

“mas sim [sc. será definição] se o enunciado for de algo primeiro” (1030a 10).

No entanto, *ser de algo primeiro* é um requisito ainda bastante vago, e que merece a explicitação fornecida na frase seguinte:

“e de tal tipo [sc. primeiros] são todos os itens que se afirmam não pelo fato de um outro ser afirmado de um outro” (1030a 10-11).

Aristóteles repete justamente a condição apresentada em 1030a 3-4, pela qual fora delimitado o contraste relevante entre *um isto* e os compostos acidentais. Assim, um item *primeiro* – que é *um isto* e que portanto possui um *quê era ser* no sentido relevante, cujo enunciado é uma definição – é

---

<sup>44</sup> Uma tradução alternativa seria: “de modo que o *quê era ser* pertence a tudo aquilo cujo enunciado é uma definição”.

<sup>45</sup> É inteiramente oportuna a edição de Ross, que põe esta frase entre parêntese.

justamente aquele cujos elementos constituintes não são afirmados um do outro. Esta frase, no entanto, é extremamente ambígua em português, e devemos observar que, com ela, Aristóteles não se refere à contra-predicabilidade recíproca, como se quisesse dizer que, entre os elementos *a* e *b*, de que *x* se constitui, não poderia haver uma relação de “ἀντικατηγορεῖσθαι” – um ser predicado do outro e vice-versa. Aristóteles antes quer dizer apenas que nem o elemento *a* se afirma de *b*, nem o elemento *b* se afirma de *a* – no sentido relevante de “ser afirmado de outro”. A expressão “ἄλλο κατ’ ἄλλου λέγεσθαι” comporta aqui o mesmo sentido preciso que assinalamos para a expressão “καθ’ ὑποκειμένου λέγεσθαι”. E o resultado argumentativo assim obtido é extremamente coeso e satisfatório.

Aristóteles afirmaria que são *primeiros* apenas os itens cuja composição interna não envolve elementos heterogêneos entre si. Lembrando os resultados adquiridos na teoria da predicção (cf. p. 117-8), podemos agora observar que a cláusula “*b* não ser afirmado de *a*” quer dizer exatamente que o item *b*, se for predicado do item *a*, não acrescenta ao item *a* nenhuma determinação que nele já não estivesse contida; ou que o item *b*, ao ser predicado de algum *x* conjuntamente com *a*, não acrescenta à sentença assim formada (“*x* é *a, b*”) nenhuma condição de verdade que já não estivesse contida na sentença “*x* é *a*”. Se estas condições forem satisfeitas, *a* e *b* significam algo uno (conforme *De Interpretatione* 11, 20b 15) e justamente significam a essência do item de que se predicam. Assim, se os elementos *a* e *b* de que algum *x* se constitui preenchem estes requisitos, o item *x*, longe de se apresentar como um composto accidental, se apresenta antes como *um isto* – um item *primeiro* cujo enunciado é uma definição do *quê era ser*<sup>46</sup>.

O próprio texto de Aristóteles, enfim, nos dá clara indicação sobre quais seriam estes itens primeiros:

---

<sup>46</sup> Bostock [1994], p. 90-1 não compreendeu em que consiste a unidade do *definiendum* que se requisita nesta passagem: não se trata do requisito de que o *definiendum* seja simples. A partir dessa compreensão, Bostock (p. 91), aponta uma pretensa inconsistência argumentativa em 1030a 6-17: no seu entender, segundo o critério de que só haveria essência e definição para entes *simples*, o gênero e a diferença, ao contrário do que Aristóteles pretende, deveriam ser essência num sentido mais próprio do que a espécie que se constitui a partir de ambos. Mas ora, o interesse aristotélico caminha na direção diametralmente oposta: pois o critério para a definibilidade da essência não exige uma *simplicidade* entendida nesse sentido, a qual se confunde com a *anterioridade* tal como delimitada no teste da “synanairesis” (ver *Top.* VI 4, 141b 28-34). Por outro lado, parece-nos acertada a observação de Sheldon Cohen [1996], p. 106-7: ao caracterizar um composto como algo em que “um outro é afirmado de outro”, Aristóteles enfatiza antes a *heterogeneidade* entre os seus constituintes, mesmo quando a relação entre ambos não é inteiramente contingente. Este mesmo ponto parece-nos ter sido apreendido por Brunschwig [1979], p. 153-8, e por Witt [1989a], p. 143-4.

“Assim, portanto, o quê era ser não pertencerá a nada que não seja espécies de gênero, mas somente a estas” (1030a 11-13).

Traduzimos por “espécie”, mas o termo grego é o mesmo que comparece no capítulo 3, e que traduzimos por “forma”: “εἶδος”. Reservaremos para mais adiante um tratamento detalhado deste problema<sup>47</sup>. Por enquanto, assumamos que não há nenhuma distinção relevante entre estas duas traduções possíveis de “εἶδος”, e observemos que a *forma específica* é aqui apresentada como o item *primeiro* por excelência, o qual satisfaz os requisitos para possuir um *quê era ser* e uma definição em sentido estrito. Mas ora, em vista do que foi dito acima, isto significa que a forma específica é tal que não se constitui de elementos heterogêneos entre si. E isto quer dizer que, entre a diferença e o gênero, não vigora uma relação que possa ser descrita sob a expressão “um outro ser afirmado de outro”. A unidade constituída por gênero e diferença se apresenta como uma unidade de estatuto irredutivelmente diverso da unidade de um composto accidental, e é justamente este mesmo contraste que Aristóteles retomará de maneira explícita e detalhada no capítulo Z-12, ao buscar responder por que a composição entre gênero e diferença resulta em uma unidade essencial cujo enunciado é estritamente uma definição<sup>48</sup>. Mas já aqui Aristóteles lembra que a composição interna de uma forma específica não envolve nenhuma relação de mera “concomitância”, nem tampouco uma relação de “participação”:

“pois estas [sc. as espécies] parecem ser ditas não por participação, nem por afecção, nem como concomitante” (1030a 13-14).

A relação pela qual se constitui uma forma específica – pela qual gênero e diferença se reúnem de modo a constituir uma forma específica – não é uma mera concomitância, nem uma participação<sup>49</sup>:

---

<sup>47</sup> Ver cap. 14, p. 540-1. Para posição semelhante à nossa, que se recusa a distinguir os sentidos de “forma” e “espécie” conforme a maneira tradicional, ver Woods [1993], p. 406-7. Woods assim recusa a interpretação daqueles que pretendem encontrar na distinção entre “*form-predication*” e “*species-predication*” a chave para a compreensão dos livros ZH. Ver referências na nota 36 do cap. 3 e nas notas 4 e 5 do cap. 14. Malcolm [1996], p. 8-9, por sua vez, admite que esta passagem atrapalha sua estratégia interpretativa: pois, contrariamente ao que ocorre nos capítulos Z 10-11, nos quais “*eidōs*” designaria a *forma*, teríamos aqui o sentido que o *Órganon* atribui ao mesmo termo, isto é, o sentido de “espécie”.

<sup>48</sup> Ver Sheldon Cohen [1996], p. 110-1.

<sup>49</sup> Alexandre entende a participação como se dissesse respeito à relação predicativa entre as formas específicas e os particulares (*ad* 1030a 10, 744a). Ora, este é um dos sentidos possíveis de “participação” (cf. H-6, 1045a 18); não obstante, aqui neste contexto, como também em Z-12, 1037b 14-22, a “participação” se encontra no âmbito da relação recíproca entre os constituintes da forma específica. É surpreendente a posição de Burnyeat et alii [1979], p. 24, os quais não admitem nenhuma relação relevante entre a *participação* aqui mencionada e aquela que se apresenta em Z-12, 1037b 18 ss. Ver a retomada desse assunto no cap. 9, (p. 351-2, 354).

ou seja, não é uma relação de mera justaposição extrínseca, tal que cada um dos itens envolvidos pudesse ser dado por si mesmo independentemente do outro, sem que houvesse entre eles nenhuma relação de necessitação ou implicação recíproca<sup>50</sup>. Em termos de causalidade<sup>51</sup>, podemos dizer que uma forma específica, enquanto item *primeiro*, se apresentaria como uma unidade complexa dotada de uma causa intrínseca, em contraste com os compostos acidentais, cuja unidade requer a cooperação de um terceiro item que efetue a justaposição entre elementos heterogêneos entre si. Este contraste, sob a mesma perspectiva *etiológica*, será retomado de maneira razoavelmente clara no capítulo Z-17, e por assim dizer encontra-se presente também nas comparações entre essências naturais e artefatos técnicos, com as quais Aristóteles se ocupará de maneira reiterada a partir do capítulo Z-7.

Mas aqui Aristóteles ainda é um pouco vago, e não indica de maneira mais pormenorizada qual seria o estatuto dessa relação de necessitação pela qual se coadunariam os elementos que constituem a forma específica. Ela poderia ser (i) ou um nexos de necessitação recíproca, que os vinculasse sob a forma de um bicondicional, ou (ii) um nexos de necessitação em que ao menos um deles envolvesse necessariamente o outro. Aristóteles não se decide claramente por nenhuma dessas duas alternativas, e o máximo que podemos fazer é tentar desemaranhar, no contexto de cada argumento, as razões pelas quais ele parece preferir ora uma ora a outra delas. Como veremos, no âmbito destas questões, é preciso determinar com cuidado – e observando o contexto do argumento em cada passagem – quais seriam os elementos constituintes *a* e *b* a que Aristóteles estaria se referindo. O primeiro passo consiste em observar se *a* e *b* se referem respectivamente ao gênero e à diferença, ou à matéria e à forma. Por um lado, é evidente que a relação entre gênero e diferença não pode ser expressa sob a

---

<sup>50</sup> Para interpretações que julgamos inadequadas, ver Furth [1988], p. 239, e Burnyeat et alii [1979], p. 24-5. Bostock [1994], p. 79, desqualifica a pretensão das *espécies* ao título de “*primeiros*” justamente porque, no seu entender, em predicções quântitativas como “*Sócrates é homem*” ou “*homem é animal*”, haveria *alteridade* entre os termos, de tal modo que *um seria dito do outro*: “Socrates may be said to ‘have a being different from’ the predicate *man*, since Socrates is a particular and the predicate is a universal” (p. 79), assim como: “being for a man is not the same as being for an animal” (p. 87). Mas ora, como vimos no cap. 2 desta tese, Aristóteles não assume tais predicções como casos em que o predicado estaria sendo “afirmado de um *outro (heterogêneo)*” ou “afirmado de um subjacente”. Por sua vez, Loux [1991] em momento algum fornece uma análise detalhada do argumento exposto em 1030a 2-14; não obstante, na p. 157-8, ele parece entender o critério lançado em 1030a 10-11 como uma apelo à “tese da não-analisabilidade ulterior”: a “*form-predication*”, portanto, é que seria capaz de satisfazer o critério. No entanto, ele ignora que, logo na seqüência, nas linhas 12-13, Aristóteles apresenta, como “itens primeiros” que satisfazem tal critério, justamente as “*espécies de gênero*”, e esta dificuldade foi acertadamente atestada por Malcolm [1996], p. 8-9 (ver nota 47).

<sup>51</sup> Sempre que falamos de causalidade, entenda-se, salvo advertência contrária, que falamos sobre a causalidade formal no sentido aristotélico do termo.

forma de um bicondicional – embora deva ser concebida de tal modo que a diferença ulterior sempre envolva immanentemente em si mesma o gênero a partir do qual foi dividida, como Aristóteles se esmera em mostrar no capítulo Z-12. Por outro lado, no entanto, quando passamos a considerar como *a* e *b* a matéria e a forma, é preciso estar atento a outras sutilezas: a que Aristóteles está se referindo com o termo “matéria”? Como veremos no capítulo 6 desta tese, tal termo comporta uma variedade de usos, e segundo alguns deles apenas, poder-se-ia afirmar que a relação entre *a* e *b* consiste em uma necessitação recíproca, exprimível em um bicondicional. Aristóteles se empenha em mostrar que essa relação de implicação recíproca ocorre entre a forma e as partes orgânicas e homeômeras das essências naturais. Não obstante, se for considerada a matéria última – os elementos – de que se constituem as essências naturais, não mais teremos uma necessitação recíproca, mas apenas uma necessitação segundo um único vetor: a partir da forma assumida como *condição* (ὑπόθεσις) e *acabamento* (τέλος), delimita-se uma série de condições a que Aristóteles se refere sob o nome de “matéria”. A “necessidade hipotética” da teleologia natural delimita justamente certas *propriedades* que os quatro elementos deveriam vir a adquirir, mediante uma série de transformações relevantes governadas pela forma, para que pudessem cumprir o papel de “matéria própria”. Entre, de um lado, as propriedades que definem esta matéria própria e, de outro, a forma, há de fato uma necessitação recíproca, pois a forma é condição necessária e suficiente para as mesmas, e vice-versa (sob algumas restrições). É a teleologia, assim, que delimitará a maneira pela qual o critério lançado aqui em 1030a 2-17 deverá ser interpretado para resolver o problema da relação entre matéria e forma e o problema da unidade da definição<sup>52</sup>.

Esses detalhes, porém, serão enfrentados na devida oportunidade. Por ora, basta notar que Aristóteles, nesta etapa do argumento de Z-4, se projeta para além do escopo delimitado pelo advérbio “λογικῶς” e antecipa os requisitos mais precisos que lhe permitirão alcançar o objetivo que realmente interessa. Importa obter, mediante o conceito de *quê era ser*, uma delimitação satisfatória da noção de *ousia*, entendida como “causa do ser”. Assim, para além da mera análise lógica, que verifica as relações de implicação entre os termos de uma sentença predicativa qualquer independentemente do estatuto semântico dos mesmos, Aristóteles agora impõe algumas cláusulas adicionais sobre as noções de *quididade* (ou *quê era ser*) e *definição*. Será uma definição estrita

---

<sup>52</sup> Ver, nesta mesma direção interpretativa, Witt [1989b], p. 100, 112-21.



apenas aquela que “for de um item primeiro”. Mas um item primeiro é justamente aquele cuja composição, ao invés de envolver (como é o caso dos compostos acidentais) elementos heterogêneos entre si e uma relação de mera justaposição extrínseca entre eles, envolve elementos tais que se implicam um ou outro – seja por uma necessitação recíproca, seja por uma necessitação em vetor único. É como se Aristóteles já assumisse como horizonte a ser alcançado explicar por que uma *ousia* é algo uno, ou seja, qual é a causa pela qual uma *ousia* (no sentido mais ordinário do termo) se manifesta como uma unidade. Aristóteles procura respostas à questão (3) que discriminamos no capítulo 1 desta tese. Que a *ousia* sublunar seja composta de matéria e forma é um dos pressupostos assumidos como evidência preliminar. Assim, a questão consiste em saber de que modo se poderia explicar as complexas relações entre matéria e forma, por meio das quais surgem, se conservam e se reproduzem as *ousiai* naturais.

Observe-se, além do mais, que este item *primeiro*, cujo enunciado é uma definição, e que possui um *quê era ser* num sentido mais relevante, é “justamente aquilo que *um isto é*”. Confirmam-se assim os resultados que obtivemos ao examinar a teoria da predicação de Aristóteles. A expressão “τόδε τι”, longe de apontar exclusiva ou preponderantemente para o indivíduo suscetível de geração e corrupção, acusa tão somente a *ousia* em oposição aos demais concomitantes e – podemos agora acrescentar – em oposição aos compostos acidentais. É natural supor que “τόδε τι” designe exatamente os *tipos naturais* que Aristóteles reconhece como “sobretudo *ousiai*” (cf. 1032a 19), na medida em que são capazes de se auto-reproduzir e manter uma atividade característica altamente complexa. São as formas específicas destas *ousiai* – enfim, são estes tipos naturais – que comportam em sentido estrito um *quê era ser*, ou seja, uma “causa do ser” tal que possa ser definida de maneira estrita, apresentando elementos encadeados entre si segundo uma relação de necessitação intrínseca. Para os demais itens, porém, Aristóteles reconhece apenas uma definibilidade de segundo nível: Aristóteles reconhece que cada um deles, na medida em que encontra uma denominação única e/ou se apresenta como uma unidade nominal, pode ser apresentado mediante um enunciado que explicita o sentido dos termos que os denominam:

“não obstante, haverá, sim, inclusive para as demais coisas, um enunciado do ‘quê significa’, se há um nome: que isto ocorre a isto, ou, no lugar de um enunciado simples, outro mais preciso. No entanto, definição para as demais coisas não haverá, nem *quê era ser*” (1030a 14-17).

Mas logo depois Aristóteles afasta estes requisitos mais rigorosos e volta a se instalar na

perspectiva dada pelo advérbio “λογικῶς”:

“Ou, pelo contrário, também a definição, assim como o *quê é*, se diz de vários modos? Pois também o *quê é* significa, de um modo, a essência e o *um isto*, mas, de outro modo, significa cada um dos predicados, *quanto*, *qual* e todos os demais desse tipo. Pois assim como o ‘é’ pertence a todos, não, entretanto, de uma maneira semelhante, mas sim a um primeiramente, ao passo que, aos outros, secundariamente, do mesmo modo também o *quê é* pertence absolutamente à essência, mas, de uma certa maneira, também aos demais; pois inclusive podemos perguntar *o quê é o qual*, de modo que também o *qual* se conta dentre os ‘*quê é*’, não, entretanto, absolutamente, mas, assim como a respeito do não-ente alguns dizem, de um ponto de vista lógico, que o não-ente é, não absolutamente, mas sim não-ente, do mesmo modo também o *qual*” (1030a 17-27).

Este trecho deve ser comparado com uma passagem dos *Tópicos* (103b 27-35) que já contemplamos, na qual Aristóteles pondera que a *quiddidade* ou “*o quê é*” se delimita pela relação sintática entre os termos de uma sentença predicativa e assim se distribui por todas as categorias. Aqui, no entanto, há um aspecto pelo qual Aristóteles não havia se interessado nos *Tópicos*<sup>53</sup>. Essa generosa distribuição da *quiddidade* por todas as categorias não se efetua sem uma decisiva hierarquia: há *quiddidades secundárias*, por assim dizer, do mesmo modo que há categorias secundárias. Em primeiro lugar e preponderantemente, a *quiddidade* pertence à categoria da *ousia*, e apenas de algum outro modo pertence também às demais<sup>54</sup>.

Mas cumpre explicitar melhor em que consiste esta gradação. Aristóteles certamente não quer dizer que apenas as *ousiai* existiriam de fato, relegando às demais categorias e a todos os compostos acidentais um estatuto meramente nominal. Aristóteles tampouco pretende estabelecer uma hierarquia entre a respectiva adequação de cada tipo de definição a seu respectivo *definiendum*, como se quisesse dizer que as definições das demais categorias seriam menos adequadas aos seus respectivos *definienda*, e que as definições dos compostos acidentais seriam ainda menos adequadas aos itens que pretenderiam definir. Aristóteles assume que toda e qualquer definição, desde que esteja estritamente correta, é igualmente adequada a seu *definiendum*. O sentido da mencionada hierarquia, portanto,

---

<sup>53</sup> As diferenças entre *Z-4*, 1030a 17-27 e *Top. I 9*, 103b 27-35 podem ser perfeitamente explicadas pela diversidade de interesses argumentativos que nutrem cada uma das passagens. Não é preciso exagerar a distância entre elas, como fazem Burnyeat et alii [1979], p. 27. Além do mais, a pretensão de que a expressão “τὸ τί invariably labels the category of substance in contrast to the others” (p. 26) exagera a rigidez da terminologia aristotélica.

<sup>54</sup> Ver Lewis [1991], p. 75, que oferece uma elegante formalização destas “*quiddidades secundárias*”.

deve ser entendido de algum outro modo<sup>55</sup>.

Certamente contribui para entender tal hierarquia o painel conceitual que vem sendo caracterizado sob o título de “sentido focal”<sup>56</sup>, ou sob a noção de “dito em relação a uma só coisa” (πρὸς ἓν λεγόμενον)<sup>57</sup>. A idéia comum a estas duas propostas consiste em conceber a primazia da *ousia* como se esta fosse uma condição necessária a ser mencionada no enunciado definitório de todos os demais itens (sejam eles outras categorias ou compostos acidentais). Ao se definir, por exemplo, uma qualidade, deve-se mencionar necessariamente a *ousia*, como suporte em que unicamente pode ter lugar tal qualidade, e sem o qual ela jamais poderia se apresentar no mundo. E assim ocorreria com qualquer item das demais categorias<sup>58</sup>. A contraparte dessa regra, porém, parece apresentar problemas, e alguns se apressam em sublinhá-los com a pretensão de apontar o caráter falacioso do argumento aristotélico<sup>59</sup>: pois a pretendida primazia da *ousia* requer que ela própria pudesse ser definida *sem* a menção de qualquer outra categoria – o que certamente não é o caso, pois uma *ousia* qualquer envolve intrinsecamente certas propriedades qualitativas e quantitativas, etc.

Mas não é isso que Aristóteles pretende. Poderíamos argumentar, com detalhe, que a *ousia* nada mais é senão uma unidade complexa constituída de propriedades quantitativas e qualitativas, dotada de uma auto-subsistência que lhe confere uma certa autonomia e prioridade sobre tais propriedades tomadas isoladamente, ou mesmo tomadas conjuntamente como um mero agregado. Em seguida, poderíamos argumentar que a prioridade da *ousia* não envolve o requisito acima mencionado, que jamais poderia ser satisfeito. Antes, tal prioridade se traduziria como uma primazia análoga à primazia do todo sobre a parte: assim, embora não possa se apresentar no mundo sem qualidades, quantidades,

---

<sup>55</sup> Discordamos de Bostock [1994], p. 93-4, para quem o argumento de 1030a 17 ss. repousa sobre a distinção de sentidos múltiplos para o termo “definição”. Nessa mesma direção, ver também Woods [1974/5], p. 170-1, e Burnyeat et alii [1979], p. 25.

<sup>56</sup> “Focal meaning”, na tradição anglo-americana, que remonta a G. E. L. Owen [1986/60], p. 192-9. Owen afirma (p. 199) que o “focal meaning” consiste em uma conexão formal entre as definições dos termos: haveria uma definição central e primeira (a da *ousia*) que estaria contida na definição de todos os outros. Isto quer dizer: a definição do item primeiro seria condição necessária (mas não suficiente) para a definição dos demais. Ver também Owen [1986/65a], p. 278; ver também a interpretação em termos de “homonímia moderada ou conectada” em Irwin [1981], p. 524.

<sup>57</sup> Ver Aubenque [1962], 190-8.

<sup>58</sup> Cf. *Met. Z-1*, 1028a 35-36.

<sup>59</sup> Ver, por exemplo, Hartman [1977], p. 15. Uma apreciação mais justa encontra-se em Moravcsik [1967b], p. 95: apesar de haver uma dependência mútua entre a *ousia* e as propriedades concomitantes, trata-se de uma dependência assimétrica, que depõe em favor da prioridade da *ousia*.

relações, etc., a *ousia* é o próprio complexo em que tais qualidades, quantidades, relações, etc., se apresentam de modo a constituir uma unidade auto-subsistente, ao passo que, isoladamente consideradas em si mesmas, cada uma dessas qualidades, quantidades, relações, etc., não seria capaz de subsistir de maneira autônoma, sem um subjacente heterogêneo no qual tenham lugar.

Esta argumentação, porém, seria muito longa, e nos desviaria do assunto principal em que estamos interessados. Assim, basta-nos notar que a primazia da definibilidade da *ousia* pode ser entendida de maneira plenamente satisfatória a partir dos próprios requisitos avançados no trecho 1030a 2-17. Ora, Aristóteles requer que uma definição, em sentido preponderante, seja de itens cuja composição não envolva elementos heterogêneos entre si. Mas esta exigência quer dizer exatamente que os elementos nos quais o *definiendum* será analisado devem ser tais que seja possível estabelecer entre eles algum nexo de necessitação lógica. Pois o fato de serem heterogêneos entre si significa justamente que podem ser concebidos de maneira independente, e que, quando são predicados em algum sentença, envolvem condições de verdade absolutamente estranhas entre si.

Para evidenciar os contrastes nos quais Aristóteles parece estar interessado, tomemos alguns exemplos. Sejam *F* e *P* os termos mencionados no enunciado *definiens*. Para delimitar o estatuto de cada definição, devemos verificar se são satisfeitos os seguintes critérios:

- (i) se  $x \text{ é } F$ ,  $x \text{ é } P$ ;
- (ii) se  $x \text{ é } P$ ,  $x \text{ é } F$ .

Conforme o exemplo que o próprio Aristóteles propõe em vista do argumento, o termo “veste” poderia ser definido como “homem (*F*) branco (*P*)”. Neste caso, nenhum dos critérios acima introduzidos são satisfeitos: pois, se algo é homem, não é necessário que seja também branco e, se algo é branco, não é necessário que seja também homem. Por outro lado, no caso de definições de itens concomitantes assumidos em si mesmos, apenas um dos critérios seria satisfeito. Tomemos, por exemplo, o enunciado “o branco é *tal qualidade* (*F*) de *uma superfície* (*P*)”. O segundo critério acima apresentado se encontra satisfeito, mas não o primeiro: pois a “*tal qualidade*” pode apresentar-se tão apenas em uma superfície, embora nem toda superfície tenha “*tal qualidade*”<sup>60</sup>. Finalmente, no caso de definições de *ousiai*, ambos os critérios deveriam ser satisfeitos. Admite-se que a definição de “homem” seja “alma dianoética (*F*) no corpo orgânico (*P*)”. Ora, se  $x$  possui uma alma dianoética,  $x$

---

<sup>60</sup> Ver Loux [1991], p. 43-6: ele percebe que a quiddidade, nas demais categorias, depende de uma predicação heterogênea anterior, que estabelecesse que o concomitante a ser definido está dado no mundo.

necessariamente possui também um corpo orgânico de tal e tal tipo e, se *x* possui um corpo orgânico de tal e tal tipo, *x* necessariamente possui também uma alma dianoética.

Toda e qualquer definição, para Aristóteles, consiste numa asserção de identidade na qual o *definiens* descreve precisamente o que é o *definiendum*. No entanto, Aristóteles se permite conceber uma hierarquia de definições utilizando como critério justamente o nível de coesão (lógica e ontológica) entre os elementos mencionados no enunciado *definiens*. Este nível de coesão traduz justamente o estatuto ontológico do *definiendum*, isto é, a sua capacidade de persistir por si mesmo como uma entidade de certo modo autônoma e completa. Desenham-se três possibilidades quanto ao estatuto ontológico do item definido: ou ele consiste numa mera justaposição concomitante entre itens heterogêneos (e assim nenhum dos critérios (i) e (ii) é satisfeito), ou ele consiste em um concomitante que depende necessariamente de um subjacente que lhe é heterogêneo (e assim apenas um dos mencionados critérios é satisfeito), ou ele se apresenta como uma unidade autônoma capaz de subsistir por si mesma em virtude de alguma necessidade intrínseca (e assim ambos os critérios são satisfeitos).

Este grau de coesão entre os elementos do *definiendum* se traduz também como um maior ou menor poder explanatório: Aristóteles concebe que, quanto maior for a coesão recíproca entre os elementos de uma definição, maior será o número de propriedades que poderíamos deduzir assumindo a mesma como princípio. Assim, quando Aristóteles diz que a definição de uma *ousia* é definição que detém uma preponderância sobre a definição de uma qualidade (ou sobre a definição de um composto accidental), ele quer dizer apenas isto: a partir da definição de uma *ousia*, é possível deduzir, de maneira estritamente necessária, um maior número de atributos do que a partir da definição de uma qualidade (ou do que a partir da definição de um composto accidental), justamente porque os elementos mencionados na definição de uma *ousia* se encontram conectados entre si de maneira mais coesa, ao passo que os elementos mencionados na definição de uma qualidade (ou de um composto accidental) se encontram vinculados entre si por algum nexó mais precário.

Assim, é a independência da *ousia* – o fato dela se apresentar como algo que subsiste separadamente por si mesmo – que, mais uma vez, justifica a sua diferença e primazia face aos demais entes. Nenhum dos concomitantes pode ser definido estritamente de acordo com as regras requisitadas em 1030a 7-11, justamente porque todo e qualquer concomitante, na medida em que não pode se dar no mundo sem um subjacente que lhe é heterogêneo, só pode ser definido com menção desse mesmo

subjacente. Assim, seja qual for exatamente o estatuto da relação de dependência entre os concomitantes e a *ousia*, o fato é que apenas esta última se presta a uma definição no sentido pleno do termo:

“A respeito disso [*sc.* a relação entre a *ousia* e os demais entes], entretanto, não faz diferença, qualquer que seja o modo pelo qual alguém queira denominá-lo; mas isto é evidente: que a definição e o *quê era ser*, de modo primeiro e absoluto, são das essências” (1030b 3-6).

É isso que interessa a Aristóteles. Mas logo após esse pronunciamento decisivo, ele volta a se instalar na perspectiva de análise “lógica” que domina o capítulo, e admite que haverá definição, em sentido lato, também para os demais itens:

“Entretanto, [o *quê era ser* e a definição não são] exclusivamente delas [das essências], mas semelhantemente também dos demais itens – com a exceção de que não primeiramente” (1030b 6-7).

O critério que agora se assume é ainda a unidade do *definiendum*, mas agora, ao invés de uma unidade imanente entre elementos não-heterogêneos, admite-se uma unidade meramente denominativa: basta haver *um nome*, e será possível dizer, por meio de um enunciado complexo, *o quê é* o item designado por tal nome, e Aristóteles apenas se precavê, mais uma vez, contra os possíveis sofismas que jogassem com a ambigüidade do termo “λόγος”:

“Pois não é necessário, se estabelecemos *x*, que seja definição de *x* aquilo que signifique o mesmo que um enunciado, mas sim aquilo que signifique o mesmo que um certo enunciado; e isto se dá, se for enunciado de algo uno, não uno por ser contínuo como a *Iliada* ou como os que se dizem unos por conexão, mas se for uno de todos os modos pelos quais se diz o uno; e o uno se diz do mesmo modo que o ente; e o ente significa, por um lado, *um isto*, por outro, *quanto* ou *qual*. Por isso, também de homem branco haverá enunciado e definição, embora de um modo distinto daquele pelo qual há definição e enunciado do branco e da essência” (1030b 7-13).

No capítulo Z-5 que se segue, Aristóteles levanta algumas dificuldades cujos desdobramentos têm sido sobre-estimados. A primeira dificuldade é enunciada do seguinte modo:

“Há uma dificuldade: se alguém afirma que o enunciado a partir de acréscimo não é definição, de qual dos itens que não são simples mas antes combinados haverá definição? Pois é necessário mostrá-los a partir de acréscimo” (1030b 14-16).

Em seguida, Aristóteles expõe um exemplo:

“Quero dizer: há nariz e concavidade, e a aduncidade é o item que se diz a partir de ambos por isto estar nisto, e não é segundo concomitância que a concavidade ou a aduncidade são afecções do nariz – antes, são afecções por si mesmas” (1030b 16-20)<sup>61</sup>.

Este exemplo parece conferir um alcance nefasto ao referido problema, visto que o adunco (“σιμόν”) é constantemente assumido por Aristóteles como modelo para a definição dos entes naturais em geral, por oposição aos entes matemáticos<sup>62</sup>. E mais do que isso, o adunco é assumido como modelo geral do tipo de atributo *per se* “καθ’ αὐτό” que envolve em sua definição o subjacente a que é atribuído, ou seja, o tipo (2) de atributo, conforme a classificação que consta no quadro que apresentamos anteriormente (ver p. 188):

“Nem são tal como o branco para Cálías ou para homem (porque é branco Cálías, ao qual sucede concomitantemente ser homem), mas antes são como o macho para o animal, o igual para o quanto e todos os outros itens que se afirmam serem atribuídos por si mesmos. E estes itens são todos aqueles em que se encontra ou a definição ou o nome daquilo de que são afecção, e que não cabe mostrar separadamente (por exemplo: cabe mostrar o branco sem o homem, mas não cabe mostrar a fêmea sem o animal)” (1030b 20-26).

Assim, se os “itens combinados” que exigem uma definição por acréscimo envolvem todos os atributos deste tipo e mais os entes naturais em seu todo, restarão poucos itens suscetíveis de definição, se a dificuldade não for resolvida. Entretanto, o próprio pronunciamento de Aristóteles, na frase seguinte, é bastante tranquilizador:

“Conseqüentemente, destes itens, ou não haverá quê era ser e definição de nenhum, ou, se houver, será de um outro modo, conforme dissemos” (1030b 26-28).

---

<sup>61</sup> O adjetivo “σιμός (ῆ, όν)” se aplica ao nariz (ou a alguém que tenha o nariz) tal como o de Sócrates: largo e achatado, mas arrebitado na ponta, de modo a formar uma concavidade na parte do meio. Em virtude da dificuldade de se encontrar um correspondente adequado em português para reproduzir o contraste relevante entre o *simon* e o *koilon*, adotamos o expediente de simplesmente transliterar os dois termos. Não obstante, em Z-5, para melhor reproduzir as sutilezas das análises lógico-semânticas envolvidas no argumento, precisamos (i) de um adjetivo que se aplique exclusivamente a narizes (ou a pessoas, na medida em que possuem narizes de um certo tipo) e (ii) de um substantivo abstrato formado a partir desse adjetivo. Ao invés de abusar da paciência do leitor com horrores como “achatadidade” ou “arrebitadidade” ou seja lá o que for, escolhemos como mal menor, *em vista do argumento*, a tradução de “*simon*” por “adunco” e a de “*simotes*” por “aduncidade”. Com tal tradução, perdemos o contraste entre o *koilon* e o *simon*, mas julgamos justo insistir nela precisamente porque o contraste mais relevante, no argumento de Z-5, se dá entre “*simon*” e “*simotes*”, e não entre “*simon*” e “*koilon*”.

<sup>62</sup> Cf. *Fis.* II 2, 194a 1-14, e *Met.* VI 1 1025b 30- 26a 6.

Aristóteles nada mais faz senão repetir (“conforme dissemos”) conclusões já aduzidas no capítulo anterior, em 1030a 11-17, 29-32 e 1030b 5-7: sob uma sentido mais restrito, dominado por critérios mais exigentes, não haverá definição e *quê era ser* senão das *ousiai*, ao passo que, num sentido mais lato, assinalado pelo advérbio “λογικῶς”, qualquer item pode ser definido mediante um enunciado que explicita a sua constituição interna<sup>63</sup>.

A dificuldade exposta em 1030b 14-16 poderia ser reescrita do seguinte modo: (i) o enunciado a partir de acréscimo não é definição; (ii) é necessário elucidar certos itens através de um enunciado por acréscimo; (iii) logo, não há definição de tais itens.

O principal impasse para a devida compreensão do capítulo consiste na razoável indistinção que reina entre duas possibilidades de se entender a primeira premissa. Em que consiste precisamente “o enunciado a partir de um acréscimo”? Em 1031a 4-5, Aristóteles parece caracterizá-lo como um procedimento logicamente vicioso, em que se repete no enunciado *definiens* o próprio termo *definiendum* – e esta descrição guarda semelhanças com o tipo de predicação “não por si mesma” que havia sido apresentada em 1029b 31-33. Assim, por exemplo, ao se definir “adunco” como “nariz adunco”, ou ao se definir “branco” como “homem branco”, teríamos enunciados “por acréscimo”.

Não obstante, à luz dos requisitos mais severos que Aristóteles introduziu em 1030a 2-14, o “enunciado a partir de um acréscimo” pode ser entendido de um outro modo. Aristóteles havia estabelecido que uma definição, num sentido restrito do termo, seria apenas de itens *primeiros* – que não fossem constituídos pelo fato de “um outro ser afirmado de um outro”. Isto quer dizer: estes itens primeiros não podem comportar como elementos constituintes itens heterogêneos, cuja relação recíproca fosse uma mera justaposição, um mero “acrécimo”. Com este critério, como vimos, Aristóteles exclui os compostos acidentais e até mesmo os itens concomitantes. Aqueles primeiros envolvem como elementos itens radicalmente heterogêneos entre si. Já os concomitantes, ainda que, tomados em si mesmos, não envolvam nenhum outro item como *elemento internamente constituinte*, não podem jamais ser dados no mundo senão mediante um subjacente que lhes é heterogêneo. Assim, este subjacente, ainda que não seja parte intrínseca da natureza do concomitante, deve ser mencionado na definição do mesmo, a título de pressuposto necessário, sem o qual o concomitante não poderia ser concebido.

---

<sup>63</sup> Alexandre (*ad* 1030b 26, 746a) assume claramente que o “καθάπερ εἰρήκαμεν” de 1030b 27 remete às conclusões generosas aduzidas em 1030a 29-32.



Deste modo, a definição de um concomitante qualquer parece envolver um certo acréscimo, pois o item a ser definido não pode ser concebido senão “sendo algo distinto” e sendo “afirmado de um subjacente”. Isto, no entanto, de maneira alguma quer dizer que o enunciado definitório de um concomitante envolva algum tipo de repetição viciosa do próprio *definiendum*. Isto apenas quer dizer que, de acordo com os critérios mais rigorosos aventados em 1030a 2-14, o enunciado definitório de um concomitante não conta estritamente como uma *definição*, pois envolve “um outro afirmado de um outro”.

É apenas este o ponto. A conclusão a que Aristóteles chega em 1030b 26-28, portanto, apenas repete o que já havia sido dito em 1030a 11-27, 29-32 e 1030b 5-7. Não há nenhuma razão para sobre-estimar o alcance da *aporia* levantada no início do capítulo, como se Aristóteles estivesse realmente preocupado com uma eventual indefinibilidade das *ousiai* naturais. Em certos contextos – na passagem recapitulativa de Z-11, principalmente (cf. p. 297, 314) –, Aristóteles realmente parece assumir que, se a definição da *ousia* natural envolvesse “em acréscimo” a menção da matéria, haveria uma viciosa repetição do *definiendum* no enunciado *definiens*, e a solução que ele eventualmente adotaria para evitar esse problema seria reduzir a definição da *ousia* natural à pura forma (1037a 26-29), adotando como justificativa suplementar a tese de que as *ousiai* naturais não seriam idênticas aos seus respectivos *quê era ser* (1037a 33-b 5). Esta solução, no entanto, que predomina no capítulo Z-10, será progressivamente abandonada, inicialmente pela mera adesão ao modelo do *simon*, em alternativa à redução da *ousia* composta à pura forma e, em seguida, pela crítica ao próprio modelo do *simon*. No momento em que Aristóteles redige o capítulo Z-5, ele nos parece situar-se já na perspectiva de suas resoluções finais, a partir das quais pode apreciar de maneira desenvolta as dificuldades que teriam originado as primeiras soluções, tidas agora como insatisfatórias<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Não por acaso, aqueles que exageram o alcance das dificuldades levantadas em Z-5 se vêem obrigados a adotar o expediente das “duas definições”: uma definição (“metafísica”!) em que a *ousia* composta seria reduzida à forma, e outra definição (“física”!) em que a *ousia* composta seria definida com o “acrécimo” da matéria. Ver, por exemplo, Gill [1989], p. 114-5, que propõe uma distinção entre a *essência* do *simon* (que seria a forma da concavidade) e a *natureza* do *simon* (que contemplaria também a matéria), a qual servirá de base para a distinção entre a definição da forma e a definição do composto (p. 126). Mas esta perspectiva de interpretação nos parece inteiramente inadequada. Ver adiante, referências mais detalhadas na notas 8, 15 e 17 do cap. 7 e no nota 21 do cap. 8. Por outro lado, Bostock [1994], p. 175, também leva a sério a “aporia” da “definição por acréscimo” aqui apresentada, e inclusive presume que Aristóteles não teria percebido que a mesma se aplicaria não apenas ao caso do composto universal *homem*, mas também ao caso da *alma*: pois esta não poderia ser definida sem a menção de certos requisitos materiais, etc. Por sua vez, Balme [1987e], levando a sério as dificuldades de Z-5 (p. 306-7), propõe uma distinção entre, de um lado, a maneira pela qual a forma seria definível (sem menção da matéria) e a maneira pela qual haveria lugar para a definição de *compostos individuais*: com menção de toda a matéria e de

No entanto, há ainda uma nova dificuldade:

“E há inclusive uma outra dificuldade a respeito deles. Pois, se nariz adunco e nariz côncavo forem o mesmo, o adunco e o côncavo serão o mesmo. E se não forem o mesmo – porque é impossível enunciar o adunco sem a coisa da qual ele é afecção por si mesmo (pois o adunco é concavidade no nariz) – enunciar nariz adunco ou não será possível, ou o mesmo será dito duas vezes, nariz nariz côncavo (pois o nariz adunco será nariz nariz côncavo), pelo que seria absurdo pertencer a tais itens o *quê era ser*; caso não fosse absurdo, ir-se-ia ao infinito” (1030a 28-35).

Aristóteles parece levantar um dilema insolúvel, em que ambas as alternativas conduzem a resultados absurdos: ou, de um lado, o côncavo é idêntico ao adunco, ou, de outro lado, não seria possível enunciar o “nariz adunco”, sob pena de repetição pleonástica do mesmo item, infinitas vezes.

O argumento tem por ponto de chegada a conclusão absurda de que:

(...) “nariz adunco é nariz nariz côncavo”, onde “o mesmo estaria dito duas vezes”.

No entanto, essa conclusão supõe duas premissas:

(1) que “adunco é nariz côncavo”.

(2) que o termo “adunco” em “nariz adunco” possa ser substituído pelo enunciado “nariz côncavo”.

Mas a segunda premissa não é válida, e o dilema a que conduz, portanto, assenta em pressupostos falaciosos. Aristóteles aqui não desenvolve nenhuma crítica ao argumento, mas a sua estrutura falaciosa se depreende facilmente de certas distinções semânticas que serão apresentadas logo mais adiante, em 1031b 22-28. A conclusão absurda pode ser facilmente evitada mediante uma devida análise dos diversos usos do termo “adunco”. Pois “σινύον” pode designar ou a própria afecção em si mesma (a aduncidade, “σινύότης”), ou pode funcionar como uma designação do próprio subjacente a que ocorre a afecção, e neste caso apresenta um comportamento semântico idêntico ao de termos como “branco” em sentenças como “o branco é culto” – isto é, o “σινύον” equivale a “nariz

---

todos os acidentes que lhes pertenceriam num dado instante qualquer (p. 309-311). Sheldon Cohen [1996], p. 115, tampouco tem inteira razão ao propor que o “*simon*” estaria exatamente na mesma situação que a “*veste*” de Z-4; não obstante, sua proposta ao menos se encaminha na direção apropriada. Ferejohn [1994], p. 301-8, 317-8, propõe uma solução inusitada, a partir das observações de Z-7, 1033a 5 ss. sobre as flexões paronímicas dos termos que designam matéria: a circularidade viciosa da definição de “*snub*” seria evitada desde que o termo para a matéria fosse mencionado no dativo. Para os problemas levantados em Z-5, esta solução é propícia, ainda que insuficiente (pois é necessário observar que, para os enunciados “*concavidade do ou para o nariz*” e “*nariz côncavo*”, há duas análises distintas do *definiendum* “*simon*”); mas, para os problemas abordados em Z, 10-11, ela é ineficaz.

adunco”<sup>65</sup>.

Diante destas distinções, percebe-se que a premissa (1) no argumento acima delineado assume o “adunco” como um *nome* de um composto accidental – isto é, como um termo que designa um item composto pelo subjacente mais a afecção que ocorre concomitantemente ao subjacente<sup>66</sup>. Ocorre com o “adunco” o mesmo que sucede ao “branco” e todos os demais termos que designam itens concomitantes. No entanto, isto não quer dizer que, quando comparece na expressão “nariz adunco”, o “adunco” tenha exatamente este mesmo comportamento semântico – isto é, não se segue que o “adunco”, neste caso, seja um nome de um composto accidental e assim possa ser legitimamente substituído pelo enunciado que especifica os elementos deste composto. Em última análise: na frase “nariz adunco”, o “adunco” não mais pode ser substituído por “nariz côncavo”, pois antes se comporta como um termo sem referência completa por si mesmo, que designa não mais um composto accidental, mas sim apenas uma propriedade concomitante que depende do subjacente a que é atribuída. Assim, portanto, é falsa a premissa (2) no argumento em que se pretenderia apresentar o mencionado dilema insolúvel. Este último, portanto, não merece ser levado a sério, na medida em que assenta em pressupostos equivocados<sup>67</sup>.

Assim, pois, não há nenhuma circularidade viciosa que compromettesse qualquer tentativa de definir tais tipos de atributos *per se*. É o próprio Aristóteles que, em 1030b 31-32, oferece para a afecção *per se* uma definição perfeitamente bem-formada e válida: “aduncidade é concavidade no nariz” (“ἔστι γὰρ τὸ σιμὸν κοιλότης ἐν ῥινί”)<sup>68</sup>. Poder-se-ia objetar que o termo grego utilizado é

---

<sup>65</sup> Também Tomás de Aquino, na *Expositio Libri Posteriorum*, I, 10, 55-67, reconhece duas definições legítimas para o *simon*: uma definição *in abstracto*, “*simitas est curvitas nasi*” (cf. Z-5, 1030b31-32) e outra *in concreto*, “*simus est nasus curvus*”, em nenhuma das quais, pois, há acréscimo vicioso do próprio *definiendum* na definição. Para apreciação ligeiramente diversa, ver Hare [1979], p. 173-5: ele admite que Aristóteles reconheceria as duas definições em *Soph. El.*, mas acredita que tal distinção estaria ausente do argumento de Z-5. Mas Hare espera demais do texto, e a partir dessa expectativa deslocada, presume que Z-5 estaria lidando com “dificuldades metafísicas mais básicas” (p. 174).

<sup>66</sup> São instrutivas as comparações feitas por Williams [1985], p. 65-73, com a análise das descrições definidas de Bertrand Russell.

<sup>67</sup> Diversos autores evitam analisar os pressupostos implícitos das aporias de Z-5 e assim as tomam por insolúveis. Dois autores, no entanto, exageram de maneira extrema as conseqüências dessa presumida insolubilidade: Hare [1979], p. 177-8, e Boehm [1976], p. 154-6. Ambos pretendem que Aristóteles teria estabelecido, em Z-5, a indefinibilidade da *ousia* dos entes naturais.

<sup>68</sup> Asclépio (*ad* 1030b 28, 746a) não capta o argumento aristotélico, pois concebe um tal enunciado (“*σιμότης ἐστι κοιλανσις ἐν ῥινί*”) como *tagarelice* (“*ἀδολεσχία*”). Não se trata de tagarelice, porém; antes, trata-se de um tipo de definição que Aristóteles reconhece como legítimo em *A. Po.* II 10, 93b 30-1, e *Met.* Z-4, 1030a 14-17 ss.

“σιμόν”, e não “σιμότης”, como supõe a nossa tradução. Entretanto, essa tradução é aqui legítima porque Aristóteles reconhece que os termos que designam concomitantes podem ter este sentido (ver 1031b 22-28), e o contexto argumentativo requer que o termo aqui empregado comporte justamente este sentido.

Por outro lado, um enunciado como “o adunco é nariz côncavo” pode ser perfeitamente assumido como uma definição no sentido lato, isto é, um enunciado que explicita que o *nome* significa precisamente “isto nisto” (tal como Aristóteles reconhece em 1030a 14-16)<sup>69</sup>.

Ambos estes tipos de definição, porém, não satisfazem os requisitos mais rigorosos estabelecidos em 1030a 2-14, pois envolvem uma justaposição entre elementos reciprocamente heterogêneos – envolvem “um outro afirmado de outro”. Assim, a conclusão de Aristóteles apenas repete os resultados já obtidos mediante aqueles critérios mais exigentes:

“Assim, é evidente que a definição é apenas da essência. Pois, se houver definição também das outras categorias, é necessário que seja a partir de um acréscimo, por exemplo, do qual e do ímpar: pois este [sc. não se define] sem o número, nem a fêmea sem o animal” (1031a 1-4).

No entanto – para desalento dos intérpretes – o próprio Aristóteles parece indicar que esta definição a partir de acréscimo, mediante a qual seria possível definir os itens das demais categorias, comportaria o vício lógico de repetir o próprio *definiendum* no enunciado *definiens*:

“e por ‘a partir de acréscimo’ quero dizer os casos em que sucede afirmar duas vezes o mesmo, tal como nestes” (1031a 4-5).

Entretanto, segue-se uma observação extremamente ambígua, mas que, devidamente considerada, permite uma leitura consistente do capítulo:

“Mas passa despercebido que os enunciados não são formados com precisão” (1031a 7).

Admitimos que esta frase pode ser entendida como “passa despercebido, àqueles que pretendem definir itens concomitantes e compostos acidentais, etc., que os seus pretendidos enunciados não se encontram bem-formados, não são precisos, mas sim comportam vício lógico, etc.”. No entanto, ela pode igualmente ser entendida como “passa despercebido, àqueles que pretendem ser inteiramente impossível definir itens concomitantes, que estes enunciados, nos quais há repetição viciosa do *definiendum* no *definiens*, não se encontram bem-formados com precisão lógica – havendo outros

---

<sup>69</sup> E até mesmo um enunciado como “o adunco é um nariz adunco”, embora não possa ser tido como uma definição, se apresenta como uma elucidação semântica, que analisa o sentido de um termo usado como uma “descrição definida”.

possíveis enunciados que não comportam nenhum erro lógico”. Esta segunda leitura é mais vantajosa, pois permite compreender o capítulo dentro da mesma estratégia argumentativa iniciada no capítulo anterior, e que leva aos resultados consubstanciados na seguinte conclusão:

“E se há definição também destes itens, ou é de um outro modo, ou então, conforme foi dito, a definição e o *quê era ser* devem ser ditos de diversos modos. Conseqüentemente, de um certo modo não haverá definição de nenhum item, nem o *quê era ser* pertencerá a item algum, senão às essências; mas, de outro modo, haverá [sc. definição também dos outros itens]” (1031a 7-11).

Compare-se esse pronunciamento com o que foi dito em 1030a 14-27 e 1030b 5-7. E a conclusão continua:

“É evidente, portanto, que a definição é o enunciado do *quê era ser*, e que o *quê era ser* é ou apenas das essências, ou sobretudo, primeiramente e simplesmente sem mais” (1031a 11-14).

Ora, era este exatamente o resultado argumentativo ressaltado em 1030a 17-27, 29-32, e que já contemplamos com detalhe: em sentido estrito, apenas o enunciado de uma *ousia* conta como definição, por não envolver nenhuma justaposição entre elementos heterogêneos entre si; em sentido secundário, porém, também o enunciado de um item concomitante conta como uma definição e, em última instância, pode ser tido como definição qualquer enunciado que, segundo uma necessidade *de dicto*, explicita o significado de um termo qualquer<sup>70</sup>. E esta hierarquia de definições, longe de ser meramente arbitrária, assume como critério justamente o nível de coesão entre os elementos de que se constitui cada item definido e, pro consequente, reflete a capacidade de cada definição no fornecimento de razões suficientes para a dedução de outras características a serem atribuídas ao *definiendum*.

No entanto, aqui uma questão decisiva se impõe, como parâmetro para o percurso ulterior. Em diversos textos, o “*σιμόν*” é assumido como modelo de definibilidade para os entes naturais em geral – os entes que recebem a designação ordinária de *ousia*, e que podem figurar nas listas iniciais de Z-2<sup>71</sup>. Mas ora, se o “*σιμόν*” comporta apenas uma definibilidade de “segundo nível”, inferior à definibilidade da *ousia*, por envolver uma composição entre itens heterogêneos, então todas as *ousiai* naturais comportariam também esta mera definibilidade de “segundo nível”? Ou seja: as definições

---

<sup>70</sup> Assim, a “elucidação” parentética fornecida em 1031a 4-5 ou conta como um descuido irrelevante, imediatamente corrigido pela observação introduzida em 1031a 7; ou consiste em alguma glosa de autoria duvidosa.

<sup>71</sup> Ver p. 315 no cap. 7.

das *ousiai* naturais não seriam capazes de satisfazer os critérios lançados em 1030a 2-17?

São as oscilações relativas a esta questão que fazem dos capítulos centrais de *Z* um cipal desnorteante: em determinados momentos, Aristóteles parecerá assumir que a definição hilemórfica do ente natural, com menção da forma e da matéria, envolveria um *acréscimo* – uma justaposição entre elementos heterogêneos e desprovidos de qualquer articulação essencial entre si (1037b 3-7). A contraparte disto, porém, será a afirmação de que a verdadeira “causa do ser”, a verdadeira *ousia*, capaz de ser definida em primeiro nível, seria apenas a forma, tomada isoladamente, sem a matéria (1037a 24-9). A *ousia* composta, por sua vez, embora pudesse sob algum aspecto ser definida também conforme o “acréscimo da matéria”, deveria ser definida através de uma redução unilateral ao enunciado da forma e, precisamente por isso, não seria idêntica à sua própria quiddidade. Apenas a forma seria idêntica ao *quê era ser*, e o seu acréscimo à matéria já se situaria para além do domínio dessa definibilidade de primeiro nível. O resultado disso seria a duplicação das definições de um mesmo ente natural: pareceria haver, de um lado, uma definição hilemórfica, de segundo nível e, de outro lado, uma definição estrita, de primeiro nível, na qual se mencionaria apenas a forma, com exclusão da matéria. É isto, de fato, que Aristóteles parecerá sustentar em 1037a 21-b 7, trecho ainda mais incômodo devido ao seu tom solene de recapitulação<sup>72</sup>.

Mas perguntamos: este quadro é sustentável? E o próprio Aristóteles continuará a sustentá-lo de maneira consistente? Faria algum sentido – e seria filosoficamente interessante – supor que um mesmo ente natural pudesse ser definido, de um lado, por uma definição “física” mas, por outro lado, de maneira mais precisa e “científica” (!), por uma definição “metafísica”<sup>73</sup>? Além do mais, se o *quê era ser* consiste precisamente no enunciado *definiens* que diz o que algo é, poderia ser consistentemente sustentada a idéia de que algum item qualquer (susceptível de ser definido) não fosse idêntico ao seu

---

<sup>72</sup> Muitos intérpretes pretendem resolver a dificuldade do seguinte modo: o *simon* serviria de modelo apenas para a definição “segunda” da *ousia* composta, ao passo que a definição da *essência* da *ousia* composta se conformaria aos critérios estritos de 1030a 7-11 e mencionaria apenas a forma, com exclusão da matéria. Ver referências mais detalhadas na nota seguinte. Neste mesmo sentido, Gill [1989], p. 133, afirma que a definição hilemórfica proposta em 1036b 22-32 não seria capaz de satisfazer os critérios de 1030a 7-11, mas antes se configuraria, segundo o modelo do *simon*, por um “acréscimo” de um item heterogêneo, a matéria. Mas essas propostas exegéticas não se sustentam.

<sup>73</sup> Essa duplicação de definições tem sido o expediente de intérpretes tão díspares como S. Mansion [1976], p. 160; Frede [1990], p. 114, 129; Morrison [1990], p. 134-5, 140; Gill [1989], p. 126; Heinaman [1979], p. 258-9, e [1997], p. 283-4; e Burnyeat [1998], p. 55, 64. Essa proposta paira também sobre a nova corrente anglo-americana que pretende encontrar na *form-predication* um tipo de enunciado mais básico a que poderia ser reduzida a *species-predication*: ver Loux [1991], p. 169-70, Firth [1988], p. 250-1, e Lewis [1991], p. 152-8.

respectivo *quê era ser*?

A resposta a estas questões deverá aguardar alguns desdobramentos ulteriores em nossa exposição. Antes disso, convém oferecer uma breve apreciação do capítulo Z-6, o qual, numa primeira abordagem, se afigura como um dos mais difíceis de todo o conjunto ZH, pois não é fácil apreender, em primeiro lugar, *sobre o que* exatamente Aristóteles está falando, e quais seriam as teses adversárias contra as quais parece estar argumentando. A questão é enunciada do seguinte modo, com um pequeno comentário sobre a sua oportunidade no conjunto do empreendimento:

“deve-se examinar se o *quê era ser* e cada item são idênticos ou distintos. Pois isto é de certo modo propício para a investigação a respeito da essência; pois cada item não parece ser diverso de sua própria essência, e se afirma que o *quê era ser* é a essência de cada um” (1031a 15-18).

Uma linha de interpretação bastante usual consiste em reportar esta questão ao tema da identidade individual: seria cada indivíduo rigorosamente idêntico à sua essência<sup>74</sup>? No entanto, essa proposta supõe que “ἕκαστον” seja tomado aqui no sentido de indivíduo concreto, suscetível à geração e corrupção, etc. Não obstante, nem sequer o termo mais restrito “τὸ καθ’ ἕκαστον”, usualmente traduzido por “particular”, pode ser assumido sem mais como equivalente a “indivíduo” no sentido acima indicado, pois frequentemente indica um “particular” situado num nível ainda universal – um tipo natural, por exemplo. Em todo caso, seria difícil entender por que razão, e em vista de quais objetivos, Aristóteles agora inseriria em sua discussão sobre a *ousia* reflexões sobre o problema da identidade individual.

Na interpretação que iremos propor, o problema enfrentado neste capítulo é bem mais trivial, e a importância do mesmo se vê assim consideravelmente diminuída. É como se este capítulo fosse apenas um apêndice ou um suplemento à seção anterior, confinada nos limites da perspectiva “λογικῶς”: é como se Aristóteles – para formular a questão de maneira talvez ligeiramente anacrônica, mas que se revelará exegeticamente adequada –, assumindo que a definição, como enunciado do *quê era ser*, conta como uma estrita asserção de identidade, se perguntasse em quais contextos o nome de cada item poderia ser substituído plenamente por sua definição, *salva veritate* – de modo que o “ἕκαστον” da formulação inicial se refere indiferentemente a qualquer item (*ousia*, concomitante, composto

---

<sup>74</sup> É assim que entende Anbenque [1962], p. 474-5; ver também Hartman [1977], p. 58-62. Irwin [1998], § 116, p. 216-7, pretende que a destinação de Z-6 seria provar que a essência é particular, no intuito de resolver a última aporia de *Met.* III (1003a 6-17).

acidental, etc.) que eventualmente puder ser definido de acordo com os critérios mais generosos admitidos no final de Z-4<sup>75</sup>. A questão de fato parece ser extremamente trivial, mas adquire importância sob o pano de fundo de argumentos adversários de dois tipos: de um lado, os argumentos sofisticados que lidam com a equívocidade semântica dos termos e, de outro lado, argumentos platônicos que afirmariam que, em alguns casos, não seriam idênticos o *quê era ser* e aquilo de que o *quê era ser* é *quê era ser* (cf. Z-11, 1036b 15-17)<sup>76</sup>.

A argumentação pode ser dividida em duas etapas. Na primeira delas (1031a 19-28), Aristóteles examina se, no caso dos compostos acidentais, seriam idênticos cada composto acidental e o seu respectivo *quê era ser*. O argumento lida com um pretense dilema, no qual se pretenderia mostrar que seria absurdo assumir como idênticos o composto acidental e o seu *quê era ser*. O raciocínio do adversário sofisticado poderia ser reconstituído do seguinte modo<sup>77</sup>:

- (i) homem branco é *ser para homem branco*;
- (ii) homem é homem branco (“como dizem”, 1031a 23);
- (iii) homem é *ser para homem branco*.

Mas assumindo-se esta conclusão juntamente com a premissa:

- (iv) homem é *ser homem*;

se obteria o pretendido resultado absurdo, anunciado nas linhas 21-22:

- (∴) *ser homem* é *ser homem branco*.

Com essa pretensa *reductio ad absurdum*, pretender-se-ia provar que cada composto acidental e o seu respectivo *quê era ser* deveriam ser distintos. No entanto, como Aristóteles observa de maneira advertida:

“os termos extremos não vêm a ser idênticos [ao termo médio] do mesmo modo” (1031a 25).

No silogismo (i)-(ii)-(iii), o termo médio “homem branco” não é idêntico a *ser para homem branco* de um mesmo modo que é o mesmo que “homem”. Utiliza-se um mesmo termo grego, “ταύτὸν”, para designar relações bastante diversas entre si, como a estrita identidade (governada pela Lei de Leibniz, diríamos) e a mera coincidência de um mesmo referente para duas ou mais expressões

---

<sup>75</sup> Ver, neste sentido, Burnyeat et alii [1979], p. 32.

<sup>76</sup> Burnyeat et alii [1979], p. 33, no entanto, não atinam com este pano de fundo polêmico que anima o capítulo, e entendem que “ὡς φασιν” em 1031a 23 remeteria ao “homem ordinário”.

<sup>77</sup> Basta seguir as inteligentes observações de Ross [1924], vol. II, p. 176-7.



diversas<sup>78</sup>. Assim, na premissa (i) temos uma definição, entendida como asserção de identidade; não obstante, na premissa (ii), não temos uma estrita asserção de identidade e nem sequer uma predicação essencial – temos apenas a afirmação de uma “identidade accidental” pela qual as duas descrições envolvidas na sentença se referem concomitantemente a um mesmo e único item. E isto torna ilegítima qualquer conclusão que assuma *homem branco* como termo intermediário pelo qual pudessem ser transitivamente atribuídos a *homem* os mesmos predicados que foram atribuídos a *homem branco*.

Aristóteles considera ainda uma outra versão do argumento sofisticado, que poderia ser reconstruída assim:

(i) o branco é culto;

(ii\*) o branco é *ser branco*;

(ii\*\*) o culto é *ser culto*;

por dupla substituição, se obteria que:

(∴) o *ser branco* é o *ser culto*.

O adversário sofisticado pretenderia assim evitar a objeção de que os termos extremos não são idênticos ao termo médio de uma mesma maneira. Mas a emenda não funciona, justamente porque “o branco é culto” deve ser necessariamente analisada em “alguém que é branco é também culto”, de modo que se repete o mesmo caso já contemplado no argumento anterior<sup>79</sup>.

Em 1031a 28, Aristóteles passa à segunda etapa do argumento sem ter extraído conclusões solenes a respeito da primeira. Não obstante, é fácil inferir que as objeções levantadas por Aristóteles mostram que não há nenhuma razão, como pretendia o sofista, para considerar cada composto accidental como distinto de seu próprio *quê era ser*. Podemos presumir, portanto, que se a “veste”, de acordo com as conclusões mais generosas aventadas no final do capítulo Z-4, possui um *quê era ser* em sentido secundário, isto significa *ipso facto* que o composto accidental denominado “veste” é idêntico àquilo que se enuncia em seu *quê era ser*.

A segunda parte da argumentação, por sua vez, examina se são idênticos cada item “afirmado por si mesmo” e o seu respectivo *quê era ser*. Como veremos, o sentido em que deve ser tomada a

---

<sup>78</sup> Um tratamento exaustivo deste tópico se encontra em Lewis [1991], p. 85-140. Ver também White [1971], p. 180-1 ss., cujos equívocos foram apontados em brilhante réplica por Miller [1973], p. 483-5; ver também Pelletier [1979], p. 283-7; Spellman [1990], p. 17-9, e Williams [1985], p. 71-9.

<sup>79</sup> A análise do argumento oferecida por Ross [1924], vol. II, p. 177, me parece extremamente convincente.

expressão “por si mesmo” (“καθ’ αὐτό”), aqui neste contexto, não envolve nenhum critério mais rigoroso do que aqueles já expostos no momento em que Aristóteles admite um *quê era ser* também para os itens concomitantes, em 1030a 17-27. No entanto, antes disso, cumpre observar que esta parte da argumentação dirige-se de maneira quase que exclusiva contra certa tese platônica, que presumivelmente sustentava que seriam distintos, e não idênticos, cada item por si mesmo e a sua respectiva quiddidade.

Creemos que um indício dessa mesma tese platônica se encontra no capítulo Z-11, quando Aristóteles descreve uma certa maneira de “reduzir tudo a números”:

“E dentre os que sustentam as Idéias, uns afirmam que a díada é a linha-em-si, outros afirmam que é a forma da linha, pois afirmam que, em alguns casos, é idêntica a própria forma [= Idéia] e aquilo de que ela é forma (como, por exemplo, a díada e a forma da díada), mas que, no caso da linha, isto não mais ocorre” (1036b 13-17).

Para que este trecho ilustre a mesma posição combatida em Z-6, basta supor que a forma é apresentada como *quê era ser* de cada item – suposição que é plenamente razoável.

A argumentação aristotélica, além do mais, é extremamente simples, pois de um lado se limita a apontar uma inconsistência interna na teoria adversária, de outro repete razões já conhecidas desde o *Parmênides* de Platão. Em primeiro lugar, trata-se de mostrar que é inconsistente supor ao mesmo tempo que (i) as Idéias são *ousiai* primitivas, às quais não haveria nenhuma *ousia* anterior e que (ii) a quiddidade de cada Idéia é distinta de cada Idéia – por exemplo, que o Bom em si mesmo é diverso do Ser para o Bom. Nisto consiste o argumento de 1031a 28-b 3. Pois, se a proposição (ii) é verdadeira, a proposição (i) não pode ser mantida, visto que a quiddidade seria uma *ousia* anterior à própria *ousia* de que é quiddidade:

“Pois, se fossem distintos o Bom em si mesmo e o *ser para o bom* (e também o *Animal em si* e o *ser para o animal*, e o *ser para o ente* e o *Ente em si mesmo*), haveria outras essências, naturezas e Idéias além das mencionadas, e estas seriam essências anteriores, se o *quê era ser* é essência” (1031a 31- b 3).

Em seguida, Aristóteles apresenta argumentos já conhecidos desde o *Parmênides* de Platão (ver 133d): se a quiddidade de cada item por si mesmo (e por conseguinte de cada Idéia) não fosse idêntica a cada item, não seria possível conhecer cada item, e a quiddidade não teria nenhuma consistência real (pois não seria quiddidade de nada):

“E se estas essências fossem desligadas entre si, de umas não haveria conhecimento, ao passo que as outras não seriam entes” (1031b 3-4).

Até a linha 1031b 11, Aristóteles nada mais faz senão explicitar esta consequência absurda, pela qual julga estar suficientemente provado que a quiddidade de cada item é idêntica a cada item: pode ser substituída pelo mesmo em qualquer contexto, *salva veritate*.

O capítulo compreende ainda uma ponderação que mostra o absurdo de se supor para cada quiddidade um nome diverso daquele pelo qual se denomina o item de que é quiddidade (1031b 28-1032a 4). Este argumento, porém, pouco interessa ao objetivo principal em pauta, e podemos deixá-lo de lado sem nenhum prejuízo à nossa interpretação. Antes, porém, de chegar às declarações conclusivas que encerram esta etapa “lógica” da investigação do *quê era ser*, convém dar atenção a duas passagens parentéticas, que contêm observações que nos interessam.

Em primeiro lugar, vejamos este trecho:

“e ao mesmo tempo é evidente também que, se precisamente há Idéias tais como alguns as afirmam, o subjacente não seria essência; pois é necessário haver estas essências, mas é necessário que elas não sejam de um subjacente; pois, caso contrário [*sc.* caso fossem de um subjacente], elas seriam conforme participação” (1031b 15-18).

O argumento encontra-se formulado numa seqüência bastante compactada e estranha, mas creio que podemos compreendê-lo do seguinte modo: os platônicos assumiam que as Idéias são *ousiai por participação*. E por “participação”, neste contexto, Aristóteles entende uma relação de mera justaposição extrínseca, sem nenhuma articulação necessária entre os elementos envolvidos – como se fosse uma mera relação de concomitância (cf. 1030a 13-14, 1037b 18-20)<sup>80</sup>. Mas ora, se a relação de duas Idéias entre si consiste em uma mera relação de concomitância, elas requerem, como todo e qualquer concomitante, um subjacente anterior: elas seriam, portanto, “de um subjacente”. Assim, se assumimos que Idéias por participação são *ousiai*, então a *ousia* não seria o subjacente – este último, que é “aquilo que não se afirma de um subjacente”, não mais forneceria um critério adequado para se definir a *ousia*.

Este desprezioso trecho parentético, assim, confirma uma vez mais o sentido que atribuímos à

---

<sup>80</sup> Alexandre, no entanto, tal como no comentário a 1030a 13-14, entende a participação como relação predicativa entre as Idéias e os indivíduos sensíveis. A “participação” pode designar também esta relação, mas cremos que, nos contextos precisos acima referidos, ela se refere justamente à relação recíproca entre os componentes de uma Idéia.

expressão “ser afirmado de um subjacente”, e ainda nos permite articulá-lo à noção de “participação” que Aristóteles atribui a seus adversários platônicos.

O segundo trecho a que gostaríamos de chamar atenção se encaixa melhor no argumento do capítulo e de certo modo prepara a conclusão final. Lemos o seguinte:

“Mas, no caso do item que se afirma segundo concomitância, por exemplo, o culto ou o branco, não é verdadeiro afirmar que são idênticos o *quê era ser* e ele próprio – pelo fato de significar de uma dupla maneira. Pois é “branco” tanto aquilo a que sucede concomitantemente o branco, como também o concomitante; por conseguinte, há uma maneira para qual são idênticos [sc. o *quê era ser* e o item de que é o *quê era ser*], mas há uma outra maneira pela qual não são idênticos o *quê era ser* e o próprio item de que é o *quê era ser*; pois [sc. o *quê era ser para o branco*] não é idêntico nem ao homem, nem ao homem branco, mas é idêntico à afecção”(1031b 22-28).

Ou seja, termos que designam concomitantes podem apresentar dois tipos de comportamento semântico, e antes que a questão principal do capítulo seja decidida a respeito deles – isto é, saber se são idênticos ou não às suas respectivas quiddidades –, é necessário efetuar a devida análise semântica, que distingue dois casos possíveis:

(1) se o termo (por exemplo) “branco” designa o subjacente a que ocorre concomitantemente a afecção e assim se comporta, de maneira análoga a uma “descrição definida”, como um *nome* para o composto accidental assim constituído, então não é verdadeiro afirmar que “o branco é idêntico ao *ser para o branco*”, porque tal sentença deveria ser analisada em:

- (i) “o homem é idêntico ao *ser para o branco (ser para a brancura)*”; ou
- (ii) “o homem que é branco é idêntico ao *ser para o branco (ser para a brancura)*”.

(2) no entanto, se o termo “branco” designa estritamente o concomitante, tomado em si mesmo, à parte de qualquer atribuição a algum subjacente particular, isto é, se o “branco” designa exatamente a afecção que podemos denominar de “brancura”, então é verdadeiro afirmar que “o branco é idêntico ao *ser para o branco*”, pois tal sentença deve ser entendida como “a brancura é idêntica ao *ser para a brancura*”.

Assim, em vista de todos estes argumentos e análises, Aristóteles pode concluir que:

“É evidente, portanto, que cada item e o *ser para cada item* são um só e idênticos, no caso dos itens primeiros e dos que se afirmam por si mesmos” (1032a 4-6).

Poderíamos considerar os “itens primeiros” como idênticos aos “itens que se afirmam por si

mesmos”, e assim abraçaríamos os resultados mais restritos já conquistados em 1030a 2-14: apenas as *ousiai*, assim, seriam idênticas às suas respectivas quididades. Mas este resultado seria estranho, por implicar que os enunciados definitórios de itens “não primeiros” (isto é, os concomitantes e compostos acidentais) seriam menos adequados a seus respectivos *definienda* do que os enunciados definitórios das *ousiai*. Não obstante, se considerarmos o “καί” como uma conjunção aditiva, temos que, aos “itens primeiros”, que seriam as *ousiai*, se somariam “itens que se assumem isoladamente em si mesmos”, isto é, itens concomitantes, tomados à parte de qualquer relação atributiva a um subjacente particular, tal como Aristóteles reconhece no caso (2) da análise semântica há pouco efetuada para o termo “branco”. Assim, também os enunciados definitórios dos itens concomitantes seriam estritamente idênticos aos seus *definienda*, e isto seria tudo o que Aristóteles teria a dizer com este capítulo<sup>81</sup>. A conclusão a que chega o argumento de Z-6, portanto, não avança nada em relação ao que havia sido conquistado desde o capítulo Z-4: de um ponto de vista “λογικῶς”, há definição (entendida como asserção de identidade entre, de um lado, um item designado por um termo único e, de outro, um enunciado que descreve as propriedades essenciais deste item) de todos os itens para os quais há na linguagem ordinária uma denominação única – inclusive para os compostos acidentais. Não obstante, em sentido mais restrito, há definição apenas dos itens “primeiros” (1030a 10-11), cuja constituição interna envolva elementos articulados entre si por relações de necessitação recíproca. Assim, se o *quê era ser* é aquilo cujo enunciado é uma definição, ele poderá fornecer algum critério para elucidar a noção de *ousia* apenas quando for tomado em sentido estrito, e este sentido estrito deverá ser preservado nos desenvolvimentos subseqüentes da argumentação de ZH: o *quê era ser* de uma *ousia* consiste justamente na “causa do ser”, enunciada em sua definição, pela qual se pode explicar porque tal *ousia* é caracterizada exatamente por tais e tais propriedades.

Temos, assim, um conjunto de requisitos formais para a formulação de definições, e critérios estritos pelos quais uma *ousia*<sup>1</sup> deve ser definida<sup>82</sup>. Nos capítulos subseqüentes, porém, Aristóteles buscará, por assim dizer, preencher este esquema formal, tentando delimitar em que consiste esta

---

<sup>81</sup> Aristóteles não volta ao caso dos compostos acidentais, contemplados em 1031a 19-28, mas nada impede que consideremos que também para eles, caso haja alguma denominação única, o *quê era ser* será estritamente idêntico ao termo que cumpre *definir*. E isto se coaduna perfeitamente com os resultados obtidos já em Z-4, 1030a 17-32, dentro da perspectiva delineada pelo “λογικῶς”.

<sup>82</sup> “A framework for essences”, como diria Loux [1991], p. 72; ou “general logical structure”, como diz Code [1997], p. 360.

“causa do ser”, e quais são os elementos cujas relações de necessitação recíproca seriam capazes de fornecer razões suficientes para a dedutibilidade de uma série de propriedades necessárias do *definiendum*. É nesta situação que se introduz a análise hilemórfica: estes elementos são justamente a matéria e a forma. Mas esta resposta inicial apenas fornece os primeiros parâmetros para o exame e a resolução das dificuldades centrais de ZH. Doravante, trata-se de delimitar, com detalhe, em que consiste exatamente essa relação de necessitação entre matéria e forma e, antes mesmo disso, em que consiste a noção de forma e a noção de matéria. Por isso, é oportuna a incursão pela análise do devir empreendida nos capítulos Z, 7-9: pois ela nos oferece de maneira compactada uma notável prospectiva das dificuldades a serem enfrentadas pela argumentação subsequente.

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

## Capítulo 5

### ***A introdução da análise hilemórfica das ousiai naturais – a prospectiva dos problemas (Z, 7-9)***

Terminada a etapa de análise “lógica” da noção de *quê era ser*, encontramos um conjunto de capítulos dedicados a um tema desprovido de qualquer conexão mais imediata com o assunto dos capítulos anteriores. De fato, o conjunto formado pelos capítulos 7-9 do livro Z se apresenta como uma totalidade autônoma, cimentada por algumas preocupações peculiares. O objeto de que se ocupam tais capítulos é o devir, e as conclusões fundamentais a que chegam talvez pudessem ser resumidas nas seguintes: (i) todo item suscetível de geração é necessariamente composto por pelo menos dois elementos, (ii) todo processo de devir pressupõe algum elemento previamente disponível e (iii) se efetua sob governo de uma *forma*, a qual, porém, (iv), em si mesma, jamais sofre o mesmo processo de vir a ser<sup>1</sup>.

Estes capítulos, porém, trazem notáveis contribuições para o desenvolvimento da argumentação do livro Z. Certamente eles não foram redigidos tendo em vista a atual posição e função que ocupam. Não obstante, é razoável supor que Aristóteles, em vista dos problemas a serem enfrentados daqui por diante, tenha ele próprio inserido tais capítulos em sua atual posição<sup>2</sup>, a fim de efetuar uma introdução geral da perspectiva “hilemorfista”.

Não há, porém, nenhuma progressão contínua do final do capítulo 9 para o início do capítulo 10. Ou seja: o capítulo 10 não retoma a investigação no ponto em que esta “análise do devir” a deixa. Muito pelo contrário, a “análise do devir”, como veremos, de certo modo introduz de maneira

---

<sup>1</sup> Para uma apreciação ligeiramente diversa sobre os principais problemas e conclusões de Z 7-9, ver G. E. L. Owen [1979], p. 44-5.

<sup>2</sup> Esta proposta é hoje em dia unanimemente aceita pelos intérpretes. Ver Ross [1924], vol. II, p. 181; G. E. L. Owen [1979], p. 52; Burnyeat et alii [1979], p. 54; Bostock [1994], p. 119.

compactada alguns dos problemas centrais a serem enfrentados de maneira mais detalhada nos capítulos 10-12 do livro Z e nos capítulos 2-6 do livro H. Ela apresenta de modo sucinto algumas perspectivas de resolução, que no entanto não são exploradas até suas últimas conseqüências, e que parecem já “avançadas” para o ponto de vista desenvolvido em capítulos subseqüentes. Essa maneira descontínua e encavalada pela qual a argumentação progride nos dá claro indicio de que o conjunto dos capítulos 7-9, tendo sido redigidos independentemente do restante de Z, foi advertidamente inserido em sua atual posição como modo de introduzir, para além da perspectiva da análise “lógica”, os principais problemas a serem enfrentados pela perspectiva hilemórfica. Trata-se, assim, de uma primeira tentativa de delimitar em que consistem os elementos da *ousia* suscetível de geração e corrupção – isto é, a matéria e a forma – e em que consiste a relação recíproca entre eles<sup>3</sup>.

Como já ressaltamos acima, as principais conclusões desta análise do devir podem ser resumidas em quatro. A primeira conclusão – a de que todo item submetido ao devir é composto de dois elementos: matéria e forma – é ressaltada pelo menos duas vezes:

“Será necessário que aquilo que sofre processo de vir a ser seja sempre divisível, e que um item seja isto e o outro aquilo – quero dizer: um matéria, ao passo que o outro, forma” (1033b 12-13).

“É manifesto que em tudo o que se gera, há matéria inerente, e que um [sc. dos elementos] é isto e o outro é aquilo” (1033b 18-19).

Esta tese confirma um ponto de vista geral já articulado no livro I da *Física*:

“É evidente que absolutamente tudo aquilo que vem a ser é sempre composto” (190b 10-11).

Em sua formulação mais simples, esse primeiro ponto é já absolutamente relevante para estabelecer a possibilidade do devir, contra os argumentos eleáticos – e é esta a função argumentativa que ele desempenha no livro I da *Física*. Aqui, porém, Aristóteles o utiliza apenas como uma preparação para os pontos subseqüentes, que o envolvem como condição necessária. Assim, Aristóteles resalta que:

“é impossível que [algo] venha a ser se nada estiver previamente disponível” (1032b 30-31).

E logo em seguida esclarece que este elemento previamente disponível é justamente a matéria:

“é manifesto que necessariamente alguma parte estará disponível: pois a matéria é uma parte (pois ela mesma sofre o processo de vir a ser e se encontra inerente [sc. no resultado])” (1032b 31- 1033a

---

<sup>3</sup> Ferejohn [1994], p. 292-4, observa que Z, 7-9 introduzem uma perspectiva “φυσικώς”, depois da análise “λογικώς” que dominou os capítulos precedentes.



1).

Mas as dificuldades se avolumam a partir do momento em que se busca determinar de maneira mais precisa em que consiste este elemento, e de que modo ele se encontra previamente dado. Como veremos com detalhe, Aristóteles não apresenta neste texto uma delimitação precisa da noção de matéria: ele parece antes interessado em ressaltar a importância da matéria como princípio de geração e corrupção, com o objetivo de ressaltar a quarta conclusão acima mencionada, que se destina a refutar a “causalidade das Formas” platônicas. Mas o estado compactado e sucinto do texto, ao ressaltar este ponto de vista, suscita algumas terríveis confusões quanto ao estatuto da correlação entre matéria e forma, que será abordada na terceira conclusão.

A terceira conclusão também parece orientada em direção à quarta, e não especifica com clareza várias questões concernentes ao estatuto da correlação entre matéria e forma. Aristóteles simplesmente afirma, sob a usual comparação entre natureza e técnica, que a forma é o *quê era ser* e a *essência primeira* (cf. 1032b 1-2) que preside o processo de vir ser – como acabamento em vista do qual se determina uma série de condições necessárias (1032b 6-14). No entanto, o estatuto da relação entre esta forma e a matéria parece ser abordado de maneira ambígua. De um lado, após ter afirmado a equivalência entre forma, *ousia* e *quê era ser*, Aristóteles se pronuncia do seguinte modo:

“denomino de ‘essência sem matéria’ o *quê era ser*” (1032b 14).

Não obstante, após analisar, sob o modelo do raciocínio teleológico do técnico, a maneira pela qual se determinam, a partir de uma forma assumida como *fim*, uma série de condições materiais necessárias, Aristóteles se pergunta:

“Mas será então que [sc. a matéria] se conta também entre os itens que estão no enunciado?” (1033a 1-2)<sup>4</sup>.

A resposta é sucinta, mas inequívoca:

“Assim, é certo que o círculo de bronze comporta matéria no enunciado” (1033a 4-5).

E o círculo de bronze, longe de ser um exemplo qualquer, é assumido como modelo paradigmático

---

<sup>4</sup> Asclépio parece reconstituir as elipses do seguinte modo: “ἀρα καὶ [τι] τῶν ἐν τῷ λόγῳ [sc. τὸ εἶδος] [γίγνεται];”. A compreensão de Tomás de Aquino (*Expositio Metaphysicorum*, livro VII, lectio VI, 1412) parece se fundar igualmente numa tal leitura. Não obstante, o contexto nos convida a ler “ἀρα [ἢ ὅλη ἐστι] καὶ [τι] τῶν ἐν τῷ λόγῳ”. Para a leitura que propomos, ver Ross [1924], vol. II, p. 185, e Burnyeat et alii [1979], p. 60.

de “artefato”, por meio do qual seria possível compreender igualmente o composto natural<sup>5</sup>.

Enfim, Aristóteles parece muito mais interessado em ressaltar a quarta conclusão: o fato da forma não ser suscetível de geração e corrupção:

“Assim, portanto, é manifesto que a forma – ou como quer que seja necessário designar a configuração presente no sensível – não sofre processo de vir a ser (nem há dela processo de geração), nem o *que era ser*” (1033b 5-7).

A mesma conclusão é repetida logo abaixo:

“Assim, é manifesto, a partir do que foi dito, que o item que se designa como forma ou essência não sofre processo de vir a ser, ao passo que sofre processo de vir a ser a essência composta, a que se designa conforma aquela” (1033b 16-18).

E em dois momentos subseqüentes no conjunto dos livros ZH (Z-15, 1039b 26-27, e H-5, 1044b 21-22), esta conclusão será mencionada como se fosse a contribuição decisiva desta análise do devir. Aristóteles a sublinha em oposição às Formas platônicas. Ele ressalta que, no domínio das essências submetidas a um fluxo contínuo de geração e corrupção, não há nenhuma necessidade de supor Formas separadas como única maneira de garantir a inteligibilidade das mesmas. Estas Formas separadas, pelo contrário, seriam inclusive ineficazes para explicar o processo de geração contínua das essências:

“É manifesto, portanto, que a causalidade das Formas, tal como alguns costumam conceber as Formas (se há algumas à parte dos particulares), não é em nada útil ao menos para as gerações e para as essências” (1033b 26-28).

Para explicar de maneira inteligível o constante vir a ser de novos indivíduos de uma mesma espécie, bastaria assim supor que cada exemplar da forma, instanciado em algum indivíduo, funciona como causa eficiente que governa a determinação da matéria em direção à constituição de outro indivíduo de mesma espécie; assim, o que se apresentará sofrendo um processo de devir é precisamente o novo indivíduo, mas não a forma em si mesma:

“E se faz com que exista esfera aênea: pois se produz a partir do bronze e da esfera; pois se produz

---

<sup>5</sup> Mais adiante (p. 329-30, 487), no entanto, veremos o limites da comparação entre artefatos e *ousiai* naturais. Furth [1988], p. 154, está correto ao afirmar que os artefatos são assumidos como exemplos apenas “heurísticos e protrépticos”, mas não “paradigmáticos”.

a forma nisto aqui, e este resultado é esfera aênea. Mas se houvesse geração do *ser para a esfera* em geral, seria algo a partir de algo” (1033b 3-5).

Forma e matéria são princípios previamente dados ao processo de devir, e a geração de um novo indivíduo não implica que estes mesmos princípios estejam submetidos ao mesmo processo<sup>6</sup>. Portanto:

“é manifesto que não é preciso de modo algum construir forma como paradigma (...), mas é suficiente que aquilo que gera produza e seja causa responsável pela forma na matéria” (1034a 2-5), pois, segundo um lema repetido várias vezes, “um homem gera um homem” (1033b 32).

Poderíamos dizer que toda a análise do devir apresentada nos capítulos 7-9 é construída em vista desta conclusão anti-platônica. Aristóteles parece assumir, no início da análise (1032a 14-15), um ponto de vista geral que abarcasse todas as quatro classes de “mudança” reconhecidas na *Física*; não obstante, na verdade ele se interessa preponderantemente pelas gerações, e somente elas serão analisadas de maneira explícita, certamente porque as conclusões assim obtidas poderão ser aplicadas sem problemas também aos restantes tipos de mudança<sup>7</sup>. Aristóteles então divide as gerações em três tipos – as naturais, as artificiais ou “técnicas” e as espontâneas –, e discrimina igualmente em todas elas três itens envolvidos: (i) aquilo a partir de que (“τὸ ἐξ οὗ”), isto é, o elemento previamente disponível que sofrerá um processo de modificação, dando lugar a uma nova entidade – poderíamos dizer: a causa material; (ii) aquilo por força de que (“τὸ ὑφ’ οὗ”), isto é, o princípio que presidirá a determinação dos elementos materiais em direção ao surgimento da nova entidade – aqui, devemos contemplar não apenas a chamada “causa eficiente”, mas também a “final” e a “formal” – na medida em que a geração de novos indivíduos, no domínio da natureza, consiste num processo teleologicamente orientado e presidido pela forma; (iii) finalmente, aquilo que surge como resultado do vir a ser.

O ponto central ressaltado por Aristóteles consiste na observação de que o item (iii) é sempre homogêneo em relação ao item (ii): ambos comportam uma mesma forma, seja nas gerações naturais, seja nas fabricações técnicas, pois de algum modo a casa que foi construída é homóformo à noção de casa que estava no pensamento do construtor que a construiu (cf. 1032b 11-14). Por meio dessa

---

<sup>6</sup> Ver, neste sentido, a análise de Heinaman [1979], p. 252-3, 256-7, indevidamente rejeitada por Shields [1988b], p. 118-121.

<sup>7</sup> A única diferença relevante entre a geração e as demais classes de mudança é ressaltada, como que a título de apêndice, na última seção do conjunto, no final do capítulo 9 (1034b 7-19).

homogeneidade entre aquilo que surge como resultado e aquilo que preside o seu surgimento, Aristóteles pretende frisar a inutilidade de supor Formas separadas: como expedientes para garantir a inteligibilidade de cada ente individual, elas são inúteis, pois não são capazes justamente de explicar como se efetua a correlação entre forma e matéria, por meio da qual surge um novo indivíduo. Acrescente-se que é comum em Aristóteles a ponderação de que as Formas platônicas não teriam condições de explicar o movimento – não apenas o movimento em geral que predomina no domínio das essências sensíveis, mas sobretudo o movimento pelo qual se realizam os exemplares individuais de cada Forma<sup>8</sup>.

Ora, em função desse horizonte de interesses, Aristóteles caracteriza a matéria sobretudo como princípio de geração (e corrupção) e, portanto, de individuação. Já no início da análise, após especificar rapidamente os três itens acima elencados, Aristóteles assevera que:

“tudo aquilo que vem a ser ou por natureza ou por técnica comporta matéria: pois cada um deles é capaz de ser e de não ser, e isto é a matéria em cada um” (1032a 20-22).

Segundo este pronunciamento, a matéria deveria ser entendida como aquilo pelo que se explica a generabilidade e corruptibilidade de cada indivíduo. Como elemento “capaz de ser”, a matéria sofre uma modificação prescrita pela forma e assim permite que esta última seja instanciada em um novo indivíduo. Por outro lado, como elemento “capaz de não ser”, a matéria se mostra suscetível a modificações posteriores, pelas quais perderia a determinação que lhe foi imposta pela forma em questão.

Mais adiante, num texto célebre, Aristóteles afirma que:

“o todo, por sua vez, forma de tal qualidade nestas carnes e ossos, é Cálías ou Sócrates; e são distintos devido à matéria (pois esta é distinta), mas são idênticos pela forma específica (pois a forma específica é indivisível)” (1034a 5-8).

A matéria, assim, é assumida como *princípio de individuação*. O tema é polêmico, e discute-se muito se dois indivíduos de mesma espécie seriam respectivamente distintos entre si tão somente pela matéria respectiva de cada um, ou não apenas pela matéria mas também em virtude de alguma forma individual, diversa da forma específica que ambos partilhariam em comum. Por enquanto não adentraremos na análise desta questão, que acreditamos estar mal formulada e assumir um falso

---

<sup>8</sup> Ver, por exemplo, *Met.* I 9, 991a 22-27. Para tratamento desta questão, ver Annas [1982].

dilema, ao não discernir de maneira crítica os diversos usos a que o termo “matéria” se presta no texto aristotélico<sup>9</sup>. Basta-nos, neste primeiro momento, levantar as aparências imediatas que podem ser colhidas à primeira leitura do texto, quais sejam: Aristóteles assume a matéria como princípio que permite à forma ser efetivamente realizada e, portanto, princípio pelo qual um indivíduo de mesma espécie difere de outro.

Disto se segue uma consequência importante. Se a matéria é o elemento que “é capaz de ser e de não ser” (cf. 1032a 20-21), e se não há conhecimento científico daquilo que pode ser de outro modo (cf. Z-15, 1039b 27- 1040a 1), e se o conhecimento científico, no caso das *ousiai*, consiste na definição da forma e do *quê era ser*, então se segue que a matéria não conta como um elemento a ser mencionado na definição de uma *ousia*. Aristóteles de fato parece seguir este raciocínio na primeira metade de Z-7:

“por ‘forma’, quero dizer o *quê era ser* de cada um e a essência primeira” (1032b 1-2).

Aristóteles assume que a forma é justamente o princípio que, ao ser acrescentado a uma matéria, origina uma *ousia* composta. Mas disto resulta que a matéria é um elemento extrínseco à própria *quiddidade* da *ousia* composta:

“Por conseguinte, sucede que de algum modo a saúde vem a ser a partir da saúde e a casa a partir da casa: aquela que possui matéria vem a ser a partir da que é sem matéria; pois a medicina é a forma da saúde (assim como a arte de construir casa é a forma da casa), e denomino de ‘essência sem matéria’ o *quê era ser*” (1032b 11-14).

No capítulo Z-15, que evoca claramente a quarta conclusão conquistada nesta análise do devir dos capítulos 7-9, Aristóteles se pronunciará de maneira semelhante:

“por isso, inclusive, não há nem definição nem demonstração das essências sensíveis particulares, porque elas comportam uma matéria cuja natureza é tal que é suscetível de ser e não ser; [...]. Ora, se então a demonstração e a definição são cognoscitivas dos itens necessários, [...] é manifesto que não pode haver nem definição nem demonstração delas” (1039b 27- 1040a 2).

A matéria, como elemento das *ousiai* individuais suscetíveis a geração e corrupção, é responsável pela impossibilidade de se obter delas qualquer conhecimento científico. Sendo algo capaz de “ser de outro modo”, capaz de “ser e não ser”, a matéria se apresenta como um acréscimo extrínseco à forma

---

<sup>9</sup> O problema da *individuação* será enfrentado no capítulo 13 desta tese.

e à quiddidade – e presumivelmente deveria ser excluída do enunciado definitório de uma *ousia*.

Mas esta é a palavra final de Aristóteles<sup>10</sup>? Num momento ulterior do próprio capítulo Z-7, o exame metuculoso das relações entre forma e matéria, reveladas pelo raciocínio teleológico do artifice, o leva a indagar se a matéria, sendo um elemento imanente no resultado do devir, não deveria ser também um elemento mencionado em sua definição. Após constatar que a matéria, previamente disponível antes do processo de intervenção técnica, se encontra incorporada como *parte constitutiva* do produto, ele levanta a seguinte questão:

“Mas será então que [sc. a matéria] se conta também entre os itens que estão no enunciado?” (1033a 1-2).

A resposta será afirmativa:

“Ora, é certo que enunciamos de ambas as maneiras o que são os círculos de bronze, tanto afirmando que a matéria é bronze, como afirmando que a forma é figura de tal e tal qualidade, e isso é o gênero em que primeiramente se põe. Assim, é certo que o círculo de bronze comporta matéria no enunciado” (1033a 2-5).

O pronunciamento de Aristóteles, no entanto, é bastante vago e por vezes parece antes postular a indiferente aceitabilidade de duas definições diferentes – uma que menciona apenas a matéria, outra que menciona apenas a forma –, ao invés de afirmar que a definição estritamente correta e completa do círculo de bronze seria apenas aquela que mencionasse ambos os itens. Pelo contexto argumentativo em que se insere, no entanto, esta passagem parece sugerir antes esta segunda alternativa<sup>11</sup>. E esta perspectiva parece se confirmar por dois outros textos do próprio capítulo Z-8:

“E o inteiro ‘isto’, Cálías ou Sócrates, é como esta esfera aênea aqui, ao passo que o homem e o animal são como a esfera aênea em geral” (1033b 24-26).

Mas ora, se estão corretas as observações contidas em 1033a 2-5 sobre a definibilidade dos

---

<sup>10</sup> Este mesmo problema é levantado por Burnyeat et alii [1979], p. 56, e a resposta que eles adotam nos parece a mais adequada: a matéria que não faz parte da *ousia* da casa é a matéria como princípio de geração e corrupção, o que não é incompatível com a proposição de que a definição da casa menciona uma matéria própria.

<sup>11</sup> Analisaremos o conjunto do argumento de Z-7, 1032b 7- 1033a 5 com mais detalhe no capítulo 10 desta tese, p. 373-7. Mencione-se, porém, a interpretação de Alexandre (*ad* 1032b 26 ss., 750b): ele entende que esta passagem estaria estabelecendo que (i) o bronze é matéria do círculo aêneo “κατὰ τὸ συναμφοτέρον”, (ii) mas a figura é matéria do círculo aêneo “ἐν τῷ λόγῳ”. Na verdade, como veremos mais adiante (nota 10, cap. 14), é inteiramente oportuna a opinião de Ross [1924], vol. II, p. 186, para quem a frase na linha 4 seria uma glosa posterior, que tentaria de maneira desastrada articular a definição hilemórfica do círculo aêneo ao argumento da “analogia” entre gênero/diferença e matéria/forma.

círculos aêneos, e se o homem é como a esfera aênea (ou o círculo aêneo) em geral, então podemos presumir que “homem” poderia ser definido com a menção da matéria – a mesma matéria que constitui indivíduos como Cálidas e Sócrates, porém assumida de modo geral<sup>12</sup>.

O outro texto de Z-8 é menos probatório e convincente:

“Assim, por certo, se a esfera é a figura igual a partir do meio, disto, um seria aquilo em que estaria presente o que se produz, o outro seria o que estaria presente naquele, e o conjunto seria aquilo que se encontra gerado, tal como a esfera aênea” (1033b 14-16).

Em todo caso, se é correto entendê-lo no sentido de uma analogia entre, de um lado, o composto gerado e seus elementos e, de outro lado, a definição em seu todo e seus elementos<sup>13</sup>, segue-se que a definição de uma esfera aênea (e por conseguinte, também a definição de “homem”) contempla em seu enunciado não apenas a forma, mas também a matéria.

Assim, num mesmo conjunto de capítulos, configura-se – à primeira vista – uma flagrante inconsistência quanto ao papel da matéria na definição das *ousiai* e, por conseguinte, na constituição da *ousia* entendida como “causa do ser”. De um lado, caracterizando a matéria como um elemento contingente, responsável pela generabilidade e corruptibilidade dos indivíduos, Aristóteles a assume como um item extrínseco e estranho ao *quê era ser*<sup>14</sup>. No entanto, por outro lado, após analisar as relações de necessitação entre a forma a ser realizada e suas condições materiais, Aristóteles parece assumir a matéria como um elemento intrínseco à definição e, portanto, – visto que a definição é o enunciado do *quê era ser* – intrínseco ao *quê era ser*, à forma e à *ousia* primeira.

Como resolver a inconsistência entre essas duas perspectivas? Em primeira instância, a resposta é fácil e evidente: trata-se respectivamente de duas acepções distintas da noção de “matéria”. Não obstante, resta saber (i) em que consistem estas duas acepções distintas, (ii) e se elas são suficientes para resolver a inconsistência em questão – a qual será reiterada ao longo dos capítulos seguintes, em Z-10 e Z-11. Um método tradicional para a resolução do problema consiste em apelar para a distinção

---

<sup>12</sup> É assim que interpreta Tomás de Aquino em seu comentário (*Expositio Metaphysicorum*, liber VII, lectio VI, 1412).

<sup>13</sup> Tal como propõe Ross [1924], vol. II, p. 188.

<sup>14</sup> Lembremos que Aristóteles, em 1032b 1-2, equaciona forma, *quê era ser* e essência primeira. Assim, no presente contexto, ao nos referirmos a qualquer uma dessas três noções, temos em vista também as outras duas. Seria penoso redigir o texto enumerando-as a cada passo em que for necessário mencioná-las. Assim, entenda-se que, sempre que uma for mencionada, as restantes encontram-se automaticamente implicadas.

entre “*materia prima*” e “*materia secunda*”: aquela primeira seria um substrato absolutamente indeterminado e universal, a servir como *principium individuationis* responsável pela contingência no mundo sublunar, ao passo que a matéria segunda seria a matéria já determinada de algum modo pela forma<sup>15</sup>.

No entanto, não vemos razão alguma para insistir com estas noções tradicionais. O recurso a esta distinção, como veremos, não é capaz de resolver a supramencionada inconsistência e, além do mais, é absolutamente incerto atribuir a Aristóteles a noção de uma “*materia prima*” encarregada com as funções que lhe foram assim designadas<sup>16</sup>. A solução adequada ao problema, pois, passará antes por uma devida análise semântica do termo “matéria”, que envolverá duas etapas. Em primeiro lugar, trata-se de distinguir dois sentidos básicos que Aristóteles atribui à matéria; mas em segundo lugar, trata-se de observar que *aquilo a que o termo “matéria” se refere* não consiste em uma entidade independente que pudesse ser apontada solenemente por um pronunciamento do tipo “Em verdade eis aqui a matéria!”, mas, pelo contrário, é a ser determinado por cada contexto. “Matéria” não designa uma *coisa*, mas sim uma *função*<sup>17</sup>, que só pode ser desempenhada por coisas ou formas determinadas em relação a outras coisas e formas *mais* determinadas. Assim, quando dizemos que o item *x* é matéria, tal enunciado encontra-se articulado de maneira incompleta, pois falta especificar que *x* é matéria *de y* – sendo o próprio *x* em si mesmo uma forma ou coisa determinada.

Este aspecto correlacional do conceito de “matéria” tem sido observado desde muito tempo. Não obstante, ainda não foram exploradas em seus últimos desdobramentos certas conseqüências importantes que daqui se seguem. Aristóteles freqüente menciona em seus argumentos “a matéria”, mas os intérpretes nem sempre se esforçam por discriminar *a que Aristóteles está se referindo com*

---

<sup>15</sup> Ver A. Mansion [1945], p. 241.

<sup>16</sup> Parece-nos ainda mais insatisfatória a proposta que S. Mansion assume em algumas ocasiões: em [1984/71], p. 320, ela propõe que a matéria mencionada na definição da *ousia* “não se transformaria em nota formal”, mas antes se apresentaria como *heterogênea* em relação à forma, como elemento responsável pela unidade numérica (que ela interpreta como unidade do indivíduo). A mesma proposta é retomada em [1979], p. 198: a matéria mencionada na definição seria “l’autre de le forme”. Mas ora, se há uma matéria que seguramente não será jamais mencionada na definição da *ousia*, é justamente a matéria *heterogênea*, responsável pela generabilidade e corruptibilidade dos indivíduos. Além do mais, se a matéria fosse “l’autre de la forme”, ambas seriam heterogêneas entre si e, deste modo, a definição hilemórfica da *ousia* não cumpriria os requisitos estabelecidos em Z-4, 1030a 2-17.

<sup>17</sup> Ver A. Mansion [1945], p. 102, 241; Robin [1948a], p. 90; Nuyens [1948], p. 60-6; Brunschwig [1979], p. 145-6; Wieland [1993/62], p. 170, 264-8; Hamlyn [1985], p. 59-61; Furth [1988], p. 86-7; Balme [1990], p. 49-50; Lewis [1991], p. 156, 165; K. Fine [1992], p. 40 ss.



tal designação. Os enunciados “a matéria” e “x é matéria” são incompletos, e Aristóteles provavelmente os utiliza apenas devido à crença de que seus ouvintes e/ou leitores seriam naturalmente capazes, por meio das “pressuposições pragmáticas” envolvidas no contexto argumentativo, de colmatar suas lacunas e compreender que “a matéria” se refere na verdade à *matéria de y*, e que “x é matéria” apenas abrevia “x é matéria de y, sob tais e tais condições, etc.”. Assim, a *referência* do termo “matéria” é algo a ser determinado cuidadosamente pela análise de cada contexto, em função dos outros termos ali correlacionados, e em função da própria consistência interna do argumento. Esta tarefa de análise, não obstante, até hoje não nos parece ter sido empreendida de maneira plenamente satisfatória, nem mesmo pelos intérpretes nutridos na tradição da filosofia analítica, dos quais seria de se esperar a perspicácia de atribuir ao termo “matéria” apenas o sentido que é lhe necessário atribuir de acordo com os pressupostos de cada contexto em que o termo é usado.

Urge, portanto, buscar efetuar essa tarefa de análise, que compreende várias etapas<sup>18</sup>. Em primeiro lugar, tentaremos articular de maneira sistemática os indícios que o texto aristotélico nos fornece para a obtenção de uma eventual *definição* do conceito de matéria. Na realização de tal tarefa, será necessário examinar se é legítimo atribuir a Aristóteles a tradicional noção de “*materia prima*” e, além disso, examinar se tal noção é estritamente relevante e decisiva para a resolução das dificuldades em que Aristóteles se enreda nos capítulos centrais do livro Z. Em seguida, antes mesmo de enfrentar o problema da *referência* do termo “matéria”, observaremos que o conceito de matéria pode ser assumido em dois aspectos relativamente independentes entre si, cada um dos quais respondendo respectivamente a preocupações filosóficas distintas. Enfim, tendo em vista o caráter correlativo da noção de “matéria”, que denomina antes uma *função* e não uma *coisa*, buscaremos mostrar que a relação entre matéria e forma assume um escopo extremamente maleável, em que se configura uma

---

<sup>18</sup> Poder-se-ia objetar que não seria legítimo recorrer a este método de análise do texto aristotélico, a não ser que se encontrasse declarações solenes do próprio Aristóteles a respeito de seu procedimento. Essa objeção, no entanto, é equivocada. Qualquer leitor constata o estado do texto aristotélico: os argumentos e sentenças são abreviados, às vezes são compactados de maneira obscura, mas contam com pressuposições implícitas que os permitem progredir de maneira consistente. Ora, se é assim que se articula o texto, podemos muito bem nos lançar a uma tarefa de análise no sentido acima indicado – não segundo apreciações subjetivas das “entrelinhas”, mas sim segundo tentativas de reconstrução das formas lógicas *objetivas* do raciocínio (das quais Aristóteles foi o primeiro teórico). Não devemos ler Aristóteles como se lê um autor, seja ele moderno ou contemporâneo, pois Aristóteles não é um “autor”, no sentido preciso do termo. Para justa apreciação dos perigos de se imputar a Aristóteles comportamentos “profissionais” que hoje nos são óbvios, ver Natali [1991].

série vertical na qual (com as devidas exceções, que veremos no momento oportuno) cada forma pode ser assumida como *matéria* em relação às formas situadas nos níveis superiores, e na qual cada matéria, por sua vez, sendo matéria apenas em relação às formas situadas nos níveis superiores, é em si mesma uma forma dotada de propriedades determinadas e definíveis. Em vista desse amplo leque de aplicações possíveis, o termo “matéria” pode ser utilizado para se referir a itens bastante distintos entre si. Assim – eis a etapa final da análise – buscaremos mostrar que *aquilo a que Aristóteles se refere com o termo “matéria”* é algo a ser determinado pontualmente por cada contexto, em função dos pressupostos do argumento e dos termos em oposição aos quais a “matéria” é apresentada. E os resultados desta análise permitirão resolver de maneira consistente os principais problemas enfrentados no livro Z, a respeito do estatuto da relação recíproca entre matéria e forma como constituintes da *ousia*.

## Capítulo 6

### *A noção aristotélica de matéria*

“ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀσαφῶς καὶ πλεοναχῶς λεγομένων ἀπαντητέον. ἐπεὶ γὰρ δέδοται τῷ ἀποκρινομένῳ μὴ μανθάνοντι εἰπεῖν ὅτι ‘οὐ μανθάνω’ [...], δῆλον ὡς πρῶτον μὲν, ἂν μὴ σαφὲς ἦ τὸ ρηθέν, οὐκ ἀποκνητέον τὸ φάναι μὴ συνιέναι”.

“E deve-se enfrentar de maneira semelhante o caso dos termos que se dizem de mais de uma maneira e de modo pouco claro: pois, uma vez que àquele a quem cabe responder é permitido, quando ele não entende, afirmar ‘não entendi’, [...], é evidente que, em primeiro lugar, se aquilo que foi dito não for claro, não se deve hesitar em dizer ‘não compreendi’”.

*Tópicos VIII 7, 160a 17-22.*

É comum que os intérpretes busquem uma definição do conceito de matéria nos pronunciamentos que Aristóteles introduz por “λέγω δέ” – como se, nestes casos, se tratasse de declarações oficiais a respeito do significado universal e definitivo do termo em questão. Temos pelo menos dois pronunciamentos deste tipo a respeito do termo “matéria” (“ὕλη”). O primeiro deles se encontra em Z-3 e já foi por nós detidamente examinado em seu respectivo contexto argumentativo:

“E quero dizer: a matéria que, por si mesma, não é nem algo nem *quanto* nem nenhuma outra determinação pelas quais se delimita o ente” (1029a 20-21).

O segundo se encontra no último capítulo do livro I da *Física*, e reza o seguinte:

“pois denomino matéria o subjacente primeiro de cada coisa, a partir do qual, como de elemento imanente, algo vem a ser não segundo concomitância” (192a 31-32).

Em nenhum destes casos, porém, se trata de definições universais do conceito de matéria. Antes, pelo contrário, se trata apenas de elucidações contextuais, destinadas a explicitar em que sentido o

argumento em questão assume o termo “matéria”<sup>1</sup>. No caso de Z-3, se trata de uma concepção paradoxal de matéria, que se seguiria como consequência de uma hipótese que assim se reduz ao absurdo. No texto da *Física*, por sua vez, a declaração de Aristóteles encontra-se igualmente circunscrita ao contexto em que aparece, visto que seria absurdo generalizar tal enunciado como se ele fosse uma definição universal de “matéria”. Por “subjacente primeiro”, Aristóteles neste contexto designa o elemento que resultaria de uma primeira análise do composto – aquilo que a tradição, segundo indicações do próprio Aristóteles, denominou de “matéria próxima”. Mas ora, por “matéria”, Aristóteles não entende apenas este subjacente próximo, mas, de acordo com cada contexto, também outros subjacentes situados em níveis mais remotos de análise. Tome-se uma estátua: a sua matéria próxima é o bronze, mas o próprio bronze envolve como matéria o cobre e o estanho e estes, por sua vez, a terra e demais elementos<sup>2</sup>. Aristóteles pode designar como “matéria da estátua” não apenas o bronze, mas também todos estes itens obtidos pelas análises ulteriores do próprio bronze. É claro que, em certos contextos, Aristóteles terá preferências a respeito dessas designações, e afirmaria que a “matéria da estátua”, em sentido estrito, seria apenas o bronze<sup>3</sup>. Não obstante, essas preferências serão sempre determinadas por interesses argumentativos contextuais, e isto é suficiente para mostrar que o enunciado que apresenta o “subjacente primeiro” em 192a 31-32 não pode ser entendido como uma definição “universal” do conceito de matéria.

Assim, pois, se quisermos compreender de maneira precisa a noção aristotélica de matéria, não resta outro recurso interpretativo a não ser comparar essas diversas declarações e buscar discernir, de um lado, os traços e características que todas elas atribuiriam em comum à matéria e, de outro, as características peculiares que cada uma delas atribuiria à matéria em função do seu contexto argumentativo. Pois Aristóteles não nos oferece nenhuma definição oficial e autorizada que pudesse

---

<sup>1</sup> Graham [1987], p. 481, insiste em assumir 192a 31-32 como uma *definição* da noção de matéria. Sobre o texto de Z-3, ver nota \_\_\_ no capítulo 3.

<sup>2</sup> Cf. *Met.* IX 7, 1049a 18-24, para o caso envolvendo uma banquetta, a madeira e a terra. Lewis [1991], p. 156, tem inteira razão, ao distinguir entre a forma que sobrevém à matéria (e da qual a matéria se apresenta como correlato) e a forma que já constitui a matéria (diríamos: a forma que caracteriza essencialmente a entidade à qual cabe a designação de “matéria”, no contexto de uma correlação determinada). A este respeito, ver *Part. Anim.* 665b 6-9: falando das vísceras dos recém-nascidos, Aristóteles usa uma notável expressão: “a forma da matéria” (“εἶδος τῆς ὕλης”).

<sup>3</sup> Tal como na passagem 1049a 18-27, na qual Aristóteles parece estabelecer o seguinte critério: pode ser designado como “matéria de y” e como “potencialmente y” apenas aquele item x que já reúne todas as condições necessárias para vir a se tornar y mediante apenas um único movimento contínuo.

ser universalmente aplicada a todos os contextos em que comparece o termo “matéria”<sup>4</sup>.

O melhor texto para começarmos a delimitar a noção aristotélica de matéria consiste no capítulo 7 do livro I da *Física*, freqüentemente entendido como uma “introdução do conceito de matéria”<sup>5</sup> e mesmo como uma “introdução do conceito de matéria prima”<sup>6</sup>. Deixaremos para mais adiante a questão de saber se há lugar para se atribuir a Aristóteles uma tal noção de matéria prima, até porque o argumentos e critérios que permitirão decidir esta questão envolvem uma primeira delimitação geral do conceito de matéria. Assim, buscaremos antes construir, mediante as indicações fornecidas pelo texto aristotélico, um quadro mínimo de critérios para se delimitar a noção de matéria, depois voltaremos nossa atenção a dois aspectos de tal noção, respectivamente ligados a duas diferentes funções que determinados contextos lhe atribuem. Somente após essas etapas, retornaremos à questão da *materia prima* e à questão mais ampla e decisiva a respeito da *referência* do termo “matéria”.

O objetivo de Aristóteles no capítulo 7 do livro I da *Física* consiste em articular de maneira mais detalhada e satisfatória a solução já insinuada no capítulo 6 para os dilemas eleáticos. No intuito de provar que *existe devir* na natureza e que esse devir pode ser apreendido e descrito de maneira inteligível pelo discurso, Aristóteles havia introduzido um *terceiro princípio*, o *subjacente* sobre o qual os contrários unicamente poderiam atuar (cf. 189a 21-26, 27-32, 34-b 1). É este interesse argumentativo que enquadra o horizonte do capítulo 7: Aristóteles pretende agora (i) mostrar que esse *subjacente* constitui um pressuposto implícito no discurso que articulamos ao descrever o devir, e (i) especificar os critérios pelos quais podemos discriminar em cada caso esse *subjacente* que garante a inteligibilidade do devir.

Tendo esse objetivo em vista, a investigação a respeito do devir em geral é introduzida sob o fio condutor de uma análise dos diversos enunciados pelos quais ordinariamente descrevemos processos de devir (cf. 189b 32 ss.)<sup>7</sup> e assume como exemplo paradigmático uma *alteração*: digamos, o

---

<sup>4</sup> Discordamos de maneira irreconciliável de Schofield [1972], p. 100, que espera de Aristóteles tais pronunciamentos solenes, que pudessem funcionar como definições oficiais autorizadas.

<sup>5</sup> Ver Jones [1974], p. 474, e Furth [1988], p. 217.

<sup>6</sup> Ver nota \_\_ do capítulo 3 desta tese.

<sup>7</sup> Este fio condutor foi devidamente salientado por Wieland [1993/62], p. 182, 185-6. Ver também G. E. L. Owen [1986/59], p. 239-44, e [1986/70], p. 155-8, que salienta que o ponto de partida para as discussões efetuadas na *Física* são

processo de instrução pelo qual um homem inculto vem a ser um homem culto. Aristóteles distingue inicialmente duas maneiras de enunciar tal processo, a primeira das quais se divide ulteriormente em duas outras, resultando no seguinte quadro (cf. 189b 30- 190a 13):

a) Ou enunciamos o processo apresentando como itens envolvidos apenas dois termos, enunciados de maneira simples, sem composição com nenhum outro termo; e esta possibilidade se bifurca em dois modos de enunciado:

a.1) “homem vem a ser culto”;

a.2) “não-culto vem a ser culto”.

b) Ou enunciamos o processo apresentando como itens envolvidos descrições que evidenciam o caráter composto dos mesmos, tal como, por exemplo, na sentença:

“homem não-culto vem a ser homem culto”.

Prosseguindo seu argumento, Aristóteles observa que, no caso (a.1), o item que se submete ao processo de devir (“γίγνόμενον”) – isto é, o *terminus a quo*, que ocupa a posição de sujeito na mencionada sentença – permanece ou subsiste (“ὑπομένει”) durante o processo; ao passo que no caso (a.2), o *terminus a quo* não permanece sob o processo de devir, mas antes desaparece e dá lugar ao *terminus ad quem* que ocupa a posição de predicado na mencionada sentença (cf. 190a 9-13). Mas ora, visto que o caso (b), por sua vez, se apresenta como uma conjunção dos casos (a.1) e (a.2), pode-se concluir que o item complexo que se submete ao processo de vir a ser – isto é, o *terminus a quo*, que ocupa a posição de sujeito na respectiva sentença no caso (b) – terá um duplo comportamento, a ser analisado de acordo com cada um de seus constituintes: por um lado, em certo sentido tal item permanecerá o mesmo, mas, em outro sentido, no entanto, perecerá e dará lugar a seu oposto. Pois o *homem* subsiste ao longo de todo o processo, ao passo que o *inculto* não sobrevive ao processo, mas antes dá lugar a seu oposto, o *culto* (cf. 190a 16-21).

Aristóteles quer ressaltar que apenas esta terceira e última maneira de enunciação pode ser tida como estritamente correta e completa: as duas restantes, embora possam ser eficazes na linguagem ordinária graças aos pressupostos implícitos partilhados pelos interlocutores, se apresentam antes como abreviações deste terceiro tipo de enunciação, ao qual, em última instância, deveriam ser

---

antes opiniões reputadas e modos de linguagem. Também assume inteiramente este ponto de vista Jones [1974], p. 476-8. Wieland talvez exagere o sentido da frase 190a 14 e, na segunda edição de sua obra, volta atrás quanto à interpretação que havia proposto. Não obstante, a perspectiva geral que ele propõe não depende apenas deste detalhe.

reduzidos<sup>8</sup>. Assim, a partir do exame destas maneiras de enunciar o devir, Aristóteles depreende algumas regras gerais (190a 13-21), que poderiam ser enunciadas do seguinte modo:

1. Em todo e qualquer devir, é sempre necessário *haver algo subjacente àquilo que precisamente vem a ser (àquilo que surge)* – pois um novo item não surge a partir do nada.

2. O item que sofre o processo de vir a ser (“γίγνόμενον”) é um composto heterogêneo, cujos elementos são respectivamente distintos em suas respectivas formas (“εἶδει”), isto é, são respectivamente distintos *naquilo que são essencialmente em si mesmos* – são distintos “pelo ser” (“τῷ εἶναι”)<sup>9</sup>.

Estas duas regras, introduzidas no interesse de resolver as aporias eleáticas a respeito do devir e evitar certas “soluções de compromisso” de alguns fisiólogos, poderiam ser reformuladas do seguinte modo:

I. Todo e qualquer item que vem a ser, a despeito de certas formas ordinárias pelas quais se usa enunciar um processo de devir, é sempre um *composto*, isto é, uma *unidade* na qual se discriminam ao menos duas *determinação formais* distintas<sup>10</sup>.

II. Em todo e qualquer devir, um (ao menos um) dos elementos do composto *persiste e subsiste* como aquilo pelo que podemos marcar a sua identidade durante o processo.

No entanto, apesar de Aristóteles pretender uma validade universal dessas teses para todo e qualquer devir (cf. 190a 13-15), observamos que o modelo que lhe fornece tais distinções consiste numa *alteração*, e esta consiste em apenas *uma* das quatro classes de devir. Certamente não há grandes dificuldades em aplicar esses resultados, obtidos pela análise da alteração, às outras classes de devir *acidental* (isto é, o crescimento/diminuição e o deslocamento). No entanto, o problema consiste em saber se essas teses serão aplicáveis ao devir que concerne a categoria da *ousia*, isto é, à geração e à corrupção. Pois é nesta aplicação que encontraremos o problema da *matéria prima*.

---

<sup>8</sup> Na sentença “o não-culto vem a ser culto”, o termo “não-culto” (ou “inculto”) funciona tal como o termo “branco” na sentença “o branco é culto”: designa um composto acidental, isto é, um item subjacente *x* ao qual sucede concomitantemente não ser culto. Para o paralelo com as descrições definidas de B. Russell, ver referências detalhadas nas p. \_\_\_ desta tese.

<sup>9</sup> Aristóteles aqui novamente se vale da expressão τῷ εἶναι + *dativo* para demarcar aquilo que a coisa é precisamente em sua natureza, e afirma decididamente que τῷ εἶναι é respectivamente distinto para o sujeito e para o concomitante que constituem o complexo que vem a ser. Para esse tipo de distinção, costumo reservar o termo “heterogeneidade”.

<sup>10</sup> Na tradição fregeana, dir-se-ia que uma mesma coisa é objeto de referência de descrições com sentidos diversos.

No entanto, há um problema prévio que nos interessa e que consiste em saber quais são os critérios para determinar, de acordo com a tese II acima mencionada, o elemento persistente que garante a identidade de cada processo de vir a ser. No caso das *alterações* (e no caso das demais mudanças não-substanciais), a resposta parece ser simples pelo fato de que uma mesma *ousia* persiste sob a modificação de suas propriedades acidentais, tal como no exemplo do homem inculto que se torna homem culto. Assim, a partir do modelo da *alteração*, podemos depreender que o *elemento subsistente*, destinado a garantir a inteligibilidade e continuidade de qualquer processo de devir, deve ser discriminado mediante a conjunção de três critérios, a saber:

(i) ele deve *pré-existir* ao processo de vir a ser, como um *item identificável por si mesmo* antes que o processo se inicie;

(ii) ele deve “*sobreviver*” ao final do processo, como um *item identificável por si mesmo depois* que tal processo tenha se encerrado;

(iii) ele deve *perdurar* ao longo de todo o intervalo situado entre as etapas contempladas nos itens anteriores (i) e (ii).

No entanto, este modelo diacrônico em três estágios seria aplicável ao caso das gerações substanciais? Tendo em vista responder esta questão, Aristóteles assume como modelo paradigmático a geração de artefatos, tais como estátuas de bronze. No caso de um artefato, parece haver uma estrita concordância com os critérios acima obtidos na análise da alteração: ainda que o bronze persista apenas como “tipo” e não como pedaço individual de bronze<sup>11</sup>, é correto afirmar que:

(i) o bronze *pré-existe* à fabricação de uma estátua particular;

(ii) o bronze “*sobrevive*” após o processo de fabricação de uma estátua particular.

(iii) o bronze *perdura* durante todo o processo de fabricação de uma estátua particular.

Não obstante, quando passamos à análise da geração de um vivente natural, os problemas se avolumam. Qual seria o *elemento constitutivo* que pudesse satisfazer os três critérios acima delimitados? O que dificulta uma resposta clara a esta questão consiste no fato de que *os exemplos* que Aristóteles efetivamente oferece não satisfazem simultaneamente esses três critérios – não apenas os exemplos fornecidos aqui em *Física* I 7, mas também a maior parte dos itens que Aristóteles habitualmente designa como matéria de um vivente natural. Aristóteles dirá, por exemplo, que a

---

<sup>11</sup> Jones [1974], p. 486, corretamente chamou atenção para este fato.



*semente* é aquilo a partir de que vem a ser um animal (cf. 190b 3-5). Não há dúvida de que a *semente* satisfaz o critério (i) acima mencionado; no entanto, a *semente* não satisfaz os outros dois critérios, pois ela nem “sobrevive” ao processo de geração do vivente, mas antes desaparece para lhe dar lugar, nem tampouco perdura ao longo de todo o processo de formação que vai desde o surgimento da semente até a completa formação do animal.

De maneira semelhante, as *carnes e ossos*, que Aristóteles freqüentemente cita como exemplos de matéria do animal (cf., por exemplo, 1035a 18-20, 33), parecem satisfazer o critério (ii), pois ao final do processo de geração emergem como partes constitutivas do animal; não obstante, porém, as carnes e ossos não se encontram inicialmente dadas no início do processo, e muito menos perduram ao longo de todo o processo de formação do animal – isto é, não satisfazem os critérios (i) e (iii).

Para buscar resolver estas dificuldades, duas direções têm sido aventadas. De um lado, uma longa e sedimentada tradição introduz a noção de “*matéria prima*”, como substrato apto a “preencher a lacuna” entre *terminus a quo* e *terminus ad quem*<sup>12</sup>, isto é, como substrato primeiro que satisfaria tanto o critério (i) como também o critério (ii) e, *conseqüentemente*, também o critério (iii): pois ela seria um substrato que permaneceria ao longo de todo e qualquer devir. De outro lado, porém, como reação drástica à insatisfatoriedade da noção tradicional de matéria prima, alguns intérpretes têm sustentado que a noção aristotélica de “matéria”, longe de circunscrever um *elemento constituinte* que satisfizesse os três critérios acima arrolados, designaria antes tão apenas *aquilo que serve como ponto de partida*, isto é, os dados previamente disponíveis a um processo de geração – sendo indiferente a “sobrevivência” destes dados ao longo de todo o processo<sup>13</sup>.

Ambas estas propostas nos parecem igualmente inadequadas, embora esta última tenha introduzido muito mais clareza no debate. No entanto, ela ainda guarda um sério inconveniente, que consiste em simplesmente ignorar os diversos pronunciamentos em que Aristóteles, de maneira inequívoca, parece

---

<sup>12</sup> Devemos esta feliz formulação a Charlton [1992/70], p. 76.

<sup>13</sup> Charlton [1992/70], p. 140-1, e principalmente Jones [1974], p. 476, 493. Mencione-se ainda a estratégia de Chappell [1973], p. 696-92, que parte da afirmação (em Z-3) de que a matéria não é separada e, em virtude disso, assume que a matéria, como constituinte, jamais poderia ser uma coisa independente e, portanto, jamais poderia satisfazer os dois critérios acima mencionados. Ora, Chappell se esquece de que o termo “matéria” tem uma denotação que se determina apenas pelo contexto: assim, a mesma matéria que, sob certo aspecto, não é separada, será um coisa de certo modo independente em si mesma. Mas de certo modo ele também tem razão: pois os quatro elementos, que são em última instância a matéria de todos os corpos sublunares, não são coisas dotadas de uma subsistência separada (ver Z-16, 1040b 5-10).

delimitar a matéria ou como elemento constituinte, ou como *terminus ad quem* no qual resulta a *corrupção* de uma *ousia* (cf., por exemplo, 1035a 17-b 3).

Seus defensores, porém, poderiam enfrentar a primeira objeção insistindo em interpretar a expressão “ἐξ οὗ” em um sentido estritamente *diacrônico* e não *sincrônico*: a matéria seria o elemento “a partir do qual” se inicia o processo de geração de uma nova *ousia*, mas não o elemento “de que” se constitui a *ousia*<sup>14</sup>. Poderia ser assim interpretada, segundo alegam, a passagem contida em *Física* I 9: “pois denomino matéria o subjacente primeiro de cada coisa, a partir do qual, como de elemento imanente (“ἐνυπάρχοντος”), algo vem a ser não segundo acidente” (192a 31-32). Não obstante, ainda que várias ocorrências da expressão “ἐξ οὗ” possam ser assim interpretadas num sentido exclusivamente diacrônico, não há como se furtar à expressão “ἐνυπάρχοντος”, que traduzimos por “ímanente”, e que assinala justamente que o elemento “a partir do qual”, aqui neste caso, encontra-se preservado no resultado que surge ao final do processo – ou seja, o “a partir do qual” deve ser entendido também numa perspectiva sincrônica que analisa o todo em suas partes constituintes.

No entanto, ainda mais forte é a segunda objeção. É impossível sustentar que a noção de matéria seja equivalente à noção de um mero começo, pois Aristóteles constantemente designa como matéria justamente os elementos em que resulta a *corrupção* de uma *ousia* – isto é, no eixo diacrônico, o final de um processo de devir. Veja-se, por exemplo, uma passagem à qual ainda voltaremos:

“alguns entes são a partir destas coisas, nas quais se corrompem, como a partir de princípios, ao passo que outros entes não o são. Corrompem-se, assim, nessas coisas, todo composto que é forma e matéria, como, por exemplo, o adunco e o círculo aêneo, e é parte desses compostos a matéria; no entanto, por outro lado, não se corrompe nessas coisas (ou em geral, ou, ao menos, não deste modo) tudo aquilo que não está composto com matéria, mas que é sem matéria” (1035a 24-30).

Um pouco antes:

“pois também a linha, mesmo se, ao ser dividida, se corrompa nas metades – ou se o homem se corrompa em ossos, nervos e carnes –, não é, nem por isso, a partir delas como se elas fossem partes da essência, mas sim é a partir delas como a partir de matéria” (1035a 17-20).

---

<sup>14</sup> Esta foi precisamente a estratégia de Charlton [1992/70], p. 140-1, Jones [1974], p. 476, 486, 493. Ver, a este respeito, ver críticas acertadas de Code [1976], p. 359-61; Furth [1988], p. 217-221, e Gill [1989], p. 63, 96-7.

Os argumentos que Aristóteles apresenta nestas passagens deverão ser cuidadosamente examinados e submetidos à crítica, como veremos no capítulo 7 desta tese; mas, não obstante, num ponto eles são claros e inofensivos: assumem que uma *ousia* individual, suscetível a geração e corrupção, é composta de matéria e forma, e que a matéria designa o conjunto de elementos (i) aos quais a forma sobrevém e (ii) nos quais o composto se dissolve no momento em que se corrompe. Em diversas outras passagens, em que o conceito de matéria é introduzido sob as comparações com o raciocínio teleológico do artífice em busca de condições iniciais para a confecção do produto, este aspecto da matéria tende a ser menos favorecido. Não obstante, mesmo no caso dos artefatos técnicos, a “matéria” parece designar os ingredientes e condições iniciais que, uma vez destruído o artefato, serão restituídos ao seu estado anterior. Ou seja: além de designar elementos prévios à geração de uma *ousia*, a matéria “designa” igualmente os elementos que resultam após a “dissolução” de uma *ousia* composta.

Esta observação é tão mais importante porque aponta claramente para a necessidade de reformular os três critérios acima obtidos pelas análises efetuadas em *Física I 7* e adequá-los ao caso das gerações. Teríamos agora um eixo diacrônico em *cinco* estágios – e não mais em apenas três estágios –, com os quais se contemplaria a inteira trajetória de uma *ousia* composta, desde (i) o momento em que se inicia o processo que irá gerá-la até (v) o momento em que ela se encontra já corrompida, passando pelo estágio (ii) em que ela está em processo de vir a ser, pelo estágio (iii) em que ela se encontra plenamente formada e pelo estágio (iv) em que ela está em processo de corrupção. Mas esse modelo em cinco etapas poderia ele próprio ser simplificado: eliminando as etapas intermediárias (ii) e (iv), teríamos uma análise diacrônica que contemplaria (i\*) o momento em que se inicia a geração, (ii\*) o momento em que a *ousia* se encontra plenamente desenvolvida e (iii\*) o momento em que ela se encontra já destruída.

Assim, aqueles três critérios acima mencionados poderiam ser ligeiramente adaptados para o caso mais complexo das gerações e corrupções – isto é, para o caso do devir na categoria da *ousia*. Neste sentido, a *matéria*, destinada a garantir a inteligibilidade e continuidade de processos de geração e corrupção, deveria ser discriminada mediante a conjunção de três critérios, a saber:

- (i\*) ela deve *pré-existir* ao processo de geração, como um *item identificável por si mesmo* antes que o processo se inicie;

(ii\*) ela deve “sobreviver” ao processo oposto de corrupção, como um *item identificável por si mesmo depois* que tal processo tenha se encerrado;

(iii\*) ela deve *perdurar* ao longo de todo o intervalo situado entre as etapas contempladas nos itens anteriores (i) e (ii).

Devemos observar que esta delimitação diacrônica da matéria mediante a conjunção destes três critérios se encontra plenamente de acordo com as passagens em que ela é caracterizada como *principium individuationis* – seja qual for o sentido em que esta tese deverá ser entendida. Diríamos que ela é exigida por tal caracterização do conceito de matéria. Para que possa se apresentar como elemento “capaz de ser e de não ser” (1032a 20-21) e, por isso mesmo, responsável pela generabilidade e corruptibilidade de indivíduos, a matéria deve ser algo que se apresente previamente ao surgimento do indivíduo, como algo independente, especificável por suas próprias propriedades, e capaz de seguir uma carreira que independe da eventual cooperação de uma outra forma que lhe fosse superior e da qual ela fosse matéria.

Como vimos na análise do devir empreendida nos capítulos 7-9 do livro Z, o raciocínio teleológico do artífice remonta, a partir da forma assumida como resultado a ser realizado, até algum elemento ou alguma condição que esteja já previamente disponível. O médico encarregado de curar certo corpo doente, por exemplo, estende o seu raciocínio em busca de condições necessárias imediatamente factíveis até o momento em que encontra meios de produzir calor no corpo em questão. Este modelo de produção artificial, no entanto, é válido também para a geração natural (como veremos detalhadamente no momento oportuno): a forma pode se realizar num novo indivíduo e assim gerar uma nova *ousia* composta apenas se encontrar algum elemento previamente disponível, sobre o qual possam ser impostas as determinações requisitadas. Assim, pois, como princípio para a geração de novas *ousiai* individuais, a matéria deve satisfazer o critério (i\*) acima mencionado, e se apresentar como um item independente da nova *ousia* a ser gerada.

Por outro lado, como princípio de contingência pelo qual os indivíduos são suscetíveis de ser de outro modo e inclusive suscetíveis de “não mais ser” – isto é, suscetíveis de corrupção –, a matéria deve ser tal que, uma vez terminada a sua composição com a forma em questão, pela qual se apresentava uma *ousia* individual que antes não existia, ela seja capaz de se re-apresentar por si mesma, “livre”, independentemente das propriedades que lhe haviam sido impostas pela forma em

questão.

Ou seja: na série diacrônica (i\*)-(ii\*)-(iii\*) acima mencionada, a matéria deve ser entendida como um elemento que seria capaz de, por si mesmo, seguir uma carreira própria delimitada pelos estágios (i\*) e (iii\*), com exclusão do estágio (ii\*). Ou seja: o estágio (ii\*) deveria se afigurar como uma inflexão accidental na carreira da matéria – um estágio no qual ela adquire propriedades qualitativas e quantitativas que jamais adquiriria por si mesma, mas que são delimitadas apenas e exclusivamente pela forma com a qual se compõe. Assim, uma vez cessada essa correlação com a forma, a matéria voltaria naturalmente às suas determinações próprias, no estágio (iii\*).

A questão decisiva que agora devemos enfrentar consiste na seguinte: para atender a estes requisitos, Aristóteles precisa introduzir uma *matéria prima*? Tal como apresentada tradicionalmente, ao menos, a matéria prima seria incapaz de satisfazer estes requisitos. Pois, por definição, assume-se que ela seria algo completamente indeterminado, sem nenhuma propriedade quantitativa ou qualitativa que lhe fosse característica<sup>15</sup>. Ora, a capacidade de percorrer a série (i\*)-(iii\*) com exclusão do estágio *accidental* configurado em (ii\*) é concebida por Aristóteles como capacidade de percorrer uma carreira em que cada etapa tenha sido necessariamente determinada pelas características exclusivamente próprias da matéria. Um tal percurso é visto como uma série “causal” ditada pelas próprias características intrínsecas a tal matéria. Tal como concebida tradicionalmente, a matéria prima seria desprovida de qualquer propriedade que pudesse servir de fundamento para alguma alteração ulterior. O percurso pela série (i\*)-(iii\*) pressupõe propriedades disposicionais, e estas propriedades disposicionais, por sua vez, exigem propriedades de base que servem como princípio e fundamento para a aquisição de outras propriedades. Mas ora, a matéria prima, sendo absolutamente indeterminada, não teria nenhuma propriedade que lhe habilitasse a sofrer alguma mudança e, assim, não seria capaz de preencher os requisitos gerais pelos quais se delimita o subjacente na teoria do devir<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Mencione-se, porém, o engenhoso esforço de Sheldon Cohen [1984], p. 173-181, que tenta preservar, sob algumas renificações, a noção clássica de matéria prima, atribuindo-lhe, porém, certas características que lhe seriam essencialmente próprias.

<sup>16</sup> Para versões semelhantes deste argumento, ver Graham [1987], p. 483-4, o qual, no entanto, a partir do mesmo, desenvolve outras considerações, a respeito da “tensão entre os critérios para *ousia*” em Aristóteles (p. 489), das quais podemos prescindir inteiramente. A análise da noção de *propriedade disposicional* feita por H. Granger [1990], p. 32-3, vai na mesma direção: se não possuísse nenhuma propriedade atual, a “base material” não teria capacidade para nenhuma

Mas, ora, quais itens poderiam satisfazer essas exigências? Os textos aristotélicos nos fornecem uma resposta bastante clara: os quatro elementos, tomados conjuntamente. Cada um desses elementos é dotado de certas características próprias, das quais se segue um certo número de comportamentos usuais (cf. *Física* II 8, 198b 12-14, *Generatione et Corruptione* II 3, 330-a 30- b 7). No estado de mistura recíproca em que tais elementos se encontram na natureza, as diversas séries geradas por tais comportamentos “essenciais” se *entrecruzariam entre si*, gerando séries compostas dotadas de maior complexidade. Ora, tais séries compostas, embora não possam ser reportadas à essência de apenas um dos quatro elementos, se apresentam como resultados necessários do entre-cruzamento dos diversos elementos uns com os outros, e assim poderiam ser descritas e explicadas levando-se em consideração tão apenas as características essenciais dos quatro elementos. Esta, pois, seria a matéria última, em “estado livre”, que Aristóteles reconheceria como princípio de geração e corrupção das *ousiai* naturais (isto é, dos viventes)<sup>17</sup>.

Assim, pela mera combinação e somatória das disposições essenciais de cada um dos quatro elementos, teríamos na natureza, em estado bruto, anterior à formação de qualquer organismo vivo, diversas séries diacrônicas em que esta “matéria”, por si só, passaria por diversas configurações, independentemente de qualquer forma superior. Ou seja: tal matéria mudaria suas propriedades, de um momento para outro, sem exigir – como no estágio (ii\*) acima assinalado – a cooperação ou interferência de uma forma que lhe impusesse determinações que não lhe estivessem inicialmente dadas ou não lhe fossem inicialmente possíveis.

De um lado, esta matéria elementar forneceria as *condições necessárias* para a constituição destas entidades mais complexas e organizadas que são os viventes naturais – e isto pode ser confirmado não apenas por analogia com o *modus operandi* da técnica, mas também pelo testemunho inequívoco dos textos em que Aristóteles lida de modo mais detalhado com a constituição e formação das partes dos animais.

De outro lado, esta matéria elementar consiste no termo último em que resulta a corrupção de um vivente natural – pois ainda que um animal, ao se destruir, se resolva imediatamente num cadáver, este último, em sua maior parte, sofre um processo de putrefação pelo qual os elementos materiais seriam

---

mudança ulterior.

<sup>17</sup> Ver Furth [1988], p. 84-7; Gill [1989], p. 166-7.

mais ou menos restituídos ao seu estado prévio<sup>18</sup>.

Ora, mas é justamente esta perspectiva que nos dá ensejo a uma vez mais retificar os critérios acima propostos para a delimitação da matéria, destinada a garantir a continuidade e inteligibilidade dos processos de geração e corrupção. Aristóteles reconhece que os elementos são capazes de configurar misturas em que nenhum dos ingredientes esteja presente *em efetividade*, mas apenas *potencialmente*<sup>19</sup>. Qualquer que seja o sentido mais preciso em que deve ser entendida esta teoria da mistura, a questão que nos interessa ressaltar é que Aristóteles reconhece que os quatro elementos podem satisfazer os nossos critérios (i\*) e (ii\*), sem precisar satisfazer também o critério (iii\*). Isto é, a apresentação da matéria como ingrediente *a partir do qual* se constitui um organismo vivo e *no qual* se dissolve um organismo morto não requer que esta mesma matéria se apresente continuamente, durante todo o intervalo situado entre estes dois momentos extremos, como um ingrediente *efetivamente* identificável no composto<sup>20</sup>. Assim, a aparente lacuna entre o *terminus a quo* e o *terminus ad quem* não exige a introdução de nenhuma matéria prima.

Assim, parece que a noção aristotélica de matéria, finalmente, poderia ser definida mediante a devida retificação e aprimoramento dos critérios lançados em *Física* I 7 na análise geral do devir. De acordo com os novos critérios, poderíamos dizer que a matéria seria aquilo:

(i\*\*) que se encontra previamente disponível e que serve como princípio a partir do qual se inicia o processo de geração de uma *ousia*;

(ii\*\*) que é restituído a seu estado original no término do processo de corrupção de uma *ousia*;

(iii\*\*) e que de uma maneira ou outra – seja *potencialmente* ou *efetivamente* – se apresenta como

---

<sup>18</sup> Em toda a discussão suscitada pela interpretação funcionalista do hilemorfismo aristotélico – a partir de Putnam [1975], p. 414-6 e Nussbaum [1978], p. 69-72, retomada em Nussbaum & Putnam [1992] –, parece-nos ausente a consideração de um dado básico e decisivo: a putrefação da maioria das partes dos organismos mortos – a qual indica que a função vital no organismo é condição necessária para a emergência da parte do animal. Se tivesse concedido atenção a este fato, Gill [1989], p. 132, 134-5, dificilmente teria afirmado que as partes homeômeras poderiam sobreviver depois de perderem a função.

<sup>19</sup> Ver *Gen. Cor.* I 10, 327b 22-31; *Part. Anim.* II 3, 649b 9-17.

<sup>20</sup> Ver formulações perspicazes deste ponto em Whiting [1992], p. 82-5, Lewis [1994], p. 273-4; Charles [1994], p. 100-2, e Sheldon Cohen [1996], p. 46-50, 88-94. É surpreendente que o mesmo Cohen [1996], p. 144, afirme que a análise em termos de “matéria/ coisa” não se aplicaria à carne (e outras partes homeômeras), pelo fato dela ser divisível apenas em partes homogêneas. Ora, para poderem contar como “matéria da carne”, os quatro elementos não precisam se apresentar como componentes efetivamente presentes na carne: basta que eles satisfaçam os critérios (i\*\*) e (ii\*\*). Contra Cohen, ver também Lewis [1994], p. 274-5, que observa que a discernibilidade *espacial* não é um requisito necessário para que os elementos de uma mistura homogênea possam contar como “matéria” da mistura.

elemento constituinte da *ousia* durante o intervalo compreendido entre os momentos extremos acima contemplados<sup>21</sup>.

Uma eventual definição da noção de matéria pela conjunção destes três critérios seria de certo modo adequada, mas ainda insatisfatória, pois não contemplaria todos os usos que Aristóteles faz do termo “matéria” em seus textos. Ela é plenamente satisfatória para todos aqueles contextos em que a matéria é apresentada como princípio de geração e corrupção dos indivíduos. Sob um outro aspecto, porém, tal definição, ainda que seja em última instância adequada, exigirá algumas cláusulas suplementares concernentes à maleabilidade semântica que o termo “matéria” adquire graças a seu estatuto correlacional.

Este outro aspecto é justamente aquele em que a matéria é apresentada como condição necessária exigida por algum acabamento a ser realizado. Este aspecto de maneira alguma é incompatível com o primeiro, que acabou de ser delineado. Ora, tanto na técnica como na natureza, uma condição necessária para a realização de um acabamento, e que no mais das vezes contará como elemento constitutivo do próprio acabamento a ser realizado, se apresenta como princípio previamente disponível, segundo o critério (i\*\*), e se encontra restituído a seu estado original após a destruição de tal acabamento, conforme o critério (ii\*\*). Por exemplo, a madeira conta como “matéria da casa” segundo todos estes critérios – não apenas os critérios (i\*\*), (ii\*\*) e (iii\*\*), mas também o novo critério de ser *condição sine qua non* exigida teleologicamente por alguma forma a ser realizada. Do mesmo modo, os quatro elementos podem contar como “matéria do vivente”, segundo estes mesmos critérios – visto que a constituição do vivente natural exigirá, necessariamente, como condições *sine qua non*, certas composições e misturas entre os quatro elementos, na devida proporção<sup>22</sup>.

Para complicar este quadro acolhedor, porém, entra a licenciosidade terminológica de Aristóteles. Vários itens que os textos assinalam inequivocamente como “matéria do animal”, embora satisfaçam

---

<sup>21</sup> Assim, estes critérios removem certos empecilhos ao entendimento de *Fis.* I 7 e da teoria aristotélica do devir. Estes mesmos critérios nos permitirão resolver o “problema de Ackrill”. Não podemos concordar com a proposta de Sheldon Cohen [1984], p. 183-8, para quem o requisito da “persistência” do substrato, elaborado em *Fis.* I 7, teria validade apenas para casos de “geração recíproca”, como a transformação dos elementos um no outro. Muito menos concordamos com Lewis [1994]: após formular a dificuldade de definir a matéria por critérios diacrônicos (que seriam os nossos critérios (i\*\*) e (iii\*\*)) que a habilitassem a explicar o devir (p. 257), ele propõe o completo abandono dos mesmos (p. 276-7), como se houvesse uma “outra noção” de matéria que pudesse ser compreendida sem nenhuma referência ao problema do devir.

<sup>22</sup> Ver *DA* II 4, 416a 9-18, e mais detalhadamente, a análise do sangue em *Part. Anim.* II 3, 648a 19 ss.



o requisito de ser condição necessária exigida teleologicamente, etc., parecem não satisfazer nem o critério (i\*\*) nem o critério (ii\*\*). Ou seja: nem se encontram previamente disponíveis, pois não são capazes de se apresentar independentemente da forma do organismo vivo do qual são matéria, nem são restituídos a um suposto estado prévio após a morte do animal, pois não são capazes de “sobreviver”, na configuração que os caracteriza, sem a forma do vivente – pois são definidos pela função que exercem no organismo vivo e, sem o exercício desta função, não mais são precisamente aquilo que são, “a não ser por homonímia”<sup>23</sup>.

Este problema foi formulado de maneira precisa e enxuta por J. Ackrill<sup>24</sup>, e desde então tem comparecido na literatura sob o título de “problema de Ackrill”. Trata-se de um problema central para as questões que nos interessam, pois ele se apresenta sobretudo nos contextos em que Aristóteles, principalmente nos capítulos centrais do livro Z, busca determinar o estatuto exato da correlação entre matéria e forma e saber se a matéria, como elemento constituinte da *ousia* composta, deveria ser incluída também entre os termos a serem mencionados na definição da *ousia*. Aristóteles então se utiliza do termo “matéria” para designar as partes constituintes do organismo vivo – sejam as partes orgânicas ou as homeômeras. No entanto, como tais partes são definidas estrita e exclusivamente pela função que exercem no organismo como um todo, elas jamais podem ser encontradas *sem a forma* do organismo,

“pois nem são capazes de ser, ao serem separadas: pois não é parte de homem o dedo que se comporta de uma maneira qualquer, mas é homônimo o dedo morto” (1035b 23-25).

Esses diversos exemplos que Aristóteles fornece de “matéria do animal”, portanto, parecem constituir um empecilho à validade universal dos critérios acima delimitados para a definição do conceito de matéria. Uma possível resolução desta dificuldade consistiria em sustentar que os conceitos de matéria e forma, que teriam sido originados no intuito de responder às aporias eleáticas e garantir a inteligibilidade do movimento na natureza, seriam inaplicáveis à análise dos organismos vivos – embora Aristóteles talvez não tivesse percebido esta inaplicabilidade. Esta é a proposta

---

<sup>23</sup> Para o “princípio de homonímia”, ver *Met.* VII 10, 1035b 23-25; *DA* II 1, 412b 13-15, 21; *Part. Anim.* I 1, 640b 33-641a 5, *Gen. Anim.* I 19, 726b 22-4, II 1, 734b 24-7.

<sup>24</sup> Ackrill [1975], p. 69-70, 74-5.

resolutiva de Ackrill<sup>25</sup>, que, não obstante, é absolutamente insatisfatória tanto do ponto de vista da exegese histórica dos textos, como de um ponto de vista estritamente filosófico, pois ela redundava em atribuir a Aristóteles um hilezoísmo que tornaria o seu projeto hilemórfico absolutamente vulnerável às clássicas objeções que lhe foram dirigidas pela nova ciência no século XVII.

A resolução satisfatória deste problema se encontra antes na devida análise semântica dos diversos usos a que o termo “matéria” se presta nos diversos textos aristotélicos<sup>26</sup>.

Esta análise, porém, não deve se contentar com uma simples distinção entre a conotação do termo e o seu uso denotativo. Na verdade, Aristóteles distingue diversos critérios ainda no campo da conotação, e o uso denotativo do termo adquire enorme plasticidade e variabilidade em virtude desses múltiplos critérios.

Podemos alcançar uma compreensão satisfatória do problema se compararmos o uso do termo “matéria” com o uso do termo “um” (“ἓν”), do qual Aristóteles se ocupa com algum detalhe no capítulo 1 do livro X da *Metafísica*. Ao buscar delimitar a natureza do Um – após já ter contemplado preliminarmente os diversos usos ordinários do termo “um” – Aristóteles inicia seu argumento com a seguinte ponderação:

“É preciso considerar que não é de uma mesma maneira que se deve conceber que se diz *quais itens se dizem um* (“ποῖα ἓν λέγεται”) e *o que é o ser para o um* (“τί ἐστὶ τὸ ἐνὶ εἶναι”) ou *qual é seu enunciado definatório* (“τίς αὐτοῦ λόγος”)” (1052b 1-3).

Aristóteles sublinha justamente a necessidade de não confundir duas questões distintas, a saber: “quais são os itens que merecem (ou podem receber legitimamente) a designação de ‘um’?” e, por outro lado, “o que é o *ser para o um*?”, ou seja, qual é o enunciado que define o que é o *um*. Esta última questão concerne o sentido conotativo do termo “um”, ao passo que aquela primeira diz

---

<sup>25</sup> Ver Ackrill [1975], p. 69, 74.

<sup>26</sup> A necessidade de efetuar uma análise semântica metódica do termo “matéria” nos textos aristotélicos foi percebida e formulada de maneira exemplar por Furth [1988], p. 87, o qual acertadamente acusa “a tendency among interpreters to stoutly persevere in reading ‘matter’ as *stuff* or *oatmeal* or ‘*goo*’, wherever encountered and regardless of level”. Subscrevemos sem restrições o seu diagnóstico. Foi certamente pela falta de uma tal análise que Balme, tão acertado em sua interpretação renovadora da teleologia aristotélica, procurou resolver a “aporia de Z” introduzindo a inaceitável proposta de que os indivíduos seriam definíveis pela menção de todos os seus acidentes e componentes materiais em um dado instante qualquer (ver [1987d], p. 304; [1987e], p. 310-11; [1987/1980], p. 295; [1987a], p. 11, 20) – como se “congelássemos” por um instante o curso diacrônico da matéria (γ). Foi também por falta de uma tal análise que muitos intérpretes (ver as referências nas notas 9, 13 e 26 do capítulo 7) pretenderam atribuir às partes homeômeras a incrível capacidade de sobreviver independentemente do organismo.

respeito ao uso denotativo do termo em sentenças como “\_\_ é um”<sup>27</sup>. Esta distinção, porém, ainda não é suficiente para compreender a multiplicidade de usos do termo “um”, pois, além dela, há de se distinguir a diversidade de sentidos conotativos do mesmo termo:

“Pois o *um* se diz nestas tantas maneiras<sup>28</sup>, e será *um* cada item [dentre os entes]<sup>29</sup> ao qual pertencer alguma daquelas maneiras [sc. de se dizer o *um*]” (1052b 3-5).

Há uma diversidade de critérios para se especificar o sentido conotativo de “um” (“pois o um se diz de diversos modos”, 1052a 15), e o uso atributivo-denotativo de tal termo poderá assumir como regra qualquer um destes critérios. Isto é: poderá ser designado como “um” qualquer item satisfazer qualquer um desses critérios. Aristóteles em seguida aplica as mesmas considerações também para outros termos importantes de sua filosofia primeira: “elemento” e “causa”:

“Tal como, a respeito de elemento e causa, seria preciso enunciá-los delimitando-os sobre as coisas (“ἐπὶ τοῖς πράγμασι διορίζοντας”) e respondendo à definição do nome (“τοῦ ὀνόματος ὄρον ἀποδιδόντα”)” (1052b 7-9).

É nítida a distinção que aqui se estabelece entre dois usos distintos de cada um desses termos. Por um lado, é possível utilizá-los de maneira tal que eles respondam à definição do nome – diríamos que se trata de seu uso conotativo. Por outro lado, é possível utilizá-los em referência às próprias coisas – certamente às coisas que exibem as propriedades relevantes, que se encontram especificadas na definição do sentido conotativo do termo. Esta distinção, além do mais, corresponde exatamente à distinção que, em *Física* I 8, Aristóteles assinala pela oposição entre as expressões “ἢ αὐτό” e “κατὰ συμβεβηκός” (191b 4-5, 13-15), as quais, como vimos, devem ser entendidas como cláusulas que incidem sobre o termo sujeito (e não sobre a sentença inteira), especificando a correta análise semântica pela qual a sentença em que comparecem poderia ser verificada como verdadeira. De acordo com estas observações, poderíamos dizer que a sentença “o elemento é algo a partir de que um ente mais complexo se constitui” é verdadeira para “o elemento” *enquanto elemento*, ao passo que

---

<sup>27</sup> Ver Furth [1988], p. 55, que utiliza esta passagem como testemunho em favor da discriminação dos usos conotativo e denotativo de *ousia* na formulação das questões em 1028b 3-7.

<sup>28</sup> Aristóteles seguramente se refere aos modos de dizer o “um” que foram arrolados na seção anterior do capítulo, em 1052a 15-b 1.

<sup>29</sup> Lendo, ao invés de “τούτων”, a sugestão de Alexandre, “τῶν ὄντων”. Mas o melhor consiste em omitir o “τούτων”, como faz Jaeger.

a sentença “o elemento é um corpo quente e seco” seria verdadeira apenas para “o elemento” *segundo concomitância*, isto é, apenas na medida em que o contexto da frase pressupõe que “elemento” esteja sendo utilizado de maneira denotativa, para designar uma outra entidade – a saber, um corpo quente e seco – à qual sucede concomitantemente possuir as propriedades especificadas na definição de “elemento”.

Por isso, diante de uma ocorrência qualquer do termo “causa”, por exemplo, é preciso precaução para não confundir ambos os usos. Para compreender o que está em questão, é preciso discernir se o termo “causa” encontra-se em seu uso conotativo, podendo ser substituído por sua definição, ou se antes encontra-se denotativamente atribuído a outra coisa e, assim, longe de poder ser substituído pela sua definição, poderia ser substituído pelo nome desta outra coisa à qual é atribuído denotativamente<sup>30</sup>.

Aristóteles fornece um exemplo para o caso em que “elemento” se encontra atribuído ao fogo:

“Pois há um modo pelo qual o fogo é elemento (...), mas há outro modo pelo qual não é; pois não são idênticos o *ser para o fogo* e o *ser para o elemento*; antes, o fogo é elemento, por um lado, como uma certa coisa e natureza, ao passo que a designação significa que *isto*<sup>31</sup> *aqui lhe sucede concomitantemente*, porque há algo que se constitui a partir dele como a partir de um primeiro imanente” (1052a 9-14).

Ou seja: o fogo pode ser denominado pelo termo “elemento”, de tal modo que, em certos contextos, “elemento” designe precisamente o fogo. Isto, porém, não quer dizer que fogo e elemento sejam idênticos. O *fogo* é uma coisa e uma certa natureza, dotada de certas propriedades essenciais, ao passo que o *elemento* consiste antes em uma função a ser desempenhada por certas coisas em relação a outras. A definição simplificada de elemento seria algo como:

---

<sup>30</sup> Para um notável exemplo em que Aristóteles se utiliza de um mesmo termo segundo estes dois usos distintos, ver *Met.* V 12, 1019b 22-33, em relação a “ἀδύνατον”. Ele menciona o termo “impossível” e lhe propõe uma definição de seu sentido conotativo, mas logo depois *usa* o mesmo termo para se referir a alguma proposição particular qualquer, à qual caberia a designação de “impossível”.

<sup>31</sup> Este “τοῦτι” aqui funciona como uma *variável* no lugar das propriedades especificadas na definição do sentido conotativo de “elemento”. Para uso idêntico de “τοῦτι”, ver *A. Po.* I 10, 76b 6; *Met.* IV 4, 1006a 30; ver também o “τοιοῦτον” em *Met.* IV 5, 1010b 26.

“elemento = (*df*) um *x* tal que, a partir de *x*, se constitui *y*” (ver 1052b 14)<sup>32</sup>.

A definição do fogo, no entanto, seria algo como “o fogo é um corpo quente e seco, que se dirige para o alto, etc.”.

Ao afirmar que “o fogo é elemento”, longe de asseverar uma identidade entre ambos, estamos apenas utilizando o termo “elemento” denotativamente, isto é, atribuímo-lo como designação (“ὄνομα”, 1052b 13)<sup>33</sup> apropriada a uma outra coisa, à qual sucede concomitantemente (“συμβεβηκέναι”, 1052b 13) possuir as propriedades especificadas no sentido conotativo de “elemento” (“τοῦτ’”, 1052b 13): pois o fogo é tal que, a partir dele, outros entes se constituem (1052b 14).

Assim, voltando ao termo “um”: às vezes, ele estará sendo usado em sua conotação, segundo as propriedades que definem algum de seus sentidos; às vezes, porém, este mesmo termo estará sendo usado denotativamente como denominação válida de alguma coisa à qual sucede possuir tais propriedades.

Ora, as mesmas situações semânticas ocorreriam também com o termo “matéria”, que não designa diretamente uma coisa, mas sim uma função, a ser exercida por uma coisa estritamente em relação a outra coisa. Além do mais, o sentido conotativo e o uso denotativo de tal termo torna-se ainda mais complicado em virtude da complexidade de critérios pelos quais poderíamos definir o que é aquela função: às vezes, Aristóteles parece tomar conjuntamente os três critérios acima delimitados, às vezes ele parece tomar apenas algum ou alguns deles – por exemplo, ao designar as partes orgânicas como “matéria do animal”<sup>34</sup>.

Aristóteles certamente pressupõe e usa tais distinções semânticas, mas não nos adverte solenemente a respeito delas. É ao intérprete, portanto, que cabe a tarefa de encontrar, para cada ocorrência do termo “matéria”, a análise semântica apropriada, pela qual a argumentação poderia ser desemaranhada de maneira consistente em todos os seus pressupostos implícitos.

---

<sup>32</sup> No presente contexto argumentativo, esta definição simplificada é suficiente. Para uma definição mais precisa da noção de “elemento”, ver *De Caelo* III 3, 302a 15-19.

<sup>33</sup> Para “ὄνομα” neste mesmo sentido de “designação” ou “denominação”, ver *Met.* IV 4, 1006a 29-30, 1006b 12.

<sup>34</sup> Ou ao sugerir que também as premissas poderiam ser tidas como “matéria da conclusão” (*Fis.* II 3, 195a 18-19, *Met.* V 2, 1013b 20).

Não resta dúvida de que o termo “matéria” não designa uma *coisa*, que pudesse ser solenemente apontada por uma sentença como “eis aqui a matéria!”. Tal termo designa uma função, que será exercida por algum item apenas em relação a outro<sup>35</sup>. Esta função, que se apresenta como regra pela qual podemos nos referir a algo sob o título de “matéria”, é delimitada, de acordo com cada contexto, por *algum* dos três critérios acima mencionados, *ou* pela conjunção de dois deles, *ou* pela conjunção de todos os três. Assim, um item pode ser designado como “matéria” se e somente se satisfizer algum desses três critérios (ou todos eles), de acordo com cada contexto.

Todos estes critérios, no entanto, apresentam como matéria um item *em relação a outro*: a matéria é elemento constituinte ou condição necessária de uma *ousia* situada em um nível mais complexo. Este ponto é decisivo: pois implica que, se um item *x* qualquer desempenha alguma das funções contempladas nos três critérios mencionados, ele deverá ser designado não apenas sob o título de “matéria” – tal designação seria intrinsecamente incompleta –, mas sobretudo como “matéria de *y*”, onde *y* é justamente o item mais complexo em relação ao qual *x* desempenha as funções requisitadas.

Disso se segue uma extrema *maleabilidade* no comportamento semântico do termo “matéria”. O item ou itens a que tal termo se refere só pode ser determinado contextualmente, mediante os outros itens em relação aos quais os primeiros recebem a designação de “matéria”. Algo é matéria apenas *em relação a outra coisa* – em relação a alguma entidade situada num nível mais complexo. Considerado em si mesmo, porém, o item que recebe a designação de “matéria” é ele próprio uma forma, caracterizada por um conjunto de propriedades e disposições próprias – e isto é válido até mesmo para os quatro elementos<sup>36</sup>. Assim, por exemplo, o bronze pode ser designado como “matéria da estátua”, mas, considerado em si mesmo, o bronze é uma *ousia* dotada de uma forma própria, e da qual seriam matéria elementos situados num nível inferior, como cobre e estanho ou, em última instância, terra, água, ar e fogo<sup>37</sup>.

É exatamente isto que Aristóteles quer dizer em algumas passagens sucintas, porém suficientemente claras:

“a matéria se conta entre os relativos: pois, para uma forma diversa, a matéria é diversa” (194b 8-

---

<sup>35</sup> Ver nota \_\_\_\_ do capítulo 5 e nota 4 deste capítulo.

<sup>36</sup> Ver Furth [1988], p. 164-5, 190; Gill [1989], p. 69; Sheldon Cohen [1996], p. 46-8.

<sup>37</sup> Ver *Meteo.* IV 8, 384b 30-4; IV 10, 388a 10-16; *Met. Z*-9, 1034b 10-13.

9).

Ou seja: não há algo que possa ser designado em absoluto como “*a matéria*”: pelo contrário, um item que se designa como “matéria” é sempre “matéria de algo”, e apenas esta última maneira de se pronunciar conta como estritamente correta. Em outra passagem, situada no livro H da *Metafísica*, Aristóteles sustenta basicamente a mesma idéia:

“é manifesto que a efetividade, assim como a definição, é diversa para uma matéria diversa” (1043a 12-13).

Aristóteles certamente se reporta aos exemplos de composição hilemórfica contemplados no capítulo em questão (cf. 1042b 15-36, 1043a 7-12). O resultado geral dessas observações consiste em ressaltar que não há uma matéria *única* para todos os entes, mas sim uma diversidade irreduzível de itens que se denominam como “matéria de algo” apenas em função da correlação com alguma determinação mais perfeita que sobrevém por alguma forma ulterior.

Essa maleabilidade na referência do termo “matéria” se confirma também em duas outras passagens, em que Aristóteles examina se seria transitiva a relação “ser matéria de” e se, conforme uma resposta afirmativa a esta primeira questão, poderia haver uma mesma matéria para todos os entes. No capítulo 4 do livro VIII da *Metafísica*, lemos o seguinte:

“A respeito da essência material, é preciso não passar despercebido que, mesmo se tudo é a partir de um mesmo item primeiro, ou partir dos mesmos como primeiros, e mesmo se há uma mesma matéria como princípio para os entes que vêm a ser, não obstante, entretanto, há uma apropriada a cada um. Por exemplo, da fleuma, são matéria primeira os doces [glicídeos] ou os gordurosos, e da bile, os ácidos ou alguns outros itens; e talvez estes itens sejam a partir de um mesmo” (1044a 15-20).

Leituras apressadas poderiam presumir que este texto antes insinua a existência de uma *matéria prima*. No entanto, a “mesma matéria” que poderia haver para “todos os entes que vêm a ser” pode muito bem se referir tão somente aos quatro elementos<sup>38</sup>, e a passagem se destina sobretudo a constatar que uma possível transitividade na relação “ser matéria de” atestaria de maneira decisiva a flexibilidade semântica do termo “matéria”. Se, por exemplo, os itens gordurosos são matéria da fleuma, e se, de um lado, a fleuma é matéria do animal e, de outro lado, algum item *x* é matéria dos

---

<sup>38</sup> Bostock [1994], que acredita no comprometimento de Aristóteles com uma *matéria prima* (p. 73), admite, porém, que o mencionado trecho não a introduz (p. 272).

itens gordurosos, então seria legítimo dizer que  $x$  é matéria da fleuma e também matéria do animal. Não obstante, longe de provar que  $x$  seria a matéria prima, este raciocínio antes enfatiza que cada um dos itens desta série quádrupla (com exceção do último) pode ser tomado como “matéria” dos itens situados nos níveis superiores<sup>39</sup>.

Por outro lado, no capítulo 7 do livro IX da *Metafísica*, lemos o seguinte:

“Afigura-se que o item que afirmamos ser não ‘isto’, mas sim ‘daquilo’<sup>40</sup> – por exemplo: não afirmamos que a banquetta é madeira, mas sim ‘de-madeira’ (“ξύλινον”), tampouco afirmamos que a madeira é terra, mas sim de-terra (ou “terrosa”) e novamente, se a terra é assim, não a afirmamos ser este ‘outro’, mas sim ‘daquilo’ (“ἐκεῖνιον”) – aquilo [sc. a partir de que algo se constitui]<sup>41</sup> sempre será em potência o item ulterior, simplesmente sem mais. Por exemplo: a banquetta não [se diz] ‘de-terra’ nem ‘terra’, mas sim ‘de-madeira’; pois isto [sc. a madeira] é em potência uma banquetta, e esta é a matéria da banquetta, simplesmente sem mais da banquetta simplesmente sem mais, desta banquetta aqui, esta madeira aqui. E se há algum item primeiro que não mais se diz ‘a-partir-daquilo’ segundo um outro, ele é [uma] matéria primeira; por exemplo: se a terra fosse de-ar, e se o ar não fosse fogo, mas sim de-fogo, o fogo seria [uma] matéria primeira, sem ser *um isto*” (1049a 18-27).

Esta passagem, que também costuma ser erroneamente evocada como testemunho em favor da tradicional noção de matéria-prima, antes prova que a noção de “matéria” designa uma função exercida por algum item em relação a outro, de tal modo que algo pode ser designado como “matéria” – ou, mais precisamente, “matéria *de*  $x$ ” – apenas sob o escopo dessa relação com o item  $x$ <sup>42</sup>. A

---

<sup>39</sup> Para caracterização semelhante da noção de matéria, com alto grau de formalização (e axiomatização), ver K. Fine [1992], p. 36-8 ss., que estende os usos possíveis de “matéria” até mesmo para os contextos em que se afirma que os indivíduos são “matéria” de uma população ou comunidade.

<sup>40</sup> O termo “ἐκεῖνιον” é um adjetivo formado a partir do pronome “ἐκεῖνο”. Trata-se de uma invenção de Aristóteles, para obter a forma geral do adjetivo constituído pela terminação “-ιον”, e que indica precisamente a constituição material de que algo é feito (mas não indica a proveniência, nem tampouco qualquer relação de posse). É impossível encontrar um equivalente em português. Traduzi-lo por “daquilo” é um mal menor, que pode ser sanado com a advertência nesta nota.

<sup>41</sup> Este “ἐκεῖνο” é justamente o elemento constituinte a partir do qual o todo se diz “ἐκεῖνιον”.

<sup>42</sup> Ver Furth [1988], p. 189-192; Gill [1989], p.151-5. No raciocínio desenvolvido em 1049a 24-27, o exemplo é contrafactual e o escopo do adjetivo “primeira” encontra-se contextualizado. Assim, longe de introduzir a matéria *prima*, Aristóteles apenas argumenta que, num determinado contexto de análise, a matéria mais primitiva consiste naquele elemento que não mais admite uma análise que o decomponha em elementos ulteriores – mas Aristóteles não afirma que há, *para todos os entes*, uma mesma matéria primeira, e muito menos afirma que haveria uma *matéria prima* absolutamente indeterminada em si mesma. Pelo contrário, ele afirma que, se houvesse uma tal matéria, ela seria ainda algo determinado, como o fogo. Aristóteles, portanto, encontra-se advertido contra a falácia na transposição do quantificador, pela qual a noção



madeira, por exemplo, é matéria *da banquetta*, mas, em si mesma considerada, se apresenta como uma *ousia* delimitada por certas propriedades essenciais – por uma forma própria – e constituída por materiais situados num nível mais remoto de análise<sup>43</sup>.

Essa flexibilidade com o qual Aristóteles manipula o termo “matéria” merece ser contemplada com atenção no caso dos organismos naturais. Estes organismos costumam ser analisados em pelo menos quatro níveis ou camadas:

- (1) o organismo em seu todo, definido por um complexo de funções vitais;
- (2) as partes orgânicas (mãos, olhos, dedos, membros, etc.);
- (3) as partes homeômeras (os tecidos: sangue, nervos, carne, ossos, etc.);
- (4) os quatro elementos: fogo, ar, água e terra<sup>44</sup>.

Ora, essas diversas camadas perfazem uma hierarquia na qual qualquer item pode ser tomado como *forma* em relação aos itens situados nas camadas inferiores e pode ser tomado como *matéria* em relação aos itens situados nas camadas superiores. A correlação entre matéria e forma, assim, se aplica com liberdade dentro dos limites deste quadro, com algumas restrições (p. ex.: é claro que o organismo em seu todo *não é matéria* de nenhuma outra forma superior). Aristóteles se utiliza do termo “matéria” com toda a licenciosidade que esse quadro lhe permite: assim, por exemplo, os quatro elementos são “matéria das partes homeômeras”, “matéria das partes orgânicas” e “matéria do animal”; as partes homeômeras, por sua vez, são “matéria das partes orgânicas” e “matéria do animal” e, enfim, as próprias partes orgânicas são “matéria do animal”. A relação entre forma e matéria pode assim designar seis relações possíveis, que podemos abreviar do seguinte modo: (1) *R* (2), (1) *R* (3),

---

de matéria prima – “há uma única e mesma matéria prima para todos os domínios de análise” – é obtida a partir da observação de que “para todo e qualquer domínio de análise, há uma matéria primeira”. Ver Charlton [1983], p. 208.

<sup>43</sup> Aristóteles aqui parece assumir critérios mais restritos para aplicar a designação “matéria de *y*”, pois a madeira, de preferência à terra, seria matéria da banquetta. No entanto, esses critérios, que favorecem de fato a matéria mais próxima em detrimento da matéria mais remota, encontram-se delimitados pelos interesses assumidos no contexto. Aristóteles busca critérios para delimitar em que momento preciso (“*πότε*”, 1048b 37) seria correto aplicar a um item qualquer a designação de “ser em potência *y*”. O critério aqui aventado exige que tal item seja capaz de vir a ser *y* mediante um único movimento contínuo; pois, havendo dois movimentos, a aplicação da rubrica “ser em potência *y*” deveria ser restringida por uma cláusula complementar, que afirmaria que “*x* pode vir a ser *z*, que por sua vez pode vir a ser *y*”. Não obstante, isto não prova que Aristóteles aqui esteja afirmando que as relações “ser em potência *y*” e “ser matéria de *y*” não seriam transitivas. No entanto, contra nossa proposta, ver Sheldon Cohen [1984], p. 183-5, 190-2.

<sup>44</sup> Ver *Part. Anim.* II-1, 646a 12 ss., e Furth [1988], § 10-11-12, principalmente p. 84-87.

(1) R (4), (2) R (3), (2) R (4) e (3) R (4)<sup>45</sup>.

Observe-se um ponto importante: Aristóteles jamais poderia usar o termo “matéria” desta maneira, caso considerasse como regra necessária para designar algo como “matéria” a satisfação *conjunta de todos os três critérios* acima mencionados. Desde Ackrill, pelo menos, se insiste que as partes orgânicas e homeômeras, às quais se aplica o “princípio da homonímia”, não satisfazem os critérios (i\*\*) e (ii\*\*): pois não são capazes de se apresentar separadamente da forma do animal, na medida em que se delimitam estritamente pela função que exercem no organismo em seu todo. Assim, se Aristóteles considerasse que a conjunção dos três critérios (i\*\*), (ii\*\*) e (iii\*\*) devesse ser observada para se aplicar a algo o termo “matéria”, ele jamais poderia designar como “matéria” as partes orgânicas e homeômeras dos animais – a não ser que fosse ele próprio inconseqüente com suas próprias exigências<sup>46</sup>.

Um expediente mais razoável do que prontamente acusar Aristóteles de inconseqüência consiste em admitir que o termo “matéria” poderá ser usado denotativamente, para se referir a algum item no mundo, de maneira flexível, de acordo com os interesses de cada contexto. Por um lado, uma definição plena da noção de matéria poderia ser obtida tão somente mediante a conjunção dos três critérios mencionados, e o mesmo vale para a caracterização da matéria como princípio de geração e corrupção dos indivíduos. Não obstante, outros usos do termo “matéria” seriam determinados tão

---

<sup>45</sup> O texto mais explícito a este respeito é *Gen. Anim.* I 1, 715a 9-11, no qual o termo “*hyle*” comparece para designar as relações (1)-(2), (2)-(3) e (3)-(4). No entanto, pelo simples fato de que a relação “*ser matéria de*” é concebida como transitiva (ver *Met.* VIII 4, 1044a 20-3), poderíamos inferir que as restantes relações também poderiam ser descritas com o mesmo termo. Para o uso de “*hyle*” para designar a relação (1)-(2), veja-se ainda o testemunho suplementar de *Met.* Z 10, 1035b 10-12, 23-5. Para a relação (2)-(3), ver *Part. Anim.* II 2, 647b 21-2 e II 1, 646b 25-6, 30-1. Para a relação (3)-(4), ver também *Meteo.* IV 12, 389b 26-8, *Met.* Z 17, 1041b 13 ss. A relação (1)-(3), por sua vez, é explicitamente designada com o termo “*hyle*” em dois momentos decisivos de *Met.* Z: 10, 1035a 17-20, 33; 11, 1036b 3-6. Algumas passagens de Z falam em geral de “partes do animal”, podendo ser entendidas indiferentemente como descrições de (1)-(2) ou de (1)-(3): Z 10, 1035b 20-22, e Z 16, 1040b 6-8. Para a explícita designação dos quatro elementos como matéria dos viventes, que seria a relação (1)-(4), ver *Part. Anim.* II 1, 646a 16-7; ver também *Part. Anim.* I 1, 640b 15-7; *DC* II 6, 288b 16-7; *Meteo.* IV 12, 389b 28-29. Não encontramos nenhuma declaração solene e explícita de que os quatro elementos são matéria das partes orgânicas, que é a relação (2)-(4), mas *Meteo.* 389b 28-390a 2 pode ser entendido nesse sentido e, além do mais, a transitividade da relação “*ser matéria de*” garantiria uma tal concepção. Finalmente, em diversos outros contextos, Aristóteles assume o *corpo em seu todo* como matéria do animal: *Met.* Z 11, 1037a 6; *De Anima* II 2, 412a 18-19, b 6-8. Para uma elegante formalização da noção de “matéria”, capaz de dar conta dessa maleabilidade denotativa, ver Lewis [1991], p. 165. (No que se segue, para abreviar nossa exposição, utilizaremos esta notação (ou alguma semelhante) para designar as diversas correlações entre matéria e forma).

<sup>46</sup> E infelizmente muitos se apressam em impor sobre Aristóteles tal acusação. Ver Charlton [1992/70], p. 76-7. Ver também Ackrill [1975], p. 69-70.

apenas pelo critério (iii\*\*), que por assim dizer desconsidera o eixo diacrônico e o problema do devir, e concentra sua atenção apenas na estrutura interna de uma *ousia* já perfeitamente acabada e consumada.

Ora, este uso do termo “matéria” a partir tão somente do critério (iii\*\*), sem consideração pelos critérios (i\*\*) e (ii\*\*), prevalece nos contextos em que Aristóteles enfrenta a questão de saber *de que maneira deve ser definida a ousia*. Nesta perspectiva, pois, ele não mais se interessa pelo problema da generabilidade, que é colocado entre parêntese, mas antes se preocupa exclusivamente em discriminar qual seria a estrutura interna de uma *ousia* e qual seria a causa que permitiria explicar de maneira completa esta estrutura. Essa mudança de interesse, porém, é de certo modo obscurecida (como veremos) pelo uso sistemático das comparações com artefatos – porque no caso destes últimos, diferentemente do caso dos viventes naturais, os constituintes que satisfazem o critério (iii\*\*) muitas vezes satisfazem também plenamente os critérios diacrônicos (i\*\*) e (ii\*\*). O bronze em relação à estátua, por exemplo, satisfaz não apenas o critério (iii\*\*), mas também os critérios (i\*\*) e (ii\*\*). Quando Aristóteles introduz artefatos como exemplos comparativos, o problema consiste em saber qual situação ele busca ilustrar: ou ele estaria buscando ressaltar que os materiais dos artefatos satisfazem os três critérios, ou ele estaria antes buscando ressaltar que tais materiais satisfazem exatamente o critério (iii\*\*). As distinções que aqui sugerimos, portanto, exigirão por si mesmas uma precaução crítica com respeito às comparações entre técnica e natureza: pois embora o artefato forneça um modelo conveniente para elucidar a estrutura interna e o processo de geração das *ousiai* naturais, algumas assimetrias apontarão para a necessidade de se sublinhar antes as diferenças entre ambos os domínios<sup>47</sup>.

Assim, portanto, diante desta análise semântica do termo “matéria”, pela qual distinguimos diversos usos conforme os três critérios antes mencionados, a questão a ser doravante enfrentada é a seguinte: quais relações, dentre as seis acima mencionadas, Aristóteles tem em vista, quando busca determinar, nos capítulos centrais do livro Z e no livro H da *Metafísica*, o estatuto exato da relação entre matéria e forma, entendidos como constituintes da *ousia* natural? E mais: quando se defronta com a questão de saber se a matéria deve ou não ser contemplada como um elemento intrínseco à constituição da

---

<sup>47</sup> Veremos isto com detalhe adiante, p. \_\_\_\_\_. Sobre a inadequação dos exemplos de artefatos, ver Furth [1988], p. 154, 181-4.

*ousia*<sup>2</sup> (assumida enquanto “causa do ser”) e, por conseguinte, como um termo a ser mencionado na definição da *ousia*<sup>1</sup>, a que Aristóteles se refere com o termo “matéria”? E mais: quando aplica o “princípio da homonímia” às partes materiais, Aristóteles teria em vista, de maneira universal e indiscriminada, todas as correlações acima arroladas?

Há ainda uma última distinção a ser feita, e que tem sido razoavelmente contemplada pela tradição<sup>48</sup>. Quando descreve a matéria como princípio responsável pela geração e corrupção de indivíduos, Aristóteles ainda não assinala se tal princípio deve ser tomado de maneira universal ou singular. E esta diferença é absolutamente relevante. Pois, enquanto princípio de generabilidade e corruptibilidade dos indivíduos, a matéria satisfaz plenamente os três critérios acima mencionados e parece contar como sentido preponderante de “matéria”. Não obstante, por meros deslizes lingüísticos – por desatenção a “quantificadores” lógicos –, esta noção de matéria poderá dar origem a diversos argumentos falaciosos.

Por exemplo: pode-se argumentar que, sendo “capaz de ser e de não ser”, tal matéria é contingente; e visto que aquilo que é contingente não pode ser cientificamente conhecido, e visto que a definição é conhecimento científico das *ousiai*, poder-se-ia inferir que tal matéria não deveria ser contemplada no enunciado definitório da *ousia* da qual é elemento constituinte.

A definição, no entanto, segundo os pressupostos de Aristóteles, é sempre do *eidos* universal. Assim sendo, *ipso facto* ela exclui a menção de todo e qualquer elemento singular responsável por este ou aquele indivíduo – pois a variabilidade destes elementos é infinita. Não obstante, estes elementos singulares, responsáveis pelos respectivos indivíduos que constituem, não seriam designáveis de maneira universal sob alguma característica comum? Ou seja: mesmo quando a matéria é assumida como princípio de individuação, não seria possível tomá-la sob alguma descrição universal, comum a todos os indivíduos, e que pudesse (ou mesmo devesse) ser mencionada na definição do *tipo universal* a que tais indivíduos pertencem?

Quando se afirma que a matéria é princípio de geração e corrupção de indivíduos, ainda não se determina de maneira precisa o escopo desta afirmação e, por isso mesmo, ela é insuficiente como

---

<sup>48</sup> Tomás de Aquino, por exemplo, oferece uma distinção entre matéria *assinalada* e a matéria *universalmente assumida* (ver *Expositio Metaphysicorum*, livro VII, lectio X, 1492, 1497, 1499, 1500; ver também A. Mansion [1945], p. 158-9). Embora oportuna, esta distinção, no entanto, é insuficiente para transformar num todo consistente o cipoal de peripécias argumentativas que encontramos nos livros VII e VIII a *Metafísica*.

razão para excluir a matéria de todo e qualquer enunciado científico. Tomemos o exemplo da casa, que é um abrigo protetor de bens e pessoas, constituído por madeiras, pedras e tijolos (cf. *Metafísica* VIII, 1043a 15-1; *De Anima* I 1, 403b 4-6; \_\_\_). Ora, é evidente que *estes* tijolos, *estas* pedras e *estas* madeiras, que permitiram a geração *desta* casa individual, são materiais contingentes no sentido de que poderiam não mais ser uma casa, pois foi apenas por intermédio da intervenção técnica que receberam uma nova forma que tende a não ser preservada pelas disposições naturais de seus elementos constituintes. Os quatro elementos são dotados respectivamente de um conjunto de disposições próprias, pelo qual são capazes de seguir uma carreira independentemente de qualquer intervenção técnica; embora eles possam ser remoldados e reconfigurados de acordo com os *fins* desta técnica, eles tendem a voltar à sua configuração e carreira habitual, perdendo a forma que lhes foi imposta pelo artifice. Por isso mesmo, cada tijolo, cada pedra e cada madeira – pelos quais se constrói uma casa individual –, em virtude dos elementos últimos de que se constituem, tendem a perder a configuração que os faz ser uma casa: eles são capazes de ser uma casa, mas são igualmente capazes de “não ser uma casa”.

Não obstante, consideremos agora tijolos, pedras e madeiras *em geral*, como condições necessárias para a construção de uma casa *em geral*. Continua a fazer sentido afirmar que “tijolos, pedras e madeiras são capazes de ser e de não ser”? Sob este escopo universal que agora assumimos, não mais se trata de saber se e como pode perdurar ao longo do tempo uma construção individual. Antes, a questão relevante agora é saber como podemos em geral construir uma casa, definida por um conjunto de funções. A partir de quais condições materiais pode-se construir um abrigo protetor de bens e pessoas? Os itens a serem mencionados na resposta a esta pergunta são estritamente *necessários* a partir da condição ou suposição (“ὑπόθεσις”) assumida no início. Poder-se-ia objetar que se pode construir uma casa ou apenas com pedras, ou apenas com madeiras, ou apenas com tijolos ou ainda outros materiais, de modo que todos estes possíveis materiais seriam igualmente “contingentes”. Não obstante, como veremos mais detalhadamente ao retornar ao problema da individuação (no capítulo 13 desta tese), todos estes materiais “contingentes” podem e devem ser reunidos sob uma mesma descrição comum, perfazendo um *tipo* de material que, longe de ser contingente, é estritamente necessário para a realização do produto. Todos estes materiais, por exemplo, são duros, consistentes e impermeáveis, e estas *propriedades* dos materiais são estritamente necessárias para a casa. Não se

pode construir uma casa, apta a cumprir a sua função própria, com gravetos, com palha ou com algum outro material desse tipo, isto é, com algum material mole, inconsistente e/ou permeável.

Assim, temos novas complicações na semântica do termo “matéria”. É preciso distinguir, em cada caso, se “matéria” designa ( $\alpha$ ) um *tipo* geral de material, considerado tão apenas pelas propriedades que são estritamente necessárias à confecção do produto, ou ( $\beta$ ) uma *coleção* ou *enumeração* de diversos materiais que se classificariam sob o tipo geral acima mencionado e que assim permitem a confecção do produto, ou ainda ( $\gamma$ ) os itens estritamente individuais, considerados também em suas propriedades essenciais que os caracterizam para além das propriedades necessárias ao produto, e que respondem pela generabilidade e corruptibilidade de indivíduos.

Ora, se “matéria” se refere a estes itens individuais, de fato ela é “capaz de ser e não ser”, num sentido diacrônico – pois pode assumir e perder as propriedades que a forma lhe impõe. Mas se “matéria” contempla o segundo caso acima mencionado, continua a fazer sentido afirmar que ela é de certo modo contingente, não mais, porém, num sentido diacrônico (que se torna irrelevante na perspectiva assim assumida), mas antes no sentido de que ela compreende diversas alternativas possíveis, das quais nenhuma é estritamente necessária. Finalmente, se a “matéria” se refere ao primeiro caso acima arrolado, então não mais faz sentido caracterizá-la como “capaz de ser e não ser” e como “contingente”, pois ela antes é estritamente necessária em vista da forma, que sem ela jamais poderia ser realizada.

Observe-se que, nos três casos, os predicados “necessário” ou “contingente”, que se aplicam ao termo “matéria”, se reportam precisamente ao estatuto da relação desta matéria com a forma que lhe é correlata. No entanto, a diferença relevante é que nos dois primeiros casos, ( $\alpha$ ) e ( $\beta$ ), tal estatuto é considerado de um ponto de vista estritamente lógico, ao passo que no terceiro caso ( $\gamma$ ), e nele somente, o estatuto da relação entre matéria e forma é considerado (numa perspectiva que talvez poderíamos chamar de “física” por oposição a “lógica”) sob o eixo do tempo.

Note-se também que, nos três casos, podem estar sendo utilizados simultaneamente os três critérios (i\*\*), (ii\*\*) e (iii\*\*) acima mencionados. No terceiro caso, a conjunção dos três critérios é absolutamente necessária, dada a perspectiva diacrônica que é então assumida. Nos dois casos restantes, porém, em que o eixo diacrônico é abandonado em favor de uma perspectiva estritamente lógica, os três critérios *podem* estar conjuntamente assumidos – embora essa conjunção não mais seja

estritamente necessária. E aqui surge uma importante assimetria entre os artefatos e as *ousiai* naturais. Retomando o exemplo da casa, vimos que a confecção do produto exigia do material, como propriedades necessárias, certa consistência e dureza. Ora, tais propriedades dos materiais serão remanejadas e re combinadas em vista da forma do produto, mas, não obstante, elas se encontram já previamente dadas independentemente da forma do produto, como dados pré-disponíveis com os quais a forma pode contar. Ou seja: as propriedades que a forma exige de seus materiais são propriedades que estes materiais apresentam por si mesmos, antes e depois da intervenção da forma – de maneira a satisfazer os critérios (i\*\*) e (ii\*\*).

Entretanto, esta situação não contempla todos os usos do termo “matéria”: pois os critérios (i\*\*) e (ii\*\*) *podem* ser ignorados, cedendo lugar ao critério (iii\*\*) assumido isoladamente. É o que ocorre quando se utiliza o termo “matéria” para analisar as relações funcionais-teleológicas entre organismos e partes constituintes. Pelo conhecido princípio da homonímia, tais partes não podem se apresentar independentemente da forma, isto é, *antes e/ou depois* de entrarem em correlação com a forma e, por isso, não satisfazem os critérios (i\*\*) e (ii\*\*).

Essa extrema maleabilidade de usos do termo “matéria” dificulta de maneira terrível a tarefa do intérprete – sobretudo a flexibilidade do caso ( $\alpha$ ) acima distinguido, que pode se valer ou apenas do critério (iii\*\*), ou da conjunção dos três critérios antes mencionados. Não obstante, cremos que podemos discernir alguns parâmetros capazes de orientar nosso percurso subsequente pelos problemas a serem enfrentados.

Assim, notemos que o caso ( $\alpha$ ) acima distinguido nos oferece a semântica relevante a ser considerada nos contextos em que Aristóteles busca saber se a “matéria” deve ser incluída na definição da *ousia*. O caso ( $\beta$ ) nos oferece a semântica que nos indicará o caminho capaz de explicar de maneira satisfatória a *individuação*. Enfim, o caso ( $\gamma$ ) nos oferece a semântica relevante a ser assumida nos contextos em que se trata de explicar a própria individuação, a *identidade diacrônica dos indivíduos* e o problema geral da *corrupção*.

O próprio Aristóteles, porém, parece se embaraçar com estas distinções semânticas – talvez como mero exercício diaporético. O fato é que, às vezes num mesmo bloco argumentativo, ele desliza de um uso para outro, de uma semântica para outra, sem nenhuma advertência explícita. Poderíamos censurá-lo apenas sob o pressuposto de que as obras que hoje nos deleitam tenham sido escritas em

vista de um público universal, ou sejam sob a pretensão “antropocêntrica” de que ele tenha escrito os seus textos “em vista de nós”. No entanto, cremos ser plausível supor que Aristóteles tenha efetuado estes “deslizes” porque podia contar não só com as “pressuposições pragmáticas” de seus ouvintes e/ ou leitores, mas também com as suas próprias elucidações *ad hoc*<sup>49</sup>.

Cumprido, finalmente, fazer uma última observação, que contribuirá de maneira relevante para o mapeamento das soluções em torno das quais se desenvolverão os argumentos dos capítulos centrais do livro Z e do livro H.

Se uma entidade qualquer recebe a designação de “matéria” por satisfazer conjuntamente os três critérios acima arrolados, ela se encontra apta a satisfazer também, ainda que sob algumas cláusulas restritivas, os critérios que permitem designá-la como uma *ousia*<sup>1</sup>. É por isso que, em várias ocasiões, Aristóteles admite que também a matéria é *ousia*<sup>1</sup> (cf. 1035a 2, 1042a 32). Em H 1, 1042a 32- b 3, porém, essa *matéria* que admite ser designada como *ousia*<sup>1</sup> se refere ao substrato que persiste sob qualquer uma das quatro classes de mudança reconhecidas na *Física*<sup>50</sup>. Naturalmente, o substrato das modificações acidentais conta como um subjacente separado, que é *um isto* a subsistir por si mesmo (cf. Z 13, 1038b 5-6, *Física* I 7, 190a 33- 190b 1). E até mesmo o substrato das fabricações técnicas, em diversos casos, satisfará os três critérios e, do mesmo modo, contará como uma *ousia*<sup>1</sup>, ainda que apenas enquanto *tipo*, e não enquanto porção individual, como vimos no caso do bronze<sup>51</sup>.

Por outro lado, porém, se uma entidade recebe a designação de “matéria” por satisfazer apenas o critério (iii\*\*), ela não pode ser designada como *ousia*<sup>1</sup>, a não ser sob restrições muito mais severas. Nas diversas listas em que enumera as entidades ordinariamente admitidas como *ousia*<sup>1</sup>, Aristóteles inclui também as partes das plantas e animais e os corpos elementares. Não obstante, após o

---

<sup>49</sup> Gill [1989], p. 163, propõe uma distinção entre “três matérias”: a *pré-existente*, a partir da qual algo se gera e se constitui; a *funcional* e a *genérica* (na p. 166, ela parece associar esta última aos quatro elementos, responsáveis pela geração e corrupção dos organismos individuais). Nesta distinção, percebe-se um nítido esforço em resolver o “problema de Ackrill”, numa direção que julgamos correta. Não obstante, não vemos nenhum fundamento plausível para propor uma distinção entre *matéria pré-existente* e a *matéria genérica* tal como entendida por Gill e, além do mais, não há por que buscar salvar, mediante a designação de “genérica”, o célebre argumento da “analogia” entre *matéria/forma* e *gênero/diferença* (ver os capítulos 9 e 14 desta tese). Além do mais, não é correto afirmar que a *matéria funcional* não será contemplada na definição da *ousia*, como Gill afirma (p. 132, 134-5). Falta a Gill efetuar uma análise mais pormenorizada do comportamento semântico do termo “matéria” e, além do mais, livrar-se das formulações enganosas pelas quais o problema da matéria é apresentado em Z 10-11.

<sup>50</sup> Para uso semelhante do termo “matéria”, ver *Met.* XII 2, 1069b 7-15.

<sup>51</sup> Este ponto foi devidamente ressaltado por Jones [1974], p. 486.



desenvolvimento da argumentação empreendida em Z, Aristóteles tende a considerar estas partes e corpos elementares como meras “potências” (1040b 5-10), incapazes de constituir por si mesmas algo que possa contar como *um isto* separado.

Sob este segundo aspecto, delimitado tão apenas pelo critério (iii\*\*) assumido isoladamente, a matéria tende a designar elementos constituintes incapazes de se apresentar separadamente por si mesmas, à parte do todo do qual são elementos. É por isso que a relação entre matéria e forma, neste caso, deve ser concebida como uma relação entre partes constituintes e a coisa constituída em seu todo<sup>52</sup>. Assim delimitada, tal relação, no domínio das *ousiai* naturais (mas não, por exemplo, no domínio dos artefatos), poderá exprimir-se por um bicondicional, que traduziria uma necessidade *de re*, consubstanciada na fórmula que muitos não hesitam em atribuir sem restrições ao essencialismo aristotélico: “ $F(x) \Rightarrow \Box G(x)$ ”<sup>53</sup>.

No entanto, segundo aquele primeiro aspecto, delimitado pela conjunção dos três critérios (i\*\*), (ii\*\*) e (iii\*\*), a matéria designa antes subjacentes capazes de satisfazer os requisitos que permitiriam contá-los como *ousiai*<sup>1</sup>. É por isso que a relação entre matéria e forma, neste caso, deverá ser concebida não mais como uma correlação entre elementos constituintes e coisa constituída, mas sim como uma relação entre uma coisa e uma propriedade que lhe advém<sup>54</sup>. Assumida nesta perspectiva, a relação entre matéria e forma não mais poderá se exprimir sob um bicondicional, e expressará uma mera necessidade *de dicto*, tal como na sentença “ $\Box(F(x) \Rightarrow G(x))$ ”<sup>55</sup>.

Uma das maiores dificuldades para resolver os problemas de que se ocupam os livros ZH consiste em saber em qual dos dois casos acima delimitados deverão ser subsumidos os quatro elementos primitivos. Em alguns contextos, como Z-16, Aristóteles parece recusar-se a admiti-los como

---

<sup>52</sup> Como propõe Charlton [1992/70], p. 70-1. Regis [1976], p. 165, não tem razão, ao propor que forma e matéria seriam apenas “aspectos”.

<sup>53</sup> Ver nota \_\_\_ do capítulo \_\_\_ desta tese.

<sup>54</sup> Charlton [1970], p. 70-3, não tem razão em admitir unilateralmente a sua proposta, recusando-se a aceitar que a relação entre matéria e forma, em certos contextos, deva ser concebida como uma relação entre coisa e propriedade sobreveniente.

<sup>55</sup> Ver nota \_\_\_ do capítulo \_\_\_. Uma de nossas maiores divergências com os intérpretes que pretenderam encontrar em *Metafísica* ZH a proposição de que a forma se predica acidentalmente da matéria (ver referências na nota 36 do cap. 3 e nas notas 4 e 5 do cap. 14) consiste na indistinação a que eles relegam estes três diferentes aspectos da matéria. Lewis [1991], p. 282-294, insiste em assumir toda e qualquer matéria conforme o aspecto ( $\gamma$ ), ignorando que, em seu aspecto e uso semântico ( $\alpha$ ), ela antes conta como *essencial* à forma.

exemplos de *ousia*<sup>1</sup>. No entanto, em outros contextos, para evitar um hilozoísmo radical, Aristóteles se verá obrigado a conceber os elementos sob a primeira perspectiva acima delimitada – isto é, como *ousia*<sup>1</sup> dotadas de propriedades essenciais, às quais sobreviriam certas propriedades extrínsecas.

O problema é saber, no entanto, em que medida os quatro elementos poderiam satisfazer os três critérios. Se pudermos demonstrar este ponto – que os quatro elementos, ao menos sob algum aspecto, satisfazem os critérios (i\*\*), (ii\*\*) e (iii\*\*) –, então poderemos mostrar que Aristóteles em momento algum precisa introduzir em seu sistema filosófico uma *matéria prima*.

Não caberá nos limites desta tese, porém, um tratamento detalhado do problema da *matéria prima*. Cumpre-nos tão somente mostrar que em momento algum Aristóteles recorre a uma tal noção para resolver os problemas filosóficos de que se ocupam os livros ZH da *Metafísica*<sup>56</sup>.

Uma das evidências mais favoráveis à concepção tradicional de *matéria prima* consiste no seguinte trecho do livro II do *Generatione et Corruptione*:

“Nós, de nossa parte, afirmamos haver uma matéria dos corpos sensíveis, mas afirmamos que ela não é separada, mas sempre se encontra com [alguma] contrariedade a partir da qual surgem os assim chamados elementos. A respeito disso, foi delimitado com mais precisão em outras discussões. Não obstante, entretanto, uma vez que também deste modo os corpos primeiros são a partir da matéria, devemos delimitar também a esse respeito, considerando ser princípio e ser primeira a matéria indiscriminada [sc. não separada “fisicamente”, “ἀχώριστον”], e que subjaz aos contrários (pois nem o quente é matéria para o frio, nem este é matéria para o quente, mas sim [sc. é matéria] o que subjaz a ambos), de modo que, em primeiro lugar, o corpo em potência sensível seria princípio, em segundo lugar, as contrariedades (quero dizer: calor e frio), e já em terceiro lugar, fogo, água e os deste tipo”

---

<sup>56</sup> Em geral, a noção de *matéria prima* parece ter sido construída por uma falácia na transposição dos quantificadores, como mostrou Charlton [1983], p. 208 – falácia para a qual Graham não se mostra advertido (ver [1984], p. 44-5, e [1987], p. 476). Alguns autores, como Jones [1974], p. 474-6, desenvolveram argumentos mais frágeis contra a concepção tradicional de *matéria prima*. Isto, no entanto, de maneira alguma favorece os defensores da concepção tradicional, como Joachim [1926], Solmsen [1958], Owens [1951], p. 335-8, [1967], p. 195-6, e Robinson [1974], p. 168-9 ss. A única maneira mais plausível de se conservar algo da concepção tradicional parece-nos a proposta de Sheldon Cohen [1984], p. 173-81. Não obstante, argumentos muito precisos têm demonstrado que Aristóteles não recorre a uma tal noção de *matéria prima*: ver Wieland [1993/62], p. 170-5; Furth [1988], § 22, p. 221-7; Charlton [1983], que enumera e discute todas as passagens que ambas as partes litigantes poderiam evocar como testemunhos; Anscombe [1975/1953], p. 88; Gill [1989], p. 42-6, 243-252; Irwin [1988], p. 516-7, 557; para discussão perspicaz da passagem *Fis.* I 7, 191a 7-12, ver Cook [1988]. Muitos, no entanto, ainda insistem em atribuir a Aristóteles uma *matéria prima* apenas para a transformação elementar: ver Waterloo [1982], p. 46; Lewis [1991], p. 248, n 2; Bostock [1994], p. 73; Loux [1991], p. 239-52. Para uma tentativa de aproveitamento desse conceito na filosofia da ciência contemporânea, ver Suppes [1974], p. 45-50.

(329a 24-35).

As evidências que este texto forneceria parecem ser quatro: (i) nas linhas 24-26, a afirmação de que há uma matéria para (todos) os corpos sensíveis, a partir da qual viriam a ser os quatro elementos; (ii) nas linhas 28-29, a afirmação de que os corpos primeiros são a partir *da* matéria; (iii) nas linhas 29-31, afirmação de que há uma matéria primeira, inseparável, subjacente às qualidades contrárias primitivas; (iv) nas linhas 32-35, a exposição de uma escala etiológica e/ou ontológica em que se reconheceria, aquém das contrariedades primitivas e dos quatro elementos, um “corpo em potência sensível”.

Concebe-se que Aristóteles estaria aplicando à transformação recíproca dos elementos as regras estabelecidas na análise geral do devir, efetuada em *Física I* 7<sup>57</sup>. Uma compreensão meticulosa desta análise, porém, nos mostra que a transformação recíproca dos elementos pode ser plenamente inteligida sem o recurso à *matéria prima* tal como concebida tradicionalmente.

Suponha-se, por exemplo, que o fogo (*quente e seco*) se torne ar (*quente e úmido*). Nesse processo, o *quente* permanece e subjaz à substituição do seco pelo úmido, e isto garante a inteligibilidade da transformação elementar conforme as regras especificadas em *Física I* 7<sup>58</sup>. Assim, contra a primeira evidência acima arrolada, devemos observar que o pronome relativo “ἧς” em 329a 26 pode se reportar à “ἐναντιώσεως” – e não a “ὕλην”, como resulta da pontuação adotada por H. Joachim e por C. Mugler. Não obstante, essa primeira evidência seria confirmada pela segunda, que apenas repetiria, sob outra formulação, a mesma idéia. É preciso observar, porém, que as expressões “ἐξ ὑποκειμένου” e “ἐξ ὕλης”, conforme as regras especificadas em *Física I* 7, não designam apenas e estritamente o substrato que permanece, mas podem também designar a inteira composição (subjacente + propriedade a ser substituída) que serve como *terminus a quo* do processo<sup>59</sup>. Assim, quando um homem inculto vem a ser um homem culto, o “ὑποκείμενον” (e a “ὕλη”, neste sentido amplo) pode designar ou o *homem* ou o *homem inculto*. Segundo este uso generoso do termo “ὑποκείμενον”, um elemento poderia ser tido como “matéria do outro” em uma transformação elementar: pois ele seria apenas o *terminus a quo*, constituído por duas propriedades, uma das quais

---

<sup>57</sup> Ver Joachim [1926], p. 198-9. Para uma análise “tradicional” da inteira passagem, ver Solmsen [1955], p. 248-50.

<sup>58</sup> Esta é a elegante e perspicaz proposta de Furth [1988], p. 221-7.

<sup>59</sup> Cf. *Fis.* I 7, 190b 1-5. Ver Code [1976], p. 358-61.

subsiste ao longo do processo, ao passo que a outra é substituída pela propriedade oposta (ou alguma intermediária). Assim, de certo modo, é inteligível conceber que, na transformação recíproca dos elementos, um elemento seja matéria para o outro<sup>60</sup>.

O mais relevante, porém, consiste em observar que a matéria introduzida pela terceira evidência, e que seria rerepresentada na quarta evidência como “corpo em potência sensível”, pode ser entendida como uma mera generalização obtida a partir dos quatro elementos. Aristóteles não estaria introduzindo uma nova entidade, um corpo sem nenhuma determinação, sem nenhuma propriedade. Pelo contrário, ele estaria apenas introduzindo uma idéia geral de corpo elementar, o qual teria, necessariamente, algumas das qualidades primitivas relevantes (não importa quais delas) e que, por isso, seria potencialmente perceptível.

Esta noção geral de corpo elementar, assim, não seria tal que pudesse se discriminar (no sentido “físico” deste termo) e adquirir o estatuto de uma nova entidade separada – é isto que Aristóteles quer dizer, ao caracterizá-lo como “ἀχώριστον”. Tratar-se-ia apenas de uma estrutura geral, abstraída a partir dos quatro elementos, com lacunas a serem preenchidas por cada qualidade primitiva, nos contextos apropriados. De certo modo, é esta estrutura que subjaz à substituição das qualidades contrárias na transformação elementar. Mas isso não quer dizer que esta estrutura seja uma nova entidade: pelo contrário, isso apenas quer dizer que, em cada tipo de transformação elementar, as lacunas seriam preenchidas por algumas das qualidades contrárias.

Vejamos o seguinte texto:

“Foi demonstrado anteriormente que é necessário que [sc. os elementos] se mudem um no outro [i.e., sofram transformação recíproca], e foi [dito anteriormente]<sup>61</sup> que não é de maneira igualmente rápida que um elemento qualquer vem a ser a partir de outro, porque, de um lado, aqueles que possuem algo em comum (“σύμβολον”) vêm a ser mais rapidamente um a partir do outro, ao passo que, de outro lado, aqueles que não [possuem algo em comum vêm a ser um a partir do outro] mais lentamente. Ora, se é uma a contrariedade conforme a qual mudam um no outro, é necessário haver duas [sc. contrariedades]: pois a matéria será o intermediário, sendo imperceptível e não-discriminada

---

<sup>60</sup> Ver Charlton [1970], p. 140-1.

<sup>61</sup> Preferimos o texto de Mugler [1966], que não vê necessidade de colcheter esta expressão, como fez Joachim [1926], o qual, além do mais, não apresenta nenhum comentário relevante sobre o trecho.

[ou não-separada]” (332a 30- b 1).

Este texto, principalmente a frase “se é uma a contrariedade conforme a qual mudam um no outro, é necessário haver duas [sc. contrariedades]” (332a 34-35), supõe a seguinte situação: a transformação pela qual a terra se torna ar seria mais lenta do que aquela pela qual a terra se torna água – justamente porque, naquele primeiro caso, são duas as contrariedades envolvidas na mudança e, por isso, são necessários dois movimentos de substituição de qualidades primitivas. Terra (*seco e frio*) e ar (*úmido e quente*) não têm nenhuma qualidade em comum (não possuem nenhum “σύμβολον”), e por isso tal transformação pareceria ser impossível segundo uma interpretação muito restrita das regras estabelecidas em *Física I 7*.

Não obstante, observe-se que, entre a terra (*seco e frio*) e o ar (*úmido e quente*), a água (*úmido e frio*) desempenharia o papel de intermediário (“μέσσον”), através do qual aquela primeira transformação, que se afigurava impossível, poderia ocorrer mediante a composição de duas mudanças simples.

Assim, inicialmente, o *seco* daria lugar ao *úmido*, ao passo que o *frio* desempenharia o papel de subjacente: a terra tornar-se-ia água.

Em segunda instância, o *frio* daria lugar ao *quente*, ao passo que o *úmido* desempenharia o papel de subjacente: a água tornar-se-ia ar.

Não obstante, este processo tenderia a ser instantâneo, de tal modo que a água, como item intermediário que possibilita a transformação, não se discriminaria como algo separado em si mesmo e, portanto, não poderia ser percebida em si mesma. Ora, é isto e apenas isto que Aristóteles quer dizer com a frase em 332a 35- b 1: “a matéria é o corpo intermediário, sendo, neste processo, não-separada e imperceptível”.

Este texto prova, portanto, que Aristóteles admite afirmar que um elemento é matéria para outro na transformação recíproca dos elementos, e que o corpo “em potência perceptível” e a matéria primeira mencionados em 329a 29-33 constituem apenas generalizações abstratas, a partir dos quatro elementos<sup>62</sup>. Aristóteles, assim se compromete com a seguinte tese:

(T). Em toda e qualquer transformação dos elementos, há um corpo que serve de subjacente (isto

---

<sup>62</sup> Ver *De Caelo* IV 5, 312a 30-3. Aristóteles aí insiste na necessidade de haver *quatro* matérias primitivas, a qual seria designada como “uma única” apenas de maneira genérica, em virtude daquilo que todas teriam em comum.

é, um corpo que se determina por alguma das quatro composições (“συζυγίαι”, 332b 3) de qualidades primitivas que resultam nos quatro elementos).

Mas Aristóteles de modo algum se compromete com a seguinte tese:

(T). Há um corpo, em si mesmo indeterminado, que subjaz as todas as transformações dos elementos.

Assim, na medida em que a *matéria prima* poderia ser admitida, no máximo, como uma generalização nominal, e não como uma nova entidade, são os quatro elementos que se afiguram como *denotatum* preferencial do termo “matéria”. Observe-se, porém, que, ao serem designados como “matéria” no contexto da transformação elementar recíproca, os elementos satisfazem apenas os critérios (i\*\*) e (ii\*\*) <sup>63</sup>, mas de modo algum satisfazem o critério (iii\*\*), pois um elemento não é elemento constituinte de outro. Resta saber, no entanto, em que medida eles poderiam satisfazer os três critérios (i\*\*), (ii\*\*) e (iii\*\*) *na geração e corrupção das ousiai naturais* – pois, se eles puderem, os problemas centrais de que Aristóteles se ocupa nos livros ZH poderão encontrar resoluções satisfatórias <sup>64</sup>.

Assim, Apenas após a análise feita neste capítulo poderíamos enfrentar a questão de saber se há, em Aristóteles, uma “teoria unificada da matéria” <sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> O que deixaria Charlton e Jones plenamente satisfeitos (ver as referências acima, nas notas 13 e 14).

<sup>64</sup> Se os elementos puderem satisfazer esses três critérios, podemos dar um sentido não-trivial e não-metafórico à tradicional tese de que “a matéria sempre oferece resistência à forma” (ver Aubenque [1962], p. 477-83).

<sup>65</sup> Ver esta questão em G. E. R. Lloyd [1992], p. 166-7.

## Capítulo 7

### *A proposta pré-hilemórfica: “synanairesis” e eliminação da matéria (Z-10 e Z-11, 1037a 21-b 7)*

“Χρήσιμον δὲ καὶ τὸ μὴ συνεχῆ τὰ ἀξιώματα λαμβάνειν ἐξ ὧν οἱ συλλογισμοί, ἀλλ’ ἐναλλάξ τὸ πρὸς ἕτερον καὶ ἕτερον συμπέρασμα”.

“É também é proveitoso assumir não de maneira contínua os axiomas a partir dos quais procedem o raciocínio, mas sim alternadamente, com relação a cada conclusão”.

*Tópicos VIII 1, 156a 23-5.*

Após ter submetido o termo “matéria” à análise semântica que efetuamos no capítulo anterior, podemos agora nos voltar aos capítulos centrais do livro Z, nos quais Aristóteles buscará delimitar de modo preciso o estatuto da correlação entre matéria e forma, assumidas como elementos constitutivos das *ousiai* do mundo sublunar. Em geral se assume que este conjunto de capítulos (10, 11 e 12) retomaria a investigação empreendida até o capítulo Z-6, e interrompida com a digressão pela análise do devir, nos capítulos 7-9. Essa proposta de encadeamento do texto é razoável<sup>1</sup>. Não obstante, ela deve ser complementada por duas observações igualmente importantes.

Em primeiro lugar – como veremos detalhadamente no que se segue –, este conjunto de capítulos não mais se insere numa perspectiva de mera análise das relações lógicas entre sujeitos e predicados em sentenças quaisquer; isto é, ele não mais se encontra sob o escopo do advérbio “λογικῶς”, que havia assinalado tal perspectiva para o conjunto dos capítulos 4-6. A argumentação agora se situa estritamente numa perspectiva “física”, interessada tão apenas na *ousia* (com exclusão dos “demais”

---

<sup>1</sup> Ver Ross [1924], vol. II, p. 196.

entes) e na relação hilemórfica pela qual esta *ousia* se constitui.

Em segundo lugar, este conjunto de capítulos está longe de constituir uma unidade contínua. Não basta assinalar que o capítulo Z-12 tem o aspecto de um adendo posterior, configurado de maneira autônoma e redigido de maneira independente do restante. É preciso acrescentar que tampouco os capítulos 10 e 11 parecem estritamente contínuos entre si e, além do mais, que o próprio capítulo 11, longe de se apresentar como uma unidade contínua, se apresenta fragmentado em pelo menos duas seções absolutamente díspares entre si. E embora uma destas seções (1037a 21-b 7) pareça retomar as mesmas conclusões obtidas no capítulo 10, a outra (1036a 26-b 32) parece desenvolver uma linha de argumentação absolutamente diversa, cujos pressupostos e conclusões são incompatíveis com os resultados do capítulo 10.

Estas constatações, e mais o emaranhamento argumentativo das próprias seções que se afiguram, não obstante, relativamente contínuas, nos obrigará a um método de exposição menos linear. Sem abandonar a análise paulatina do texto, seremos obrigados a re-organizar a argumentação aristotélica segundo etapas que, embora não se apresentem no texto na ordem em que as iremos apresentar, permitem uma melhor compreensão do problema e de suas resoluções finais.

As etapas da argumentação podem ser divididas em quatro:

I. Aristóteles parece estabelecer que a forma – e apenas a forma – conta como “causa do ser” de uma *ousia*, atribuindo à matéria o papel de um mero suplemento extrínseco, necessário para a geração da forma em instâncias individuais, mas completamente dispensável para a definição da *ousia*. Com auxílio do critério da “co-destruição recíproca” (“συναναίρεσις”) e sob a comparação entre os modelos oferecidos respectivamente pelo “*koilon*” e pelo “*simon*”, Aristóteles parece entender a relação entre forma e matéria como uma mera justaposição extrínseca e acidental, como se a matéria fosse absolutamente irrelevante para determinar o que é em si mesma uma *ousia*. Esta etapa se encontra articulada no capítulo 10 (sobretudo em sua primeira metade) e na parte recapitulativa do capítulo 11 (1037a 21- b 7), e poderia talvez ser corroborada por testemunhos de textos diversos, como passagens dos capítulos Z-7, Z-15 e até mesmo H-3.

II. Mediante uma crítica a certa maneira indevida de reduzir a forma das *ousiai* naturais a entidades matemáticas, Aristóteles reconhece agora a relevância da matéria para se obter uma correta definição de uma *ousia*. Esta nova perspectiva parece se configurar ainda dentro de um dilema circunscrito pela



alternativa entre o “*koilon*” e o “*simon*”: Aristóteles agora adere ao modelo de definibilidade representado pelo “*simon*” e admite que a matéria deva ser mencionada no enunciado definitório de uma *ousia* natural. Esta etapa se encontra articulada sobretudo na primeira parte do capítulo 11 (1036a 26- b 32), mas conta também com certas antecipações e testemunhos contidos na análise do devir nos capítulos 7-9 e até mesmo em certas passagens ambíguas do capítulo Z-10.

Não obstante, ela ainda não resolve o problema de maneira satisfatória: de um lado, a relação entre forma e matéria ainda parece ser concebida como uma mera justaposição extrínseca, de tal modo que a matéria pareceria figurar no enunciado definitório como um *terceiro termo*, acrescentado aos dois elementos (gênero e diferença) em que se analisa a forma. De outro lado, essa nova proposta não critica os pressupostos da proposta anterior e assim parece aceitar como relevantes certas relações de prioridade estabelecidas por meio da “co-destruição recíproca”; devido a isso, os enunciados definitórios que poderiam ser construídos conforme esta segunda proposta comportariam um grave vício lógico, pois mencionariam no *definiens* certas partes constituintes que, no entanto, envolvem o próprio todo em sua definição.

III. Aristóteles analisa as relações de implicação recíproca entre gênero e diferença – supondo um processo contínuo de divisão, no qual se tomam diferenças que sucedem essencialmente à diferença anterior – e as assume como modelo para determinar as relações entre matéria e forma. Este procedimento, efetuado de maneira explícita e solene nos capítulos Z-12 e H-6, permite finalmente conceber o nexos entre matéria e forma como uma relação de estrita necessidade – seja uma relação de implicação recíproca, seja uma relação de necessitação na qual a condição necessária é inclusivamente incorporada como elemento constituinte do todo.

Esta proposta, no entanto, ainda comporta diversos problemas irresolvidos. A prescrição de dividir “pela diferença da diferença”, longe de ser entendida como uma regra para a construção de definições, encontra-se assumida simplesmente como artifício destinado a discernir o tipo relevante de relação lógica apta a garantir uma unidade intrínseca entre os termos da definição. Do ponto de vista empírico, o método de divisão dicotômica seria absolutamente inviável e inadequado, como Aristóteles ressalta no livro I das *Partes dos Animais*. No entanto, assim sendo, não é claro quais são os pressupostos e justificativas que permitiriam que a relação entre matéria e forma fosse compreendida a partir da relação entre gênero e diferença. E o recurso tradicional à noção de

“analogia” se mostra rigorosamente insuficiente para tal propósito.

IV. A devida resolução destas questões passa fundamentalmente pela introdução do modelo teleológico: a relação entre forma e matéria passa a ser entendida como uma relação de necessitação em que a forma, assumida como acabamento a ser realizado, exige – como condição necessária a ser inclusivamente incorporada como elemento constitutivo do acabamento (“τέλος”) – uma matéria com tais e tais propriedades.

A tarefa do intérprete, neste último caso, se traduz inicialmente como uma coleta de indicações esparsas por diferentes textos: o capítulo Z-7, os próprios capítulos Z-10 e Z-11, os capítulos Z-17 e H-3 e, principalmente, o capítulo H-2. Não obstante, à parte da *Metafísica*, o intérprete encontra importantes pronunciamentos em que tal perspectiva se encontra articulada com maior clareza e incisividade: em primeiro lugar, o livro II da *Física*, que merecerá uma análise particular e pormenorizada. Mas também diversos capítulos do *De Anima* (I 1, II 1-4), o primeiro capítulo do livro I das *Partes dos Animais*, e diversas passagens espalhadas pela obra *Geração dos Animais*.

O problema da relação entre matéria e forma na constituição da *ousia* aparece no capítulo Z-10 sob a figura de dois outros problemas, cujos pressupostos e formulações talvez sejam diretamente responsáveis pelas resoluções então propostas. O primeiro desses dois problemas surge já na primeira sentença:

“Uma vez que a definição é um enunciado, e que todo enunciado tem partes, e que, assim como o enunciado se tem para a coisa, do mesmo modo a parte do enunciado se tem para a parte da coisa, é já com embaraço que se pergunta se é necessário ou não que o enunciado das partes esteja contido no enunciado do todo” (1034b 20-24).

O problema é formulado em termos de *definibilidade* de uma unidade complexa dotada de partes, e assim poderia parecer que a investigação retoma as preocupações com a definição, que haviam predominado nos capítulos Z-4 e Z-5. Não obstante, a perspectiva em que a definição é examinada não mais se restringe a contemplar a relação entre sujeito e predicado, ou entre termo *definiendum* e enunciado *definiens*, mas antes considera também um aspecto que não havia sido privilegiado nos capítulos anteriores, a saber: a relação entre o enunciado definitório e a coisa definida e, mais particularmente, a relação entre as partes do enunciado e as partes da coisa definida. A perspectiva

de exame assim assumida parece antes similar àquela que encontramos na análise do devir empreendida no capítulo Z-7, na qual, após ter constatado, mediante a análise do raciocínio teleológico do artífice, que a matéria é necessariamente uma parte constitutiva da *ousia* sensível (cujos exemplares individuais são suscetíveis de geração e corrupção), Aristóteles indagara se esta mesma matéria deveria ser também contemplada no enunciado definitório desta mesma *ousia*:

“Assim, portanto, é manifesto que necessariamente alguma parte estará disponível: pois a matéria é uma parte (pois ela mesma sofre o processo de vir a ser e se encontra inerente [*sc.* no resultado]). Mas será então que [*sc.* a matéria] se conta também entre os itens que estão no enunciado?” (1032b 31- 1033a 2)<sup>2</sup>.

No capítulo Z-10, Aristóteles assume como pressuposto a analogia entre, de um lado, a coisa em seu todo e suas partes e, de outro lado, o enunciado em seu todo e suas respectivas partes. Seria de se esperar, por tal analogia, que o enunciado da coisa em seu todo envolvesse o enunciado das partes da coisa, assim como a coisa em seu todo envolve suas partes constituintes. Não obstante, o paradoxo surge porque em alguns casos essa analogia não se sustenta: contra as expectativas, é antes o enunciado da parte que envolve o enunciado do todo, e o resultado antes esperado se cumpre em apenas alguns casos. Como prossegue o texto:

“Pois em alguns casos, o enunciado das partes se manifesta inerente no enunciado do todo, ao passo que, em outros casos, não. Pois o enunciado do círculo não contém o dos segmentos, ao passo que o enunciado da sílaba, por sua vez, contém o das letras, embora o círculo divida-se nos segmentos assim como a sílaba se divide nas letras” (1034b 24-28).

A explicação do paradoxo contará naturalmente com uma distinção entre ao menos dois sentidos de “parte”: as partes cujo enunciado definitório envolvem o enunciado do todo são distintas das partes cujo enunciado definitório encontra-se inerente no enunciado do todo. Eis assim uma segunda questão, intrinsecamente ligada à primeira: trata-se de discernir o respectivo estatuto destes diversos tipos de parte, para que se possam estabelecer as devidas relações de *anterioridade* que a definição deverá respeitar. Conforme diz o texto:

“além do mais, se as partes são anteriores ao todo, e se o ângulo agudo é parte do ângulo reto e o dedo é parte do animal, o agudo seria anterior ao reto e o dedo seria anterior ao homem” (1034b

---

<sup>2</sup> A ligação entre essas duas passagens foi devidamente ressaltada por Ferejohn [1994], p. 309.

28-30).

Assume-se como pressuposto inicial a regra de que as partes são anteriores ao todo. Diante de evidentes contra-exemplos, nos quais o todo é que parece ser anterior à parte, surge novamente o paradoxo: o enunciado definitório do todo não poderá contemplar o enunciado das partes, pois é este, pelo contrário, que envolve o enunciado do todo. Conforme o texto:

“No entanto, parece que estes [sc. homem, reto] são anteriores: pois, pela definição, aqueles se dizem a partir destes, e estes são anteriores também por serem sem aqueles” (1034b 30-32)<sup>3</sup>.

Após breve digressão, é o próprio Aristóteles que elucida o problema mais básico que estaria subjacente a estas questões:

“Isto, por seu turno, é a ser investigado: a partir de que partes é a essência” (1034b 33-34).

Nestas concisas linhas em que introduz os problemas a serem examinados no capítulo, Aristóteles parece assumir um outro pressuposto, que não foi atingido por nenhum paradoxo – a saber, que os itens mencionados no enunciado *definiens* são sempre e necessariamente *partes anteriores ao todo*<sup>4</sup>. Ora, o problema central que interessa a Aristóteles consiste em saber de que maneira deve-se definir uma *ousia* – ou, por outras palavras, qual é a *ousia*<sup>2</sup>, no sentido de “causa do ser”, das *ousiai*<sup>1</sup> naturais. Assim, à luz do referido pressuposto, o problema se torna o seguinte: saber quais são as partes, dentre as que constituem a *ousia* natural, que devem ser assumidas como *anteriores* e, portanto, devem ser mencionadas no enunciado definitório da *ousia*.

Em primeira instância, há uma resposta trivial para o problema de saber quais são as partes da *ousia* natural, suscetível de geração e corrupção. A análise hilemórfica do devir, nos capítulos 7-9,

---

<sup>3</sup> Os exemplos aqui utilizados nos apresentam um problema suplementar: a analogia entre a relação homem/dedo, de um lado, e a relação ângulo reto/ ângulo agudo, de outro. A “synanairesse” discriminaria a anterioridade do homem em relação ao dedo, mas dificilmente poderíamos entender que ela discriminaria também a anterioridade do ângulo reto em relação ao agudo (ver Burnyeat *et alii* [1979], p. 80). Na discussão contra as teses platônicas, nos livros XIII-XIV da *Metafísica*, todos os argumentos comprometidos com a “synanairesse” pareceriam estabelecer antes o contrário: a “sobrevivência” do ângulo agudo sem o ângulo reto. Não iremos adentrar na discussão deste detalhe, mas antecipamos que esta aplicação estranha da “synanairesse” testemunha em favor da existência de um provável *status quaestionis* no qual Aristóteles já estaria insatisfeito com o postulado platônico de que a “synanairesse” seria um critério privilegiado para discernir relações de prioridade ontológica, mas ainda não teria articulado de maneira plena a sua alternativa crítica. Ver cap. 15 (p. 571-3).

<sup>4</sup> E o critério para definir quais partes são *anteriores* ao todo consiste justamente na “synanairesse”, que em *Met.* V 11, 1019a 2-4, é atribuída explicitamente a Platão. O problema é que esta mesma “synanairesse”, em outros contextos, delimita o todo como anterior às partes, conforme Aristóteles constata em 1034b 30-32. Ver o comentário de Alexandre a 1034b 31 (755b).

estabeleceu que a *ousia* natural se compõe de matéria e forma. Mas esta resposta, que Aristóteles devidamente contempla já no início do argumento (em 1035a 1-2), é trivial e apenas preliminar, e suscita a questão de saber em que consiste, precisamente, a matéria e a forma, assim como o estatuto da correlação pela qual ambas constituem a *ousia*. É esta é a questão central a ser desenvolvida neste capítulo.

Anteciparemos, porém, alguns dos pressupostos que parecem guiar o desenvolvimento e resolução destes problemas. Em primeiro lugar, a alternativa entre os modelos representados respectivamente pelo “*koilon*” e pelo “*simon*” parece estar presente como pano de fundo: pois ela é mencionada já no início da argumentação (1035a 4-7), e o “*simon*” será retomado em diversas inflexões do argumento<sup>5</sup>. O problema, no entanto, é que o “*simon*” parece ser assumido como modelo paradigmático para se compreender dois fenômenos bastantes diversos entre si. Assim, a sobreveniência da curvatura à carne do nariz, pela qual se constituiria o “*simon*” e a “*simotes*”, é indiferentemente assumida ora como modelo de geração de um indivíduo, suscetível de corrupção, ora como modelo de constituição de uma entidade distinta da curvatura (a “*simotes*”), mas que se situa num plano ainda universal. A análise dos usos do termo “matéria”, que empreendemos no capítulo anterior, poderá nos auxiliar a conferir maior precisão e ênfase ao que queremos dizer: a carne do nariz, entendida como matéria do “*simon*”, é assumida indiferentemente ora segundo o aspecto ( $\alpha$ ), ora segundo o aspecto ( $\gamma$ ) – isto é: ora como um *tipo geral* de material, considerado tão apenas em suas propriedades estritamente necessárias à formação de uma nova entidade, situada em um nível superior de complexidade, e por assim dizer considerada de um ponto de vista universal; ora como *materiais individuais* capazes de dar origem a estes e aqueles indivíduos. A indistinção entre estes aspectos abrirá caminho para que a argumentação jogue de maneira falaciosa com as rubricas “aquilo em que algo se corrompe” (1035a 24-25) e, implicitamente, “aquilo que é capaz de ser de outro modo”.

Em segundo lugar, a referência do termo “matéria” parece deslizar de maneira ilegítima: em certos

---

<sup>5</sup> Este pano de fundo foi completamente ignorado por Frede [1990], p. 119-122. Em virtude disso, Frede pretende atribuir aos capítulos centrais de ZH um interesse “metafísico” (p. 129) que não se confundiria com a tarefa de delimitar parâmetros para a definição das *ousiai* na ciências naturais. Mas ora, tais capítulos se inscrevem sob o interesse geral que preside o livro Z: delimitar o que é a *ousia* como *causa do ser* no domínio das *ousiai* sensíveis; mas esta tarefa consiste exatamente em delimitar qual é a causa pela qual as *ousiai* sensíveis poderiam ser plenamente definidas. Whiting [1991], p. 626-31, em sua resenha crítica sobre a tradução comentada de Frede-Patzig, censurou devidamente esta falha e ressaltou a importância do *background* fornecido por *Met.* VI 1 para a devida compreensão de Z-11.

contextos, “matéria” se refere a *uma parte integral*, isoladamente considerada em si mesma, ao ser submetida ao teste da “co-destruição recíproca” e assim assumida como “posterior ao todo”; não obstante, na conclusão que Aristóteles pretende inferir destes resultados da “*synanairesis*”, “matéria” parece se referir ao *conjunto total das partes integrais*, como se tal conjunto também pudesse ser caracterizado como “posterior ao todo”. Estes deslizos semânticos correm o risco de tornar o argumento falacioso.

Em terceiro lugar, a própria “*synanairesis*”<sup>6</sup> parece fornecer o pressuposto de que os itens a serem mencionados no enunciado *definiens* são estritamente as *partes anteriores ao todo* – isto é, as partes que sobrevivem ao teste da co-destruição recíproca: co-destróem o todo sem que a recíproca seja verdadeira<sup>7</sup>. Este pressuposto, de fato, encontra-se em consonância com certas observações a respeito das relações de prioridade entre os elementos de uma definição, que encontramos em *Tópicos* VI 4 (141b 28-34). Não obstante, a plena articulação do hilemorfismo aristotélico envolve de maneira decisiva uma rejeição crítica deste pressuposto e da própria utilidade da “*synanairesis*” como critério para se discriminar relações de prioridade lógica e ontológica. A “*synanairesis*”, na verdade, é capaz de estabelecer apenas as *condições necessárias*: os itens que sobrevivem ao teste e que assim são caracterizados como “anteriores” contam apenas como condições *sine qua non* do item correlato que é respectivamente destruído. Não obstante, condições necessárias, ou “*sine qua non*”, são necessárias justamente “para algo” – adquirem relevância justamente em vista de alguma outra noção a ser definida, ou em função de algum acabamento a ser realizado ou já plenamente realizado. E na plena articulação do hilemorfismo, com a exata delimitação do estatuto da relação entre forma e matéria, é antes este *acabamento* que desempenhará o papel mais importante. Pois é este *acabamento* que se mostrará como princípio capaz de estabelecer, por si mesmo, a necessidade de certas condições “*sine*

---

<sup>6</sup> A “*synanairesis*” consiste num critério para discernir relações de prioridade lógica e ontológica entre dois itens: é anterior aquele cuja destruição co-destrói o item correlato, sem que a inversa seja verdadeira – isto é, ele sobrevive à destruição do correlato. Há uma formulação explícita deste critério em *Cat.* 12, 14a 29-34, e um uso paradigmático do mesmo em *Top.* VI 4, 141b 28-34. Em *Met.* V 11, 1019a 2-4, por sua vez, ele é explicitamente atribuído a Platão. Reservaremos para o capítulo 15 desta tese um tratamento mais detalhado do assunto (ver p. 563-6).

<sup>7</sup> Asclépio assume claramente que a “*synanairesis*” consiste no princípio capaz de decidir as questões levantadas por Aristóteles: deverão ser mencionadas na definição apenas as partes anteriores, e são anteriores as partes que sobrevivem ao teste da “*synanairesis*”: “τὰ συναναίρουντα μὴ συναναίρουμένα δὲ πρότερα ὑπάρχουσιν” (*ad* 1035b 3, 756b). Na verdade, este ponto é assumido como axioma inquestionável pela maior parte dos intérpretes, desde Scholiz [1979/30], p. 60-1. Ver, por exemplo, Loux [1991], p. 174.

*qua non*” – e não o contrário.

Finalmente, a configuração do capítulo Z-10 nos faz indagar se as diversas inferências falaciosas em que Aristóteles se empenha não deveriam ser entendidas apenas como mera “ginástica diaporética”, destinada a limpar o terreno para a introdução das definitivas soluções. Tal expediente seria extremamente caritativo e generoso com Aristóteles. No entanto, a conclusão recapitulativa que se oferece no final de Z-11 nos desencoraja a levar esta sugestão às últimas conseqüências. Aristóteles dá indícios de que as vicissitudes lógicas do argumento nada mais seriam do que tentativas de dar forma a uma opção filosófica que ele então abraçaria radicalmente, a saber, um dualismo unilateral. Além do mais, a compreensão detalhada das teses adversárias contra as quais ele argumenta em Z 13-16 fornecerá novos indícios de que as propostas delineadas em Z-10 teriam sido realmente defendidas por Aristóteles, para além da mera ginástica diaporética.

A argumentação destinada a resolver os problemas anteriormente mencionados se inicia do seguinte modo:

“Se, então, há, de um lado, matéria e, de outro, forma e, ainda, o composto delas, e se é essência tanto a matéria como a forma e, também, o composto delas, há casos, por um lado, em que a matéria é dita parte de alguma essência, mas, por outro, há casos em que é dita parte da essência não a matéria, mas sim aquilo a partir de que se constitui o enunciado da forma” (1035a 1-4).

Creemos que Aristóteles quer dizer apenas o seguinte. Havendo diversos sentidos em que se usa o termo “*ousia*”, de acordo com um deles, a matéria pode ser concebida como “parte da *ousia*”: pois a matéria é parte da *ousia* composta (isto é, da *ousia*<sup>1</sup>), suscetível de geração e corrupção, etc. Não obstante, se o termo “*ousia*” for assumido no sentido de “causa do ser” (como *ousia*<sup>2</sup>), então a matéria não mais pode ser apresentada como “parte da *ousia*”, pois a *ousia* neste sentido seria estritamente a forma, com exclusão da matéria, e as “partes da *ousia*” se restringiriam exclusivamente aos elementos a partir dos quais se define a forma.

Este raciocínio é plenamente inteligível e satisfatório. Os problemas começam, porém, no passo seguinte, em que Aristóteles introduz como ilustração do que acabou de ser dito justamente a oposição entre o *koilon* e o *simon*:

“Por exemplo, da concavidade, não é parte a carne (esta última, pois, é a matéria sobre a qual vem a ser a concavidade), mas, em contrapartida, a carne é parte da *aduncidade*” (1035a 4-6).

Aristóteles parece assumir que a *concauidade* se comporta como *ousia* no sentido estrito de forma e “causa do ser”, ao passo que a *aduncidade* se comportaria como *ousia* no sentido de composto, suscetível de geração e corrupção. Ora, se a carne do nariz é a “matéria sobre a qual vem a ser a concauidade”, pode-se presumir que a aduncidade seria o resultado desse processo de vir a ser: ela seria o *todo gerado* (“τὸ ἅπαν τὸ γεγονός”, 1033b 15) pela sobreveniência da forma *concauidade* à matéria *carne do nariz*.

Isso parece se confirmar pelo exemplo subsequente:

“e o bronze é parte da estátua composta, mas não da estátua assumida como forma” (1035a 5-6). A “matéria” bronze é parte apenas da estátua já construída, mas não é parte da configuração formal da estátua, tal como presumivelmente estava presente na inteligência do escultor.

O problema é que estas proposições podem ser tomadas em dois sentidos muito diversos entre si. Como matéria à qual sobrevém a concauidade, a carne do nariz pode ser assumida (i) ou como um *tipo geral* de material, assumido como condição necessária para que em geral uma nova espécie de entidade se apresente, ou (ii) como *material individual*, pelo qual se gera um indivíduo qualquer suscetível de corrupção. Esta distinção é absolutamente relevante: no segundo caso, a “matéria” seria algo diretamente responsável pela contingência e corruptibilidade de uma *ousia* individual, e assim não poderia se contar entre os elementos a serem mencionados na definição da *ousia*; naquele primeiro caso, porém, esse aspecto *diacrônico* não precisa ser relevantemente considerado, pois se trata antes de analisar, em geral, os constituintes de uma nova entidade que adquire maior complexidade em relação à pura forma da concauidade.

Isso significa que o “*simon*”, enquanto produto da composição entre concauidade e carne no nariz, pode ser tomado em duas direções radicalmente distintas: de um lado, o “*simon*” seria o exemplo paradigmático de certo tipo de entidade composta, em cuja definição deveria ser mencionada não só a forma mas também a matéria – e Aristóteles ressalta este aspecto em diversos textos, dos quais os mais importantes são *Metafísica* VI 1, 1025b 30- 1026a 6 e *Física* II 1, 194a 1-7. De outro lado, porém, o “*simon*” seria o exemplo paradigmático de indivíduo suscetível de geração e corrupção, cuja contingência o colocaria fora do alcance de qualquer procedimento rigorosamente definitório – e Aristóteles ressalta essa comparação em diversos textos, como 1035a 25-b 1 e, mais adiante no capítulo Z-11: “pois a essência é a forma inerente, a partir da qual, juntamente com a matéria, se diz



a essência composta – como, por exemplo, a concavidade (...) – mas, na essência composta, como, por exemplo, em nariz adunco ou em Cálías, está contida também a matéria” (1037a 29-33).

Na argumentação que se segue, Aristóteles parece confundir os dois aspectos ( $\alpha$ ) e ( $\gamma$ ) em que a matéria pode ser tomada: a partir da contingência diacrônica dos *materiais individuais* que constituem indivíduos suscetíveis de geração e corrupção, ele pretende inferir que a *matéria em geral* deve ser excluída do enunciado definitório da *ousia*. É verdade que alguns textos parecem reconhecer uma solução intermediária: haveria, entre a definição estrita da *ousia* apenas como forma e a indefinibilidade completa dos indivíduos, um enunciado do “composto universal”, em que seria mencionada também a matéria, universalmente tomada (1035a 22-23, 1035b 27-30). Boa parte dos intérpretes se mostra contente com este quadro<sup>8</sup>. Não obstante, surge algum desconforto nas passagens em que Aristóteles parece assumir como irrelevante este segundo enunciado, assumindo-o como *reduível* ao enunciado da forma – e isto ocorre precisamente em 1037a 26-29 (e talvez em 1043b 2-4).

Mas antes de examinar a viabilidade da mencionada interpretação, prossigamos um pouco mais na análise do texto. Aristóteles pretende então ter encontrado uma explicação para o paradoxo inicial (1034b 24-28):

“por isso, o enunciado do círculo não contém o dos segmentos, ao passo que o da sílaba contém o das letras: pois as letras são partes do enunciado da forma, e não matéria, ao passo que os segmentos são partes enquanto matéria sobre a qual sobrevém [sc. a forma]” (1035a 9-12).

Como dizíamos, a resolução do paradoxo residiria em distinguir dois tipos de *partes* – resultado que então Aristóteles julga ter alcançado através da simples distinção de dois sentidos de “*ousia*”, a *ousia* como forma e a *ousia* como composto gerado. A oposição que Aristóteles aqui apresenta entre a sílaba e o círculo, porém, merece cuidadosa elucidação. Aristóteles parece assumir que o círculo seria uma *ousia* composta, individual, suscetível de geração e corrupção, e portanto dotada de um estatuto similar à estátua composta e ao *simon*. Esta impressão se confirma pela seguinte elucidação,

---

<sup>8</sup> Por exemplo, Ver Frede [1990], p. 114, 129; Morrison [1990], p. 134-5, 140; Gill [1989], p. 126; Heinaman [1979], p. 258-9, e [1997], p. 283-4; Burnyeat [1998], p. 55, 64. Frede, na verdade, acredita que tal distinção não se encontre em ZH, mas seja necessária para evitar inconsistências com *Fis.* II 2 e outros textos. As objeções que lhe movem Morrison e Heinaman concernem apenas este detalhe – insistem que tal distinção já se encontraria em Z, 10-11 –, mas não questionam a pertinência filosófica e exegetica dessa “duplicação” de definições.

fornecida algumas linhas depois:

“há certo círculo que é tomado juntamente com a matéria; pois dizem-se homonimamente ‘círculo’ o que assim se diz simplesmente sem mais e o particular, por não haver nome próprio para os particulares” (1035a 34- b 3).

Por “círculo”, assim, Aristóteles aqui se refere a uma entidade rigorosamente individual, e que teria nos *segmentos* uma matéria que lhe daria condições de vir a ser e na qual ele se corromperia – como se confirma pela seguinte frase, que antecede a passagem citada:

“a estátua argilosa corrompe-se em argila, e a esfera se corrompe em bronze, e Cálías em carnes e ossos, e, ainda, o círculo nos segmentos” (1035a 32-34).

Os segmentos, portanto, parecem exercer em relação ao círculo função idêntica àquela que a carne do nariz desempenha para o *simon* – mas aqui Aristóteles parece se decidir de maneira inequívoca quanto ao sentido em que o *simon* deve ser tomado. É como se o *simon* fosse o paradigma geral de composto individual, suscetível à corrupção, e como se a carne do nariz exemplificasse em geral a função de matéria que permite a geração de um composto individual.

Antes de prosseguir no exame das dificuldades aqui contidas, examinemos brevemente o outro lado do contraste, isto é, a sílaba. Aristóteles parece assumi-la como uma *ousia* no sentido estrito de forma, e não no sentido de *composto individual*, de tal modo que suas partes, as letras, longe de desempenhar a função de matéria “sobre a qual vem a ser a forma”, se apresentam como partes da própria forma, a serem portanto mencionadas no enunciado definitório da própria sílaba, entendida como forma. E Aristóteles se apressa em elucidar que a “sílaba” poderia ser tomada em outro aspecto, que no entanto não convém ao interesse argumentativo em pauta:

“Mas há um caso em que nem mesmo qualquer letra estará contida no enunciado da sílaba, como, por exemplo, estas letras aqui de cera, ou estas no ar: pois essas também já são parte da sílaba enquanto matéria sensível” (1035a 14-17).

Letras escritas na cera ou letras que soam no ar não mais se apresentam como “partes da forma”, mas antes se configuram como *matéria sensível* – e, por comparação com os outros exemplos assumidos no contexto, podemos inferir que esta *matéria sensível* não é senão a matéria *sobre a qual vem a ser a forma* (1035a 5, 12). É como se “matéria” aqui se referisse aos itens individuais, situados no espaço e no tempo, mediante os quais um composto individual é gerado e se mostra suscetível de

corrupção. Esta “matéria”, que se apresenta como parte na qual um composto se corrompe, jamais poderia ser assumida como elemento da forma e da *ousia*<sup>2</sup> e, portanto, deve ser excluída da definição da *ousia*<sup>1</sup>. Aristóteles finalmente introduz esta inferência de maneira explícita, após enriquecer o seu argumento com mais alguns exemplos:

“pois também a linha, mesmo se, ao ser dividida, se corrompa nas metades – ou se o homem se corrompa em ossos, nervos e carnes –, não é, nem por isso, a partir delas como se elas fossem partes da essência, mas sim é a partir delas 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: e por isso, precisamente, tais partes tampouco estão nos enunciados” (1035a 17-22).

As metades da linha exerceriam a mesma função que anteriormente havia sido atribuída à carne do nariz, ao bronze, aos segmentos do círculo e às letras escritas na cera: são matéria sobre a qual sobrevém a forma, gerando um composto individual suscetível de corrupção. E tal matéria é parte estritamente do composto, mas não se conta como parte da forma e da *ousia*, e por isso não deve ser mencionada nos respectivos enunciados que definem cada *ousia*<sup>9</sup>.

Este conjunto de exemplos nos enseja a propor o seguinte quadro, que nos permitirá melhor

---

<sup>9</sup> Irwin [1988], p. 241-2, parece não assumir nenhum distanciamento crítico em relação a este argumento, pois assume carnes, nervos e ossos como “matéria remota”, isto é, constituintes “químicos” que não teriam as potencialidades relevantes para a função orgânica, e que poderiam sobreviver à morte do organismo (p. 244). A mesma leitura foi assumida por Gill [1989], p. 132, 134-5. Não obstante, nas obras biológicas é absolutamente evidente que também as partes homeômeras serão definidas pela função e, assim, encontrar-se-ão submetidas ao “princípio da homonímia” (eis porque é decisivamente relevante comparar ZH e os tratados biológicos). Ver crítica semelhante contra Irwin e Gill em Bostock [1994], p. 164-5. Também Loux [1991], p. 121, parece presumir que o conjunto de carnes e ossos que constituem um indivíduo poderia existir “even if the relevant form were not predicated; it could be a corpse”. Ora, mas um cadáver se putrefaz, justamente porque não mais possui em si mesmo a causa que garantia a manutenção efetiva das propriedades do corpo orgânico. Na verdade, essas propostas precipitadas pairam sobre toda uma corrente interpretativa anglo-americana que, buscando “salvar” o essencialismo de Aristóteles, procuraram mostrar que a relação entre forma e matéria seria accidental. Mas, visto que Aristóteles parece afirmar, em diversas passagens importantes de Z, que tal relação seria antes essencial e necessária, cumpriria encontrar uma distinção entre dois tipos de matéria, de modo a introduzir a mencionada relação accidental. É este objetivo que nos parece estar na base das distinções propostas por Sheldon Cohen [1984], p. 190-3 (entre “substrato” e “matéria persistente” = partes homeômeras), Shields [1993b], p. 10-12 (entre “corpo orgânico” e “corpo não-orgânico”) e Scaltsas [1992], p. 181-2 (“subject” e “substratum”). Ver também Nussbaum & Putnam [1992], p. 35, n. 17. A formulação correta, no entanto, parece-nos ter sido dada por Whiting [1992], p. 76: de um lado, temos o “corpo orgânico”, de outro, temos “uma quantidade de elementos a constituir o corpo orgânico”, e estes dois “corpos” seriam homônimos entre si: pois, no segundo, a atual configuração seria contingente aos quatro elementos, que preservariam suas próprias capacidades essenciais. Até mesmo Whiting, no entanto, se precipita em sustentar que as partes homeômeras sobreviveriam à morte do organismo, “at least for a while” (p. 79). Mas este “interim” no qual tais partes sobrevivem é irrelevante, pois o que importa é o fato de que as funções do animal são condições suficientes e necessárias para a emergência de tais partes. Veremos estes problemas com mais detalhes no capítulo 12 (ver p. 480-4).

visualizar a articulação do argumento (anteciparemos também alguns exemplos mencionados em 1035a 32-34, texto que já citamos, mas que ainda não foi examinado com detalhe):

<i>Compostos</i>	<i>Formas</i>	<i>Matérias sobre as quais sobrevém a forma</i>
Simon (1035a 4-6)	Côncavo ( <i>koilon</i> )	carne do nariz
Estátua* (1035a 6-7)	Estátua	bronze
Círculo* (1035a 9-14)	Círculo	segmentos
Sílaba* (1035a 10-11)	Sílaba	letras na cera
Linha* (1035a 17-18)	Linha	metades
Homem (1035a 18-19)	alma	carnes, nervos e ossos
Cálias (1035a 33)	alma	carnes, nervos e ossos
Esfera de bronze (1035a 32-33)	Esfera	bronze
Estátua de barro (1035a 32)	Estátua	barro

Usamos o asterisco, para diferenciar entre, por exemplo, a “estátua” assumida como forma e a “estátua\*” assumida como composto individual – generalizando a elucidação que Aristóteles introduz a respeito dos círculos em 1035a 34- b 3.

O primeiro problema que devemos considerar é o seguinte: no quadro acima, Aristóteles parece assumir indiferentemente *compostos universais* e *compostos individuais*, como se a matéria que respectivamente os constituísse fosse dotada de um mesmo estatuto<sup>10</sup> – isto é, como se a “matéria” em seu aspecto ( $\alpha$ ), assumida como condição necessária para que em geral se apresente um novo tipo de entidade, diverso da mera forma assumida isoladamente, fosse a mesma “matéria” dotada de uma contingência diacrônica responsável pela corruptibilidade dos indivíduos – isto é, a matéria em seu aspecto ( $\gamma$ ).

Ora, a partir da indicação de outros textos, é razoável supor que Aristóteles reconheça esta diferença entre dois tipos de composto:

<sup>10</sup> Burnyeat et alii [1979], p. 98, admitem que, ao menos na conclusão oferecida em 1037a 26-29, o “*synolon*” oscila ambigüamente entre o individual e o universal.

“E o homem e o cavalo, e os que assim estão sobre os particulares, universalmente, porém, não são essência, mas sim algo composto a partir deste enunciado<sup>11</sup> aqui e desta matéria aqui universalmente tomada; e em particular, a partir da matéria última, já é Sócrates, e semelhantemente nos outros casos” (1035b 27-31).

Esta passagem do capítulo Z-8 é ainda mais veemente:

“E o inteiro ‘isto’, Cálías ou Sócrates, é como esta esfera aênea aqui, ao passo que o homem e o animal são como a esfera aênea em geral” (1033b 24-26).

Com base nas indicações destes textos, poderíamos propor um quadro mais preciso:

<i>Compostos individuais</i>	<i>Matéria em seu aspecto (<math>\gamma</math>) última (1035b 30)</i>	<i>Compostos universais</i>	<i>Formas</i>	<i>Matéria em seu aspecto (<math>\alpha</math>)</i>
<i>Simon*</i>	Esta carne deste nariz	<i>Simon</i>	Côncavo	Carne do nariz
Cálías	Estas carnes, nervos e ossos	Homem	alma	Carnes, nervos e ossos
Esta esfera de bronze*	Este pedaço de bronze	Esfera de bronze	Esfera	bronze

O próprio Aristóteles reconheceria plenamente este quadro. No entanto, na passagem compreendida em 1035a 1-b 3, Aristóteles parece adotar antes o primeiro quadro acima proposto, sem fazer nenhuma distinção entre dois tipos de relação bastante diversos, a saber: de um lado, a relação entre forma e a matéria em seu aspecto ( $\alpha$ ), pela qual é possível analisar a estrutura constitutiva de um composto universal e, de outro lado, a relação entre o próprio composto universal e uma “matéria última” – a matéria em seu aspecto ( $\gamma$ ) –, pela qual se constituem indivíduos suscetíveis de corrupção. Como problema exegético, temos diante de nós o seguinte: ou Aristóteles se situa, de maneira legítima, num ponto de vista em que a diferença entre estas relações poderia ser perfeitamente ignorada, sem prejuízo para a articulação do argumento em que está interessado; ou Aristóteles confunde duas relações distintas e, deslizando de maneira ilegítima de uma para a outra,

<sup>11</sup> É precário traduzir “λόγος” por “enunciado”. Mas remediamos tal precariedade com a advertência de que não entendemos este *logos* como um item meramente lógico e/ou lingüístico; antes, trata-se de uma *ratio* objetivamente presente na natureza das coisas.

produz argumentos falaciosos, que deveriam ser abandonados<sup>12</sup>.

É verdade, no entanto, que haveria uma alternativa a ser considerada: haveria dois tipos de definição, uma estritamente da forma, a outra dos compostos universais. No entanto, devemos observar primeiramente que, no presente estágio do argumento, essa alternativa depende de uma considerável intervenção no texto:

“Em certo [tipo de] enunciado, então, estará contido o enunciado de tais partes, mas, em outro [tipo], não é necessário que esteja contido, se não for o enunciado do composto” (1035a 22-23).

Traduzimos acima o texto tal como emendado por Ross – pois a lição dos códices é absolutamente ininteligível. Assim corrigido, o texto nos afirma que há um enunciado do composto, no qual se encontram mencionadas justamente as partes materiais contempladas na última coluna do quadro acima. Não obstante, observe-se que, pelas premissas até então destiladas no argumento, há pouca evidência para se propor tal duplicação de enunciados. O texto continua do seguinte modo:

“devido a isso, pois, alguns entes são a partir destas coisas, nas quais se corrompem, como a partir de princípios, ao passo que outros entes não o são” (1035a 24-25).

Essas partes materiais são princípios apenas para os entes que nelas se corrompem, mas Aristóteles

---

<sup>12</sup> Irwin [1988], § 130, p. 240, pretende que Aristóteles estaria propondo uma distinção entre três tipos de entidade: (1) as formas imateriais, como o círculo; (2) as “formas materializadas” (“materiate forms”), como a estátua e o *simon*; (3) os “compostos materializados”, como a esfera de bronze. Irwin pretende que o caso (2) funcionará como modelo para a definição hilemórfica das *ousiai* naturais, com menção da “matéria próxima”, ao passo que o caso (3) seria o modelo para compostos individuais constituídos também por uma “matéria remota”. Antes de tudo, observemos que o argumento desenvolvido por Aristóteles em 1035a1- b 3 não envolve nenhuma distinção relevante entre (2) e (3) e, assim, ao invés de assinalar aos organismos naturais o modelo (2), assinala-lhes antes o modelo (1), conforme o resumo recapitulativo em Z-11, 1037a 24-29 (e em concordância com os adversários platônicos reportados em 1036b 3-20). Assim, em 1035a 17-22, *homem* será equiparado à *linha* – ao modelo (1), no qual nenhuma matéria está essencialmente incluída – e é esta mesma comparação que paira sobre os adversários mencionados na primeira parte de Z-11. Em 1035a 26, o *simon*, por sua vez é equiparado à esfera de bronze (*bronze ball*), o que torna difícil, através desses mediadores argumentativos, a distinção que Irwin pretende estabelecer entre o modelo (2) e o modelo (3). Além do mais, em 1035a 23 ss., a estátua composta de barro, o círculo de bronze, o círculo particular e o *simon* são equiparados a *Cálias* (conforme o quadro que acima apresentamos), o que sugere que (3) seria um modelo para o indivíduo sensível submetido ao devir. No entanto, do indivíduo enquanto tal não há definição, mas há, reconhecidamente, definição do *simon*. Mas Aristóteles parece não levar esta inconsistência em consideração. Além disso, em 1037a 32-33 o *simon* é novamente equiparado a *Cálias*, o que parece invalidar a pretensão de que ele se apresentaria sob o modelo (2). Finalmente, em 1033a 2-5 (texto que Irwin não aborda), o círculo de bronze (ou “*bronze ball*”, como quer Irwin) é dado como exemplo de composto cuja definição inclui também a matéria. Se “círculo de bronze” recebesse um nome único “x”, “x” seria definido pelo enunciado “círculo de bronze” (cf. 1045a 25-9), tal como o “*simon*” é definido pelo enunciado “concauidade no nariz” ou “nariz côncavo” (ver nesta tese p. 217-8, cap. 4). Assim, na medida em que comportam também uma definição que menciona a matéria, estes dois exemplos dificilmente podem ser tomados sob o modelo (3), constituído por uma *matéria remota*. Enfim, do ponto de vista exegetico, o resultado que queremos ressaltar é o seguinte: não há como “salvar” o capítulo Z-10, pois ele defende conclusões e apresenta pressupostos que serão abandonados.

novamente não delimita se estes entes que se corrompem em partes materiais são os compostos universais ou os individuais, ou ambos indiferentemente assumidos. As sentenças subseqüentes parecem manter a mesma indefinição:

“Corrompe-se, assim, nessas coisas, todo composto que é forma e matéria, como, por exemplo, o adunco e o círculo aéneo, e é parte desses compostos a matéria” (1035a 25-27).

Devemos indagar, porém: cada adunco individual, cada círculo aéneo individual, ou, pelo contrário, o adunco em geral, o círculo aéneo em geral, ou ainda, os compostos universais e individuais, indiferentemente assumidos?

A contra-parte oferecida logo a seguir fornece alguns indícios:

“no entanto, por outro lado, não se corrompe nessas coisas (ou em geral, ou, ao menos, não deste modo) tudo aquilo que não está composto com matéria, mas que é sem matéria, cujas definições (“ὧν οἱ λόγοι”) são apenas da forma” (1035a 28-30).

Esta é a lição do manuscrito Ab, seguida por Alexandre e adotada por Ross. Assim assumido, o texto oferece um contraste relevante. De um lado, há compostos constituídos pela matéria, e que se corrompem na matéria, a qual assim lhes serve de princípio. De outro lado, porém, há itens que são em si mesmos sem nenhuma matéria, e que tampouco se corromperiam em alguma matéria, por conseguinte, a matéria não lhes serve de princípio, e seus respectivos enunciados definitórios comportam apenas a forma, com exclusão da matéria. Daqui poder-se-ia inferir que os itens opostos, em contraste com os quais estes últimos foram apresentados, teriam igualmente enunciados definitórios, os quais, não obstante, não poderiam se contentar com a forma, mas sim deveriam contemplar também a matéria.

Note-se, no entanto, que há uma lição alternativa apresentada em outros manuscritos, que favoreceria antes a proposta contra a qual argumentamos, e que traduziríamos assim:

“no entanto, por outro lado, não se corrompe nessas coisas (ou em geral, ou, ao menos, não deste modo) tudo aquilo que não está composto com matéria, mas que é sem matéria, por exemplo (“οἷον”), definições apenas da forma” (1035a 28-30).

O texto apresenta então uma inferência conclusiva:

“Conseqüentemente, estas coisas [sc. partes materiais, tais como ossos, linhas, etc.] são princípios e partes daqueles [sc. os compostos], ao passo que, da forma, no entanto, não são nem partes nem

princípios” (1035a 30-31)<sup>13</sup>.

Mas, enfim, quais compostos são estes? Os universais, ou os individuais? Ou, ainda, ambos eles, tomados como se fossem indiferentes para o argumento que se tem em vista? Para obter a tese de que há definições também dos compostos, com menção das partes materiais, deveríamos assumir que os compostos aqui mencionados são ou *estritamente universais*, ou então os universais e individuais, indiferentemente assumidos. Mas é impossível que o argumento tenha em vista estritamente os compostos universais, pois ao exemplificá-los, na frase que se segue imediatamente, Aristóteles menciona Cálidas e, além do mais, se esmera em uma ponderação a respeito da homonímia do termo “círculo”, o qual pode designar também um composto individual, visto que não há nomes próprios para os círculos individuais:

“E por isso a estátua argilosa se corrompe em argila, e a esfera se corrompe em bronze, e Cálidas em carnes e ossos, e ainda, o círculo nos segmentos: pois há certo círculo que é tomado juntamente com a matéria; pois dizem-se homonimamente ‘círculo’ o que assim se diz absolutamente e o particular, por não haver nome próprio para os particulares” (1035a 31- b 3).

Restam, portanto, apenas duas alternativas. Ou Aristóteles considera apenas compostos individuais, de modo que não reconheceria ainda, neste estágio do argumento, nenhum composto universal suscetível de ser definido. Ou Aristóteles considera de maneira indistinta os compostos universais e individuais, como se para ambos valessem os mesmos argumentos. Se Aristóteles adota esta última alternativa, o seu argumento repousaria sobre graves equívocos – pois não valem os mesmos argumentos para ambos os tipos de compostos, como veremos. Aquela primeira alternativa restante, porém, é favorecida pela observação a respeito do uso homônimo do termo “círculo” para designar

---

<sup>13</sup> Irwin [1988], § 131, p. 241-2, pretende extrair deste texto – somado à passagem 1035a 17-22 – uma distinção entre dois tipos de matéria, pela qual se resolveria o problema de saber o que é a *ousia* de um vivente natural. De um lado, teríamos a matéria próxima, capacitada para as funções e submetidas ao princípio da homonímia. De outro, teríamos a matéria remota, a saber, os “componentes químicos”, que ainda não seriam capacitados para as funções e não estariam submetidos ao princípio da homonímia. Assim, a *ousia* dos viventes naturais incluiria apenas a matéria próxima, mas não a matéria remota. O problema é que Irwin (como também Gill [1989], p. 132, 134-5) considera como exemplos desta “matéria remota” as partes homeômeras mencionadas naquelas duas passagens: carnes, nervos e ossos. Ora, o problema é que também estas partes se determinam estritamente pela funções e encontram-se submetidas ao princípio da homonímia (como veremos detalhadamente no capítulo 12, a respeito do sangue) e, portanto, seriam intrínsecas às *ousiai* naturais (este ponto também foi notado, em objeção a Irwin e Gill, por Bostock [1994], p. 164-5). E não cabe pretender nem sugerir (como Nussbaum & Putnam [1992], p. 35, n 17) que a solução que Aristóteles aduz em Z-11, 1036b 22-32 – apresentando como exemplo uma matéria próxima, uma parte orgânica, a mão – seria menos válida (ou menos consistente) para as partes homeômeras, que compõem como exemplo na formulação do problema, em 1036b 3-7. Ora, a solução aduzida em 1036b 22-32 é universalmente válida para todas as partes que se submetem ao princípio da homonímia, e isto inclui as partes homeômeras (a “matéria remota” de Irwin).



um círculo particular passível de corrupção. E se esta leitura é correta, Aristóteles não reconhece, ao menos nesta etapa de seu argumento, nenhuma possibilidade de se definir compostos universais com menção das partes materiais. Assim, apesar das emendas de Ross em 1035a 22-23 e da opção pelo texto do manuscrito Ab em 1035a 28, Aristóteles estaria adotando uma perspectiva radical, que contemplaria um contraste entre formas passíveis de serem definidas e compostos constituídos por uma matéria cuja contingência os expulsaria para fora do alcance de qualquer definibilidade.

Não obstante, o primeiro quadro acima apresentado sugere que Aristóteles se situa numa perspectiva confusa que não assume nenhuma diferença relevante entre compostos universais e compostos individuais suscetíveis de corrupção. E as etapas seguintes do argumento comprovam este ponto, quer reconheçam ou não a possibilidade de definir os compostos universais<sup>14</sup>.

Alguns intérpretes, no entanto, procurando minimizar a inconsistência entre os argumentos desenvolvidos em Z 10-11, recorrem a uma distinção entre duas definições: a da forma e a da *ousia* composta. Presumem que as definições que enunciam apenas as partes da forma (1035a 20-21, 1035b 34-1036a 1, 1037a 22-25) seriam estritamente definições da forma (por exemplo, da alma), ao passo que as definições que incluem também as partes materiais (1035a 22-23, 1036b 22-32, etc.) seriam definições da *ousia* composta (por exemplo, de homem ou cavalo)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> A distinção que Irwin [1988], § 132, p. 243-5, propõe entre *compostos formais* (constituídos pela “matéria próxima”) e *compostos materiais* (constituídos pela “matéria remota”) se apresenta como uma generosa caridade com o argumento desenvolvido em Z-10: ela simplesmente não decorre dos textos. Não obstante, Irwin se encaminha numa direção muito mais conveniente do que aqueles que introduzem o expediente das “duas definições” (ver nota seguinte). Ele percebe a necessidade de se distinguir dois tipos de matéria e, correlatamente, dois tipos de compostos. O problema é que ele generosamente acredita que tal distinção possa ser encontrada em Z-10. Mas tal distinção (i) não pode valer-se da distinção entre partes orgânicas e homeômeras (que redundaria na distinção entre “matéria próxima” e “matéria remota”), pelas razões que alegamos há pouco, nas notas 12 e 13, e (ii) não corresponde aos tímidos contrastes que Aristóteles estabelece entre indivíduos e universais, em 1035b 27-31 e 1037a 5-7, nos quais não se reconhece que estes últimos pudessem ser definidos com menção da matéria próxima que os constituiria. A solução para estes problemas se encontra antes na distinção entre os aspectos ( $\alpha$ ) e ( $\gamma$ ) em que a “matéria” pode se tomada e na crítica ao privilégio concedido à “synanairesis” como critério para discernir relações de prioridade lógica e ontológica. Por outro lado, Frede [1990], p. 126, parece-nos nem sequer ter se dado conta dessa confusão entre os dois tipos de compostos.

<sup>15</sup> Ver Frede [1990], p. 114, 129; Morrison [1990], p. 134-5; Gill [1989], p. 126; Heinaman [1979], p. 258-9, e [1997], p. 283-4; Burnyeat [1998], p. 55, 64. Esta opinião parece remontar a Asclépio: no comentário a 1035a 17 ss. (756a), ele afirma que a matéria, como parte do composto, “é assumida como estranha na definição da forma” (“ὡς ἀλλότρια λαμβάνεται ἐν τῷ ὀρισμῷ τοῦ εἶδους”), mas logo em seguida deixa claro que se trata da “forma materializada” (“ἐνυλον εἶδος”), e não da forma “imaterial” (“ἀυλον εἶδος”), cuja definição não assumiria a matéria de modo algum. No entanto, parece-nos muito mais acertada a posição de Alexandre (*ad* 1035a 28, 756a): ele assume que “dos compostos não há definição” (“τῶν γὰρ συνθέτων, ὡς δεῖξει, λόγοι οὐκ εἰσι”). Irwin [1988], p. 214, por sua vez, tenta evitar a incompatibilidade entre Z-10 e Z-11 (1036b 22-32) apelando para uma distinção entre *matéria próxima* (Z-11) e *matéria remota* (Z-10). Mas este expediente não funciona (ver acima notas 9, 12-14).

Não obstante, várias razões nos levam a duvidar que Aristóteles esteja propondo tal distinção como recurso relevante para o progresso argumentativo do livro Z. Ou seja: ainda que Aristóteles de fato tivesse proposto explicitamente tal distinção, não vemos de que maneira ela poderia se sustentar como pretendida resolução final dos problemas enfrentados em ZH. Suponhamos que Aristóteles proponha a seguinte tese:

(1) A definição da *ousia* composta menciona a forma e também a matéria.

No mesmo conjunto de textos (Z-10 e parte final de Z-11), porém, há evidências de que Aristóteles abraçaria outras duas teses, que constituiriam, junto com a primeira, um painel inconsistente:

(2) A definição é o enunciado do *quê era ser*.

Esta tese encontra-se exposta com toda a explicitude possível em *Tópicos* I 5, 101b 38 e é retomada de maneira significativa em H 1, 1042a 17. Acrescentem-se ainda os textos 1030a 6-7, 1037a 22-23, que parecem nitidamente pressupô-la como uma premissa trivial.

(3) O *quê era ser* para uma *ousia* composta é a forma.

Esta tese, por sua vez, encontra-se afirmada claramente em 1035b 14-16 (ver também 1035b 32 e 1032b 1-2).

Ora, destas duas teses (2) e (3) tomadas conjuntamente, parece se depreender como consequência necessária justamente uma tese oposta à primeira:

(1') A definição da *ousia* composta menciona apenas a forma.

Há várias evidências textuais em testemunho desta tese: 1035a 17-21; 1037a 26-29 e, finalmente, 1035b 34- 1036a 1.

É verdade, porém, que há evidências textuais igualmente atestadas tanto para a tese (1') como para a tese (1), e é neste ponto que se introduz a proposta interpretativa contra a qual agora argumentamos. Alguns tentam dirimir essa inconsistência afirmando que a tese (1') deveria ser interpretada (e reformulada) como uma tese concernente à definição da forma, e não como uma tese a respeito da definição da *ousia* composta. No entanto, ao propor este expediente, tais intérpretes não concedem a devida atenção ao fato de que o próprio Aristóteles parece se dar conta de tal dificuldade: pois há evidências textuais também a respeito de uma possível tentativa de evitar a inconsistência entre (1) e (1'). Essa tentativa consistiria justamente na tese que poderia ser assim exposta:

(4) A *ousia* composta não é idêntica ao seu *quê era ser* (não é idêntica à sua forma).

Em 1036b 13-16, assim como em 1031a 28 ss., Aristóteles atribui essa tese (4) a alguns adversários, que logo em seguida (em Z-11, 1036b 21-32 e em Z-6, 1031a 31-1032a 4) serão

duramente criticados. Não obstante, em 1037a 33- b 6, justamente na conclusão recapitulativa de Z-11, o próprio Aristóteles abraça tal tese como sua.

Na verdade, no capítulo Z-10 e na parte conclusiva de Z-11, Aristóteles parece adotar justamente as teses (2) e (3), por cuja conjunção se segue a tese (1'), que, no entanto, requer (4) como elucidação e justificativa. Nesses textos, de maneira alguma Aristóteles parece se comprometer com a tese (1). Acrescentemos ainda que a conjunção das teses (1'), (2), (3) e (4) configura uma situação plenamente favorável à emergência da dificuldade explorada em Z-5, a respeito da indefinibilidade dos entes constituídos por um *acréscimo*: a *ousia* composta, naquilo que ela apresenta de peculiar (a saber, a matéria), seria indefinível, pois um enunciado que mencionasse a matéria cometeria uma viciosa repetição do *definiendum*, etc. (cf. 1037a 31-32). Por isso, a *ousia* composta poderia ser definida apenas e estritamente pela forma, com exclusão da matéria, e assim, visto que a definição é o enunciado do *quê era ser*, afigurar-se-ia como distinta de seu próprio *quê era ser*<sup>16</sup>. No entanto, o quadro construído pela conjunção daquelas quatro teses manifestar-se-á insustentável, justamente pela inaceitabilidade da tese (4), que beira o absurdo (cf. 1031b 28)<sup>17</sup>.

Ora, o problema de que os livros ZH se ocupam, como dissemos, consiste em saber o que é a *ousia*<sup>2</sup>, assumida como causa do ser das entidades reconhecidas sob o título de “essências sensíveis”. Mas visto que essa causa do ser corresponde à quiddidade que exprime o que é a coisa de que é causa, podemos afirmar que Aristóteles procura delimitar os critérios que permitem definir uma essência sensível. Assim, saber o que é a *ousia*<sup>2</sup> e saber como poderíamos definir uma *ousia*<sup>1</sup> são duas formulações equivalentes de um mesmo problema<sup>18</sup>, que pressupõe a seguinte configuração: a *ousia*<sup>1</sup>

---

<sup>16</sup> Vimos, no entanto (p. 216-8, cap. 4), como Aristóteles resolve essas aparentes dificuldades, recorrendo às devidas análises lógico-semânticas.

<sup>17</sup> Loux [1991], p. 184-5, 187-9, tenta salvar essa configuração de idéias. Ele admite que a espécie é a “essência” (*quê era ser*) dos indivíduos, mas não a *ousia* dos indivíduos (!!). A espécie seria definida agora não mais em termos de gênero e diferença, mas sim por uma “*form-predication*”, e a forma, por sua vez, é que ocuparia o lugar de honra: seria a *ousia* do indivíduo, mas não a “essência” dos mesmos. Também Hamlyn [1985], p. 56-7, tenta preservar esse quadro, apresentando uma distinção entre *forma* e *essência*. O mesmo vale para a distinção entre “essência” e “espécie”, formulada por Balme [1987/1980], p. 297-8. Ora, não faz sentido procurar salvar inconsistências das quais o próprio Aristóteles se livrará: ele abandonará a tese (4), e preservará a tese (2), a qual torna impossível e absurda a pretensão de que o *quê era ser* não seja idêntico àquilo de que é *quê era ser*. Hamlyn (p. 65) é coerente, ao afirmar que este quadro parece representar uma inflexão de Aristóteles em direção ao platonismo, tal como foi sugerido por G. E. L. Owen [1986/66], p. 209, 217. No entanto, cremos justamente que, em seus resultados finais, Aristóteles se distanciará ainda mais do platonismo consubstanciado no axioma da “*synanairesis*”. Parece-nos mais saudável a sincera perplexidade de Anscombe [1975/1953], p. 92-3, diante das inconsistências acima levantadas.

<sup>18</sup> Ver *A. Po.* II 2, 90a 14-15; II 8, 93a 3-4. Retomaremos este ponto com maior detalhe, nos capítulos 16 e 17 desta tese.

é assumida como *definiendum*, ao passo que a *ousia*<sup>2</sup> (causa do ser) é assumida como *definiens*, de modo que ambas encontram-se relacionadas conforme a asserção de identidade que é o enunciado definitório em seu todo<sup>19</sup>. E Aristóteles já dispõe de uma resposta preliminar para esta questão, no início de seu empreendimento (em Z-3): a causa do ser é precisamente a forma. Mas esta forma é justamente fonte das maiores dificuldades (1029a 33); resta à investigação que se desenrola a partir de Z-3 encontrar respostas satisfatórias às seguintes questões: o que é, precisamente, a forma, e qual é o estatuto de sua correlação com a matéria.

É a partir daqui que se complicam os meandros aporéticos do livro Z. Essas duas questões encontram-se intrinsecamente articuladas: decidir o que é a forma consiste em discernir justamente o caráter de sua relação com a matéria. No capítulo Z-10, Aristóteles concebe a forma como uma entidade simples, à qual a matéria seria totalmente extrínseca<sup>20</sup>. Para tentar acomodar as dificuldades que resultam desta concepção, Aristóteles abraçaria a tese (4), duramente criticada no capítulo Z-6. No final do percurso empreendido nos livros ZH, porém, Aristóteles articulará um ponto de vista no qual a matéria, em seu aspecto ( $\alpha$ ) – a “matéria própria” – será incorporada como elemento constitutivo da própria forma, que se apresentará não mais como uma entidade simples, mas sim como uma estrutura complexa de funções e propriedades materiais adequadamente concatenadas entre si. De Z-10 até a solução final, porém, o percurso argumentativo dos livros ZH sofre muitos percalços. Em todo caso, Aristóteles encontrará uma perspectiva na qual a tese (1) poderá ser desenvolvida a partir de certa interpretação da tese (1’), preservando-se justamente, contra a tese (4), o pressuposto de que a *ousia*<sup>1</sup> é o *definiendum*, ao passo que a *ousia*<sup>2</sup> é o *definiens*.

Assim, propor uma distinção rígida entre o enunciado definitório da forma e o enunciado definitório do composto, da maneira como alguns propõem, consiste em não atinar com o problema central que preocupa Aristóteles. Sob o ponto de vista assumido por Aristóteles desde Z-3, não há

---

<sup>19</sup> Não faz nenhum sentido, portanto, introduzir o expediente das duas definições, como se a definição hilemórfica fosse pertinente ao contexto das ciências naturais, ao passo que a definição da forma seria pertinente a um “contexto metafísico”. Esta é a proposta de Frede [1990], p. 114, 129, a qual é ainda mais inaceitável por afirmar (p. 114) que a definição hilemórfica não seria “definição” da quiddidade, no sentido clássico que remonta a Sócrates. Este último ponto foi devidamente criticado por Morrison [1990], p. 132. A proposta de Frede assemelha-se à de S. Mansion [1976], p. 60, que pretende haver uma “definição metafísica do eclipse”, para além de sua definição “meramente física”! Ver também Burnyeat [1998], p. 55, 64.

<sup>20</sup> Por isso, Heinaman [1990], p. 83, 94-5, é coerente, ao afirmar que a forma é imaterial e ao atribuir dualismo a Aristóteles. Também Loux [1991], p. 164-5, parece simpático à tese de que a forma seria simples (pois admite que ela não seria suscetível de análise ulterior em elementos mais primitivos).

nenhuma distinção sustentável entre saber como se define uma *ousia*<sup>1</sup> composta e saber o que é a *ousia*<sup>2</sup>, que se oferece como causa do ser que define o que é a *ousia*<sup>1</sup>.

Além do mais, no registro particular das questões abordadas em Z-10, tampouco seria satisfatória uma distinção entre o enunciado da forma e o da *ousia* composta. A questão inicial, que suscita o movimento argumentativo de Z-10, consiste precisamente em saber se e por que o enunciado definatório de um todo contém o enunciado definatório das partes. Poder-se-ia supor que Aristóteles distingue dois casos: no primeiro deles, o todo seria a própria forma (por exemplo, a letra, em relação às sílabas); no segundo, o todo seria a *ousia* composta (por exemplo, um círculo, em relação aos seus semi-círculos). Mas ora, suposta esta distinção, a resolução que Aristóteles propõe – as partes da forma devem ser contempladas na definição, ao passo que as partes materiais devem ser ignoradas pela definição – implicaria que, no primeiro caso, o enunciado do todo (= forma) envolveria o enunciado de todas as suas partes (= as partes da forma), ao passo que, no segundo caso, o enunciado do todo (= *ousia* composta) não envolveria todas as partes, pois deveriam ser deixadas de lado justamente as partes materiais (cf. 1035a 17-21). Mas, ora, tais conclusões justamente contrariam a expectativa de se encontrar uma definição peculiar do composto universal, na qual também as partes materiais estariam contempladas. Elas antes confirmariam o resultado geral que atribuímos ao argumento: o enunciado definatório de uma *ousia* composta é estritamente da forma.

Voltando ao texto, notemos que a partir de 1035b 3 se desenrola uma segunda etapa na argumentação de Z-10, movida pela necessidade de explicitar de maneira mais clara a solução assim proposta e evidenciar o seu nexa com o segundo paradoxo enunciado na abertura do capítulo:

“Está dito já agora, por certo, o verdadeiro; entretanto, digamos ainda mais claramente, retomando” (1035b 3-4).

Até o presente momento, Aristóteles havia buscado resolver apenas o primeiro paradoxo apresentado no início do capítulo, a saber, por que em alguns casos o enunciado das partes se encontra contido no enunciado do todo, mas em outros casos não. A resolução pretendida consistia em distinguir dois tipos heterogêneos de partes: de um lado, as partes da forma, de outro, as partes materiais sobre as quais sobrevém a forma – a “matéria sensível”, pela qual vem a ser um indivíduo suscetível de geração<sup>21</sup>. A partir desta distinção, somada à premissa de que a matéria, sendo princípio

---

<sup>21</sup> Para semelhantes distinções, ver *Met.* V 25, 1023b 19-22 (parte material) e 1023b 17, 22-24 (parte lógica); ver também a distinção de dois sentidos da expressão “a partir de algo” (“ἐκ τινος”) em *Met.* V 24, 1023a 35-b 2. Em *Met.* XIII 8,

pelo qual o composto é capaz de ser e não ser, não pode ser cientificamente conhecida, Aristóteles havia estabelecido que o enunciado definitório da *ousia* composta mencionaria apenas a forma e/ou as partes da forma.

Nesta segunda etapa do argumento, porém, que se inicia em 1035b 3, Aristóteles se volta para o segundo paradoxo suscitado na abertura do capítulo e busca articulá-lo à solução recém-proposta para o primeiro. Agora, trata-se de explicar que – contrariamente às expectativas – nem todas as partes são anteriores ao todo e, por conseguinte, nem todas as partes devem ser mencionadas na definição do todo. Aristóteles inicialmente parece assumir uma concomitância co-extensiva entre “ser anterior” e “ser mencionado na definição”; assim, visto que as partes que satisfazem este segundo critério já foram discriminadas na primeira seqüência da argumentação, Aristóteles parece agora valer-se disso para atribuir-lhes o título de “anteriores”:

“São, pois, anteriores (ou todos ou alguns) os itens que são partes do enunciado e nos quais se divide o enunciado” (1035b 4-6).

Os exemplos que Aristóteles evoca parecem confirmar esta co-extensividade:

“o enunciado do ângulo reto, no entanto, não se divide no enunciado do ângulo agudo, mas o do agudo se divide no do reto: pois quem define o agudo se utiliza do reto: pois o ângulo agudo é ‘menor que o reto’. E se reportam entre si de modo semelhante também o círculo e o semi-círculo: pois o semi-círculo se define pelo círculo, e o dedo se define pelo todo: pois o dedo é ‘tal parte de homem’” (1035b 6-11).

De fato, nenhuma dessas características explica a outra – antes, ambas são explicadas, ou ao menos estabelecidas, mediante o teste da “co-destruição recíproca”, que não é aqui explicitamente evocado, mas que se encontra implícito na última frase do seguinte trecho:

“No entanto, parece que estes [sc. homem, ângulo reto] são anteriores: pois, pela definição, aqueles [sc. dedo, ângulo agudo] se dizem a partir destes, e estes são anteriores também por serem sem aqueles” (1034b 30-32).

Ora, a destruição do homem co-destrói o dedo, mas a destruição do dedo não co-destrói o homem; este último sobrevive ao teste da “co-destruição recíproca” e assim, sendo capaz de existir sem o

---

1084b 9-13, 16-18, por sua vez, Aristóteles contempla os aspectos em que cada um desses tipos de parte poderia ser concebido como *anterior*, e neste texto, deixa clara a alternativa entre a “synanairese” e a teleologia.

dedo, se revela anterior ao dedo. E o mesmo valeria para o ângulo reto em relação ao agudo<sup>22</sup>.

Este ponto de vista, pois, revela-se em condições de estabelecer sobre novas bases os resultados obtidos na primeira parte da argumentação de Z-10. A prova seria mais ou menos a seguinte: assume-se a *ousia* composta – isto é, os organismos vivos, exemplos paradigmáticos de *ousia*, e nos quais Aristóteles está relevantemente interessado. Divide-se tal *ousia* composta em diversas partes: de um lado, a alma, de outro, as diversas partes materiais, consideradas como partes *integrais*. Em seguida, cada uma destas partes, tomada isoladamente em si mesma, seria submetida ao teste da “co-destruição recíproca” juntamente com o todo<sup>23</sup>. Ora, pelo “princípio da homonímia”<sup>24</sup>, se provaria facilmente que todas as partes integrais da *ousia* (com algumas exceções, contempladas em 1035b 25-27) são “posteriores” ao todo – são co-destruídas pela destruição do todo, sem que a inversa seja verdadeira, de modo que devem se definir pelo todo, isto é, através da função que exercem no organismo em seu todo (cf. 1035b 16-18). Mas ora, como essa “posterioridade” em relação ao todo poderia ser igualmente atestada para todas as partes materiais, mediante a “*synanairese*” e o princípio da homonímia, pretender-se-ia a seguinte conclusão: as partes materiais, *todas elas*, seriam posteriores ao todo e, por conseguinte, não deveriam ser mencionadas na definição do todo. Logo, entre as partes iniciais da *ousia* composta, restaria apenas a forma (a alma), e – assumindo-se o pressuposto de que

---

<sup>22</sup> Embora aqui a aplicação do critério seja bem mais obscura. Veja-se, por exemplo, *Met.* XIII 8, 1084b 7-9, 16-18, e também o difícil trecho de *Met.* V 11, 1019a 12-14.

<sup>23</sup> Alexandre percebe claramente que a “*synanairese*” funciona como critério para decisão desta questão: “ἐντα δὲ... συναναίρει τὸ ὅλον” (*ad* 1035b25, 757a).

<sup>24</sup> Esta expressão tornou-se consagrada desde Ackrill 1975, para ilustrar o argumento que Aristóteles expõe, por exemplo, em 1035b 23-25 e *DA* II 1, 412b 13-15, 20-22. A respeito deste princípio, ver o elucidativo comentário de Alexandre “οὐ γὰρ ἐν τῷ τοιονδὶ σχῆμα ἔχειν χεῖρ ἔστιν, ἀλλ’ ἐν τῷ ἐκπληροῦν τὸ ἐπόμενον τῷ τοιονδὶ σχῆμα ἔχοντι ἔργον, ἐπεὶ εἶγε κατὰ τὸ τοιονδὶ σχῆμα ἕκαστον οὐσιώτο, ἢν ἂν καὶ ἡ τοῦ ἀνδριάντος χεῖρ, οὐκ ἔστι δὲ” (*ad* 1040b 5, 769b), que poderíamos traduzir assim: “Pois não é mão por possuir uma configuração de tal e tal tipo, mas sim por preencher a função que se segue ao que possui uma configuração de tal e tal tipo, visto que, se cada item se perfizesse em sua essência conforme a configuração de tal e tal tipo, também a da estátua seria uma mão: mas não é”. Ver também logo mais abaixo: “οὐκ ἐν τῷ τοιονδὶ σχῆμα ἔχειν ἢ χεῖρ καὶ ὁ ποὺς οὐσιώτο, ἀλλ’ ἐν τῇ ἀπὸ τῆς ψυχῆς αὐτοῖς ἢ τοιαῦτα ἔστιν ἐνδιδομένη δυνάμει, ὥστε τὸ οικεῖον ἔργον ἐκπληροῦν” (769b), que traduziríamos assim: “a mão ou o pé não se perfazem em suas [respectivas] essências por possuírem uma configuração de tal e tal tipo, mas antes na capacidade que a partir da alma lhes é instilada, na medida em que são de tal e tal tipo – de modo a preencher a função própria”. Cohen [1992], p. 68-71 parece-nos acertado, ao afirmar, contra Burnyeat [1992], que o princípio da homonímia não se destina a demarcar uma fronteira (intransponível) entre a matéria viva e a não-viva, mas antes assinala a necessidade de definir certos itens (sejam eles partes animais ou artefatos) pela função. Nesse mesmo sentido, ver Shields [1993b], p. 7-10: o referido princípio serve para a determinação funcional (pelo “ἔργον”) de um “tipo”. Essa articulação de idéias é translúcida em *Meteo.* IV 12, 390a 10-20. Para outras aparições e formulações do princípio, ver *Meteo.* IV 12, 389b 31- 390a 2; *DA* II 1, 412b 13-15, 21; *Part. Anim.* I 1, 640b 33- 641a 5, *Gen. Anim.* I 19, 726b 22-4, II 1, 734b 24-7.

apenas as partes anteriores devem ser mencionadas na definição – apenas ela é que deveria ser contemplada na definição do todo. E conforme este quadro de idéias, seria possível uma verdadeira redução da definição da *ousia* composta à forma (cf. 1037a 26-29).

O problema deste argumento, porém, encontra-se no “todas elas”, que acima destacamos em itálico. O quantificador “todas elas” pode ser entendido como “todas elas, conjuntamente tomadas”, ou como “toda e qualquer parte, respectivamente”, isto é, cada uma tomada isoladamente, no teste da co-destruição recíproca. O argumento até então desenhado permitiria assumir apenas esta segunda interpretação<sup>25</sup>. Mas as conclusões de Aristóteles parecem assumir antes aquela primeira interpretação do quantificador.

Voltemos ao texto. Ora, justamente após observar que uma parte orgânica – o dedo – deve ser definida através do organismo em seu todo, Aristóteles pretende inferir que as *partes materiais* seriam posteriores ao todo e, por conseguinte, não deveriam ser mencionadas na definição do todo:

“E se reportam entre si de modo semelhante também o círculo e o semi-círculo: pois o semi-círculo se define pelo círculo, e o dedo se define pelo todo: pois o dedo é ‘tal parte de homem’. Conseqüentemente, são posteriores, por um lado, todos os itens que são partes enquanto matéria e nos quais [o todo] se divide como em matéria” (1035a 9-12).

Sejamos justos com Aristóteles: por enquanto, o pronome “ὅσα” (1035b 11) pode ser entendido como “todo e qualquer item que”, num sentido distributivo, isto é: para todo e qualquer item que pertence ao conjunto *C* (= partes materiais), respectivamente considerado em si mesmo, será válido o predicado “posterior ao todo”. Mas isto ainda não implica que o próprio conjunto *C*, envolvendo todos os seus itens, conjuntamente tomados, possa ser caracterizado pelo mesmo predicado “posterior ao todo”.

Por enquanto, notemos que o dedo deve ser definido através do organismo em seu todo justamente devido ao “princípio da homonímia”, isto é, porque se define estritamente pela função, e esta função envolve necessariamente o organismo em seu todo:

“isto ao menos é certo: cada parte, se for definida acertadamente, não será definida sem a função” (1035b 14-16);

“pois nem são capazes de ser, ao serem separadas: pois não é parte de homem o dedo que se tem

---

<sup>25</sup> E mesmo neste caso, com algumas restrições importantes, contempladas de algum modo em 1035b 25-27. Pois Aristóteles não admitiria que o animal em seu todo sobreviveria à destruição de certos órgãos vitais como o coração, o cérebro, etc.



de qualquer maneira, mas é homônimo o dedo morto” (1035b 23-25).

Até o momento, porém, Aristóteles parece não ter se comprometido com a mencionada falácia, que desliza indevidamente entre duas interpretações possíveis do quantificador universal “todos”. Não obstante, lembremos que, na primeira metade do capítulo, Aristóteles já havia se comprometido com a tese que decorre da referida falácia:

“pois também a linha, mesmo se, ao ser dividida, se corrompa nas metades – ou se o homem se corrompa em ossos, nervos e carnes –, não é, nem por isso, a partir delas como se elas fossem partes da essência, mas sim é a partir delas 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: e por isso, precisamente, tais partes tampouco estão nos enunciados” (1035a 17-22).

Poder-se-ia objetar que Aristóteles menciona explicitamente apenas carnes, nervos e ossos, e não dá nenhum sinal explícito de que esteja assumindo este modesto conjunto de partes materiais como uma abreviação para o conjunto total das partes materiais. Mas convém não exagerar no “princípio de caridade”. Basta olhar para o outro exemplo: dificilmente poderíamos sustentar que as “metades da linha” não representam o conjunto total das partes materiais da linha... E este resultado se confirma se admitimos que todos os exemplos arrolados no quadro acima proposto cumprem a mesma função ilustrativa dentro do argumento. Pois não faz sentido supor que o bronze não representaria o conjunto total das partes materiais da esfera de bronze, e o mesmo vale para o barro em relação à estátua de barro e para a carne do nariz em relação ao *simon*<sup>26</sup>.

Além do mais, a inferência falaciosa é patente na passagem subsequente da argumentação:

“Uma vez que a alma dos animais (isto, pois, é a essência do animado) é a essência segundo o enunciado, é a forma e o *quê era ser* para um corpo de tal qualidade (isto ao menos é certo: cada parte, se for definida acertadamente, não será definida sem a função, a qual não se dará sem sensação)

---

<sup>26</sup> Tampouco poderia ser aceita a tentativa de dirimir as inconsistências entre 1035b 4-14 e 1036b 22-32 através da distinção entre dois tipos de partes, as orgânicas/funcionais e, de outro lado, as homeômeras/remotas. Irwin [1988], § 131, p. 241-2, por exemplo, propõe que apenas as partes materiais orgânicas estariam incluídas na essência dos organismos (e assim deveriam ser mencionadas na definição da *ousia*), ao passo que as partes homeômeras, que contariam como matéria *remota*, não seriam partes essenciais dos mesmos (e assim deveriam ser excluídas da definição da *ousia*). Numa direção oposta, Gill [1989], p. 132, 134-5, supõe que em 1035b 4-14, Aristóteles estaria estabelecendo tão somente a irrelevância de mencionar na definição do todo a definição das partes *funcionais* que só poderiam ser definidas por intermédio do todo, ao passo que em 1036b 22-32 ele estaria considerando que uma matéria *mais remota* – as partes homeômeras? – seria anterior ao todo e deveria ser mencionada na definição do todo, pelo fato de poder ser identificada à parte da função que exerce no todo. Este expediente, porém, não funciona, pois o “princípio da homonímia” se aplica igualmente às partes orgânicas e às homeômeras.

– de modo que as partes dela são (ou todas, ou algumas) anteriores ao animal composto (e semelhantemente, com certeza, também em cada caso particular), ao passo que o corpo e as partes dele são posteriores a esta essência, e divide-se nestas partes como em matéria não a essência, mas sim o composto” (1035b 14-22).

Assumindo que a alma se apresenta como *ousia* do animal, conforme a definição do animal (isto é, *ousia* como “causa do ser”), como forma do animal e como quiddidade para o corpo animado<sup>27</sup>, etc., Aristóteles pretende estabelecer o seguinte: (i) as partes da alma são anteriores ao animal composto, isto é, o animal suscetível de geração e corrupção; (ii) o corpo é posterior à alma (= *esta essência*, 1035b 21), (iii) as partes do corpo são posteriores à alma, (iv) as partes do corpo são matéria do composto, isto é, da *ousia* composta suscetível de geração e corrupção, (v) as partes do corpo não são partes nem matéria constituinte da alma.

Estando já estabelecido que as partes corporais são posteriores à *ousia* composta (o animal em seu todo), segue-se que as partes do corpo não deverão ser mencionadas na definição do animal: a definição do animal em seu todo contemplará o enunciado definitório das partes da forma, mas não contemplará e enunciado definitório das partes materiais – ou seja, a definição do todo (isto é, do animal em seu todo) poderá ser reduzida ao enunciado da forma (cf. 1037a 26-29). Mas o que nos interessa é ressaltar aqui a conclusão (ii): é ela que se configura como inferência falaciosa, obtida mediante um deslize ilegítimo na interpretação dos quantificadores, como vimos. Todas as partes do corpo, segundo a conclusão (iii), são posteriores à alma (as exceções que Aristóteles possivelmente contemplaria com a cláusula contida em 1035b 25-27 não são relevantes para o problema argumentativo em que estamos interessados). Mas isto quer dizer: “todas”, isto é, “cada uma respectivamente em si mesma, tomada em separado”, submetida isoladamente, sem as demais, ao teste da “co-destruição recíproca”. Com a conclusão (ii), no entanto, Aristóteles assume “todas” no sentido de “o conjunto integral de todas elas, assumidas simultânea e conjuntamente” – isto é, o corpo do animal.

Aqui se encerra o percurso principal do capítulo Z-10: as observações que se sucedem podem ser entendidas ou como re-afirmações enfáticas das mesmas conclusões gerais, ou como adendos, ou como corolários – e algumas delas são absolutamente relevantes, como veremos. Não obstante, antes

---

<sup>27</sup> Não há dúvida de que “σώμα τοιόνδε” consiste numa expressão usual que se refere precisamente ao “corpo animado”. Ver, por exemplo, *DA* II 412a 16-17, 412b 16, 414a 22.

de acompanhá-las, avaliemos o que foi conquistado até aqui.

Aristóteles assume a tese de que o enunciado definitório de uma *ousia* composta (por exemplo, de um animal qualquer) exclui qualquer menção das partes materiais e se restringe tão apenas à forma. Este resultado foi obtido mediante a premissa (1) de que devem ser mencionadas na definição apenas as partes “anteriores ao todo” e a premissa (2) de que o corpo e suas partes seriam “posteriores” ao todo e à forma. Esta segunda premissa, por sua vez, parece ter sido obtida mediante dois procedimentos, aparentemente independentes entre si. Na primeira etapa da argumentação (1035a 1-b 3), tal premissa parece ser obtida mediante uma indistinção entre dois sentidos em que a “matéria” pode ser compreendida, a saber: de um lado, condição necessária para que em geral se constitua um novo tipo de entidade – segundo o aspecto ( $\alpha$ ) destacado no capítulo 6 desta tese –; de outro lado, item diacronicamente contingente, pelo qual se gera um indivíduo suscetível de corrupção – segundo ao aspecto ( $\gamma$ ) destacado no capítulo 6 desta tese. Na segunda metade de Z-10 (1035b 3-27), porém, aquela mesma premissa é obtida antes pela quantificação falaciosa dos resultados da “synanairesse”, aplicada às partes corporais submetidas ao princípio da homonímia.

Mas ora, esta tese é falsa: será abandonada pelo próprio Aristóteles, em favor de uma perspectiva hilemórfica na qual a definição da *ousia* composta envolverá uma relação de necessitação entre forma e matéria. Mas se a tese é falsa, é de se presumir que sejam falsas também as premissas que permitiram sua obtenção e, em última instância, também os pressupostos de que dependiam tais premissas.

De fato, Aristóteles abandonará a premissa (1) – pois abandonará a “synanairesse” como critério único para estabelecer os elementos a serem mencionados em uma definição – na medida em que reconhecerá que a “synanairesse” é capaz de estabelecer apenas certas *condições necessárias*, mas não os princípios a partir dos quais tais condições se tornam estritamente necessárias.

Aristóteles abandonará igualmente a premissa (2): isso se atesta pela observação mais ordinária de textos contidos em *Física II*, *De Anima*, *Partibus Animalium* e *Generatione Animalium*. Aristóteles chegará a uma posição bem diversa. Pois, inclusive, se “anterior a  $x$ ” é aquilo que se estabelece como condição necessária de  $x$ , segundo o teste da “synanairesse”, então a matéria é que será anterior ao animal e à forma do animal (como de fato é o caso para os quatro elementos!).

Na verdade, justamente contra o primado da “synanairesse” tal como utilizada por seus adversários, Aristóteles proporá uma distinção entre anterioridade “lógica” e anterioridade “ontológica”. O postulado da “synanairesse”, porém, não reconhece tal distinção como legítima: pelo contrário, ele pretende que os itens que se revelarem “logicamente anteriores” pelo teste da co-destruição recíproca

serão também “ontologicamente anteriores”. Já em *Met.* V 11, 1018b 34-37, porém, Aristóteles observa que nem sempre se acompanham reciprocamente a anterioridade lógica e a ontológica. Pois de um ponto de vista estritamente lógico, um concomitante pode ser tido como anterior ao composto accidental – embora o concomitante jamais possa ser assumido como ontologicamente anterior, visto que ele jamais poderia apresentar-se no mundo separadamente por si mesmo:

“E conforme o enunciado (“κατὰ τὸν λόγον”<sup>28</sup>), o concomitante é anterior ao todo, por exemplo, o culto é anterior ao *homem culto*. Pois o enunciado inteiro não poderia ser sem a parte; não obstante, não é possível haver culto que não seja *alguém culto*” (1018b 34-37).

No livro XIII da *Metafísica*, em 1077b 2-11, Aristóteles elabora esta distinção de maneira mais satisfatória e, além do mais, explicita sua origem e destinação crítica: ela se dirige contra os platônicos que assumiam a “synanairesis” como critério privilegiado para construir verdadeiras hierarquias ontológicas<sup>29</sup>.

Aristóteles, portanto, abandonará os pressupostos mediante os quais o argumento de Z-10 procurou estabelecer a premissa (2). De um lado, ele abandonará a própria “synanairesis” como critério privilegiado para discernir os elementos a serem mencionados na definição e, de outro lado, distinguirá, com a devida precaução crítica, os dois aspectos ( $\alpha$ ) e ( $\gamma$ ) em que a “matéria” pode ser tomada.

Esta tese que Aristóteles defende em Z-10 será novamente retomada na passagem final de Z-11. Mas antes de nos voltarmos a esta última, consideremos os pronunciamentos restantes do capítulo Z-10: como dissemos, são adendos, repetições enfáticas ou corolários, que não mais fazem parte do argumento principal.

Aristóteles abre uma concessão, mas que já não modifica o argumento:

“estas partes [sc. corporais], então, são de certo modo anteriores ao composto, mas, de certo modo, não (pois nem são capazes de ser, ao serem separadas: pois não é parte de homem o dedo que se tem de qualquer maneira, mas é homônimo o dedo morto)” (1035b 22-25).

---

<sup>28</sup> Esta expressão poderia ser parafraseada, de maneira menos literal, por “conforme um ponto de vista lógico”.

<sup>29</sup> No que concerne à matéria, porém, será preciso discriminar os aspectos em que ela poderia ser tida como logicamente e como ontologicamente anterior. Alguns itens aptos a serem designados como “matéria” já se encontram previamente disponíveis sem a forma em questão, e assim poderiam ser tidos como logicamente anteriores e, sob certas restrições, também como ontologicamente anteriores. Outros, porém, emergem tão apenas *em vista da forma*, e assim não podem de modo algum contar como logicamente anteriores, e muito menos como ontologicamente anteriores.

Por um lado, pelo princípio da homonímia, é fácil verificar que as partes corporais não são anteriores ao composto, isto é, ao animal em seu todo; por outro lado, não obstante, é difícil saber qual seria o aspecto em que tais partes poderiam ser, de certo modo, anteriores ao composto. Pois, pelo mesmo princípio da homonímia, tais partes tampouco se encontram previamente dadas, *antes* de constituir o composto. Ou seja: o princípio da homonímia estabelece que tais partes são posteriores tanto do ponto de vista estritamente lógico como também de um ponto de vista “físico” e temporal. Assim, a única compreensão plausível é supor que Aristóteles tenha em vista um sentido muito amplo e generoso de “anterior”, como aquele que se atesta em passagens como 1084b 7-9, 16-18, ou então supor que ele esteja interessado em notar que, no processo de formação embrionária, algumas partes – como o coração – se formam antes que as demais partes do composto<sup>30</sup>, e assim se apresentam como *temporalmente anteriores* ao composto em seu desenvolvimento final. E esta compreensão parece se confirmar pela observação subsequente:

“ao passo que algumas são simultâneas, a saber, todas as decisivas e nas quais está primeiramente a organização e a essência, como, por exemplo, se isso é o coração ou o cérebro; pois não faz nenhuma diferença qual dos dois é de tal qualidade” (1035b 25-27).

Ou seja: algumas partes corporais são decisivas porque nelas reside, de algum modo, a forma pela qual o animal preponderantemente se define – e tal é o coração, centro de formação do alimento básico que é o sangue, centro de calor e sede da capacidade sensitiva<sup>31</sup>. O fato de Aristóteles aqui contemplar o cérebro como alternativa talvez seja um indício de que o capítulo Z-10, contrariamente a muitas expectativas, tenha sido redigido antes que Aristóteles tenha empreendido e assentado as suas investigações biológicas, retratadas nas obras *Partes dos Animais* e *Geração dos Animais*<sup>32</sup>. Esta observação – cujo alcance, porém, não deve ser exagerado: trata-se apenas de um indício comprobatório, que felizmente converge com os resultados da exegese dos argumentos – adquire um pouco mais de importância em vista da interpretação que estamos propondo: o capítulo Z-10, apesar

---

<sup>30</sup> Ver *Gen. Anim.* II 4, 740a 3-24.

<sup>31</sup> Cf. *Gen. Anim.* II 4, 740a 7-9, 17-24; *Part. Anim.* II 3, 650b 2-3; III 4, 665b 9 ss.; *De Somno et Vigilia*, 456a 5-6 (coração como princípio do movimento e da sensação), 456a 34-b1 (princípio da nutrição), 469b 9-10; *De Juventude* 469b 9-10 (princípio do calor vital).

<sup>32</sup> Nuyens [1973], p. 176-81, não concede a devida atenção a essa passagem de Z-10. Lefèvre [1972], p. 116-129, no entanto, considera haver uma plena concordância entre tal passagem e a obra *Gen. Anim.*: ambos os textos já apresentariam a doutrina hilemórfica, sem, no entanto, incompatibilizá-la com traços de “instrumentismo”, como a localização da alma em algum órgão corporal. Mas essas questões não interferem em nosso argumento.

de sua solenidade e obscuridade, não apresenta a “última palavra” de Aristóteles sobre o problema que almeja resolver, mas, muito pelo contrário, se instala em uma perspectiva quase dualista<sup>33</sup>, que concebe a forma como uma *ousia* absolutamente independente da matéria, como se a relação recíproca entre forma e matéria, além do mais, fosse uma mera justaposição acidental, relevante apenas para a geração de *ousiai* individuais, mas absolutamente sem importância para a definição da *ousia*. Essa perspectiva, no entanto, será claramente abandonada em favor de um hilemorfismo em que forma e matéria se articularão entre si segundo uma necessidade intrínseca.

Segue-se uma observação complementar que poderia ser entendida como indício de que Aristóteles reconhece também uma definição do composto:

“E o homem e o cavalo, e os que assim estão sobre os particulares, universalmente, porém, não são essência, mas sim algo composto a partir deste enunciado aqui e desta matéria aqui universalmente tomada; e em particular, a partir da matéria última, já é Sócrates, e semelhantemente nos outros casos” (1035b 27-31).

Esta passagem não é incompatível com a noção de que haveria uma definição estrita do composto. Não obstante, ela tampouco fornece indícios relevantes nesta direção. Antes, ela apenas observa que o universal “homem”, por exemplo, consiste em uma certa composição que envolve como elementos, de um lado, *esta definição* (presumivelmente, a definição da forma) e, de outro, a matéria universalmente tomada. Mas Aristóteles não afirma que haveria uma definição estrita para este tipo de composto universal. Linhas mais abaixo (1036a 2-8), Aristóteles voltará a insistir que o composto (“σύνολος”) não é suscetível de definição, e em 1037a 26-29, como veremos, ele parece antes admitir que a definição de “homem” poderia ser inteiramente reduzida à definição da “alma”, como se a matéria universalmente tomada que o constitui fosse absolutamente irrelevante para compreender o que ele é. De certo modo, seria correto afirmar que há uma definição do composto – pois a definição é o enunciado do *quê era ser*, e há um *quê era ser* para o composto; não obstante, o *quê era ser* para o composto consiste precisamente na forma, de modo que a definição do composto redundaria na definição da forma e não mencionaria aquilo que o composto tem de peculiar enquanto composto, a

---

<sup>33</sup> Lefèvre [1973], p. 128, no entanto, pensa o contrário (ver nota anterior): a linguagem “instrumentista” da passagem 1035b 25-7 não traduziria nenhum “dualismo”, mas já se caracterizaria como hilemorfismo “da maturidade”. Mas Lefèvre, como seu antecessor Nuyens, nutrido na expectativa de que seria possível reconstituir um vocabulário sistemático e rastrear uma evolução de Aristóteles a partir da variação desse vocabulário, se atém a análises superficiais do léxico e não se esforça por desemaranhar os argumentos.

saber, a matéria.

O que ressalta da passagem 1035b 27-31, à luz do percurso argumentativo anterior, são dois pontos. Em primeiro lugar, o composto universal, tal como “homem”, é reduzido a algo quase meramente nominal. Em certo sentido, isto é saudável: Aristóteles não lhe atribui a mesma existência que cabe aos indivíduos, constituídos pela “matéria última”. Em outro aspecto, porém, isto é absolutamente estranho: pois estes compostos universais, como *tipos naturais* ou *espécies* consubstanciadas na natureza, pareceriam constituir o objeto por excelência de certo ramo das ciências naturais. Em certo sentido, como veremos, o aparato meramente classificatório envolvido na denominação destes tipos naturais tenderá a ser substituído por procedimentos definitórios que atentam antes às relações funcionais e condicionantes entre matéria e forma. Mas não é este tipo de crítica que aqui ocorre. Nesta passagem, Aristóteles apenas lhes atribui um papel absolutamente irrelevante: como se, para o conhecimento científico, bastasse a forma, e estritamente a forma, podendo ser inteiramente ignorada a matéria universal envolvida em tais compostos, de tal modo que a denominação do tipo natural – “homem”, “cavalo” – poderia ser facilmente eliminada.

Em segundo lugar, Aristóteles agora parece apresentar, advertidamente, a distinção que estava faltando nas etapas anteriores do argumento – isto é, a distinção entre uma matéria geral responsável pela constituição de compostos universais, e uma “matéria última” diretamente responsável pela constituição de indivíduos suscetíveis de corrupção. Mas – eis o ponto – Aristóteles agora apresenta esta distinção apenas a título de adendo suplementar (o “δέ” na linha 27 teria um valor meramente aditivo), como se ela de fato não importasse para o argumento. É como se Aristóteles fizesse uma leve advertência sobre a indistinção anterior, que julgaria anódina: a argumentação da primeira metade do capítulo Z-10 (1035a 1-b 3) assumiu de maneira indistinta a “matéria” segundo a sua função diacrônica de princípio que permite a geração de indivíduos suscetíveis de corrupção e a “matéria” segundo a sua função lógica de princípio necessário para a constituição em geral de um novo tipo de entidade. Mas esta indistinção é falaciosa, pois permite que se pretenda o seguinte argumento:

- (1) aquilo que é princípio responsável pela corrupção de algo é contingente;
- (2) aquilo que é contingente não pode ser contemplado por nenhum procedimento científico;
- (3) a “matéria” é responsável pela corrupção dos indivíduos;
- (4) logo, a “matéria” não pode ser contemplada na definição da *ousia*.

Mas ora:

- (5) os compostos universais são constituídos de “matéria”;

(6) logo, a definição dos compostos universais não pode contemplar a “matéria”, mas se restringe ao enunciado da forma.

Ora, assim reconstituído o argumento, é patente a falácia: na proposição (5), o termo “matéria” não comporta o mesmo sentido que lhe foi atribuído nas proposições (3) e (4). Logo, não pode haver legítima substituição do termo médio “matéria” – a série de proposições (4)- (5) - (6) não configura um argumento válido.

E os resultados desse argumento são explicitamente re-afirmados:

“Assim, portanto, há partes tanto da forma (e, por forma, quero dizer o *quê era ser*) como do composto a partir da forma, como também da própria matéria<sup>34</sup>. Entretanto, são partes do enunciado apenas as partes da forma, e o enunciado é do universal: pois o *ser círculo* e círculo, assim como o *ser alma* e alma, são o mesmo” (1035b 31- 1036a 2).

Poderíamos nutrir a expectativa de que o “καθόλου” da linha 1036a 1 retomaria os compostos universais também designados como “καθόλου” em 1035b 28, como se Aristóteles agora então reconhecesse que há um enunciado do composto universal<sup>35</sup>. A explicação fornecida na frase subsequente, porém, frustra tal expectativa, pois, ainda que o sentido seja obscuro, os exemplos fornecidos são o círculo e a alma. Aristóteles quer apenas dizer que o enunciado da *quiddidade* da alma pertence à alma porque a alma é idêntica à sua *quiddidade* – e nesta premissa ele parece aludir a uma tese que aparecerá com maior clareza no final de Z-11, a saber: apenas as formas (mas não os compostos) são idênticas às suas respectivas *quiddidades*. Em todo caso, é evidente que Aristóteles reafirma a tese de que o enunciado definitório da *ousia* contempla apenas a forma, e que não há nenhuma definição estrita do composto. Isso se confirma pela passagem seguinte:

“Já do composto, no entanto, não há definição, por exemplo, deste círculo aqui e de algum dos particulares, seja sensível, seja inteligível (chamo inteligíveis os matemáticos, e sensíveis, os de bronze ou de madeira), mas são eles conhecidos ou com intelecção ou com sensação; porém, quando eles estão afastados do ato efetivo [*sc.* de inteligir ou sentir], não é evidente se são ou se não são; mas

---

<sup>34</sup> Não sigo aqui o adendo de Bonitz, adotado timidamente por Ross e Jaeger. O texto é suficientemente inteligível tal como transmitido nos manuscritos.

<sup>35</sup> É assim que Tomás de Aquino interpreta em seu comentário (*Expositio Metaphysicorum*, liber VII, lectio X, 1492, 1493. Alexandre está correto ao conceber que o “καθόλου” de 1036a 1 não retoma os compostos universais mencionados em 1035b 27-30 (*ad* 1036a 3, p. 757b). E o resultado disto, como bem se apercebe Alexandre (ver nota 15 acima), consiste em não reconhecer a distinção entre *duas* definições, tal como proposta por alguns. Na verdade, “καθόλου” em 1035b 28 parece ser adverbial, e não atributo denominativo dos compostos. Mas esta observação, por si só, não prova nada.



sempre são designados e conhecidos pelo enunciado universal” (1036a 2-8).

Poder-se-ia objetar que Aristóteles aqui parece estar assumindo exclusivamente os compostos individuais, e que o “enunciado universal” a que alude seria a definição dos compostos universais. No entanto, é muito mais razoável supor que este enunciado universal se reporta a 1035b 34-1036a 1 e, portanto, é exatamente o enunciado da forma. O ponto é o seguinte: novamente, Aristóteles parece não atribuir nenhuma relevância aos compostos universais. Ele antes enfatiza uma oposição binária entre a forma e os indivíduos corruptíveis, mediante a qual pretende generalizar que toda e qualquer “matéria” deve ser afastada da definição, de modo que os próprios compostos universais poderiam ser definidos de maneira redutiva pelo simples enunciado da forma.

Finalmente, segue-se um trecho em que se oferece algumas elucidações sobre a matéria:

“E a matéria é incognoscível sozinha nela mesma. E há uma matéria sensível e outra inteligível: sensível, tal como, por exemplo, bronze, madeira, e toda matéria móvel; mas inteligível, por sua vez, é a que pertence aos sensíveis não enquanto sensíveis, como, por exemplo, no caso das matemáticas” (1036a 8-12).

A distinção entre matéria sensível e inteligível será retomada mais uma vez (ver 1036b 32- 1037a 5), e mais adiante teremos ocasião de nos ocupar dela. Por sua vez, a observação de que a “matéria” é incognoscível em si mesma suscita devaneios. Conforme vimos no capítulo 6 desta tese, o item a que se aplica o termo “matéria” é sempre algo plenamente determinado em si mesmo – isto é, uma forma, cognoscível em si mesma em virtude de um conjunto de características próprias. Este item é designado como “matéria” apenas em relação a alguma forma situada num nível superior, que o envolve como elemento constituinte. Ora, esta doutrina, que se encontra muito bem atestada e articulada nos textos, parece ser aqui abandonada, como se “matéria” designasse uma *coisa*, “a matéria”, substrato universal incognoscível em si mesmo. Parece, assim, haver evidência de que Aristóteles sustentaria a noção de *matéria prima* – a não ser que Aristóteles quisesse dizer que não podemos reconhecer *qual item* é matéria, isto é, qual item receberia a designação de “matéria”, se tomarmos a matéria nela mesma, sem a forma correlata que preencheria a lacuna em “matéria de \_\_\_”. Não obstante, a entonação geral do capítulo parece favorecer antes aquela primeira alternativa. E não surpreende que uma noção similar à tradicional *matéria prima* apareça justamente num capítulo comprometido com argumentos falaciosos e pressupostos que serão abandonados em favor de análises mais precisas. Não surpreende também que a perspectiva articulada em Z-10 tenha uma notável inclinação dualista.

Lembremos que é o próprio Aristóteles que, em outros contextos, oferece as distinções que permitem evidenciar a falácia do argumento e a inadequação de seus pressupostos. Não há nenhuma razão, portanto, para exagerar os melindres exegeticos. Não devemos hesitar em compreender o capítulo Z-10 como um percurso argumentativo inteiramente falacioso. Mas por que as falácias? Aristóteles estaria se dedicando a um mero exercício diaporético? Estaria apenas *limpando o terreno* para a introdução das autênticas soluções?

A passagem final do capítulo Z-11 nos desencoraja a tal generosidade: pois repete as mesmas teses defendidas em Z-10, em tom solene de recapitulação conclusiva que pretende se reportar ao início da investigação empreendida desde Z-4<sup>36</sup>. Não obstante, essa mesma passagem acrescenta alguns pontos que permitem, com alguma plausibilidade, articular tais teses a certas posições adversárias descritas na primeira parte de Z-11 e em Z-6. E essa articulação nos permitiria aventar a seguinte proposta: no capítulo Z-10, ou Aristóteles ainda abraçaria essas posições (falaciosas) que mais adiante passaria a criticar, ou estaria jogando de “advogado do diabo” até as últimas consequências.

Vejamos:

“Está dito, portanto, de maneira geral, o quê é o *quê era ser* e como ele próprio é por si mesmo” (1037a 21-22).

Esta frase poderia ser entendida como uma remissão à investigação efetuada em Z-4. Logo a seguir, Aristóteles a articula aos resultados assumidos em Z-10:

“e também está dito por que o enunciado do *quê era ser*, em alguns casos, contém as partes do definido, mas, em outros casos, não contém” (1037a 22-24).

Observe-se que este pronunciamento retoma exatamente a formulação do problema enunciado no início de Z-10 (1034b 20-28). Poder-se-ia objetar que Aristóteles estaria se reportando de maneira geral aos resultados conquistados nos capítulos 10 e 11, mas, como veremos, a primeira parte de Z-11 de maneira alguma autorizaria a enunciação solene da conclusão mencionada logo a seguir:

“e [está dito] que no enunciado da essência não estarão contidas as partes que são enquanto matéria – pois nem sequer são partes daquela essência, mas sim da essência composta” (1037a 24-26).

---

<sup>36</sup> Burnyeat et alii [1979], p. 96-8, assumem o capítulo Z-11 como se ele fosse uma unidade argumentativa contínua e – o que é mais grave – como se as conclusões recapitulativas de 1037a 21- b 7 fossem decorrências do argumento principal desenvolvido em 1036a 20- b 32. Do mesmo modo, ressaltam o acordo das conclusões de Z-11 com os programas dos capítulos Z 4-5-6. Ora, 1037a 21-b 7 retoma de fato alguns dos *problemas* levantados em Z-4, Z-5 e Z-6, mas os soluciona de maneira inteiramente diversa. Também Frede [1990], p. 118, assume Z 10-11 como um todo absolutamente coerente.

O que se retoma nesta frase são justamente as conclusões do capítulo Z-10, que porém são incompatíveis, como veremos, com a passagem 1036b 22-32. Aristóteles conclui, assim, que as partes materiais, que constituem a *ousia* composta, não se encontram contempladas no enunciado definitório da mesma. Poderia parecer, porém, que Aristóteles assumiria aqui a referida distinção entre o enunciado da forma e o da *ousia* composta. Por um lado, é verdade que Aristóteles parece admitir um enunciado estrito da forma, designada como *ousia* primeira, em 1037a 28. Não obstante, Aristóteles assim procede justamente no intuito de reafirmar os resultados conquistados em Z-10, a saber, que o enunciado da *ousia* composta deve ser reduzido ao enunciado da forma:

“e desta [*sc.* da *ousia* composta], de certo modo há e não há definição: pois junto com a matéria certamente não há (pois a matéria é indefinível), mas há, no entanto, segundo a essência primeira, por exemplo: de homem, é definição a definição da alma” (1037a 26-29).

Poderia parecer que este pronunciamento introduziria antes a distinção entre definição da forma e definição do composto, na qual muitos intérpretes<sup>37</sup> apostam como recurso para resolver as “aparentes” inconsistências dos capítulos centrais de Z. Não obstante, Aristóteles está longe de admitir que a *ousia* composta (os compostos universais de 1035b 27-30) tenha um enunciado definitório que lhe fosse próprio, e que contemplasse, além da forma, também as partes materiais<sup>38</sup>. Pelo contrário: Aristóteles afirma que de certo modo é possível definir também o composto – a saber, sem mencionar a matéria (“pois esta é indefinível”), e conforme estritamente à essência primeira. O eventual enunciado definitório do composto seria redutível ao enunciado da forma, com eliminação da matéria: “de homem, é definição a definição da alma”<sup>39</sup>.

E logo a seguir, Aristóteles volta a apresentar uma oposição simples entre, de um lado, a forma e, de outro, o composto individual, através do mesmo contraste paradigmático evocado em 1035a 4-6, entre o *koilon* e o *simon*:

“pois a essência é a forma inerente, a partir da qual, juntamente com a matéria, se diz a essência

---

<sup>37</sup> Ver Frede [1990], p. 114, 129; Morrison [1990], p. 134-5; Gill [1989], p. 126; Heinaman [1979], p. 258-9, e [1997], p. 283-4; Burnyeat [1998], p. 55, 64.

<sup>38</sup> Ver a interpretação de Alexandre (*ad* 1037a 25, 761a). Burnyeat et alii [1979], p. 98, estão corretos ao afirmar que 1037a 26-29 não admite uma definição do composto, com menção da matéria. No entanto, causa-me perplexidade a afirmação de que 1037a 26-29 estaria em conflito com “the spirit of Z10-11” e com o trecho 1037a 22-24. Frede [1990], p. 118, também se espanta com tal afirmação, mas tampouco reconhece a necessidade de distinguir blocos argumentativos distintos em Z-11.

<sup>39</sup> Esta possibilidade de interpretação é contemplada por G. E. R. Lloyd [1992], p. 159.

composta – como, por exemplo, a concavidade (pois a partir dela e do nariz é o nariz adunco e a *aduncidade*: pois o nariz ocorrerá nestes casos duas vezes) – mas, na essência composta, como, por exemplo, em nariz adunco ou em Cálías, está contida também a matéria” (1037a 29-33).

A concavidade é assumida simplesmente sem mais como modelo de forma, ao passo que o nariz adunco é assumido simplesmente sem mais como modelo de indivíduo (como Cálías) constituído por uma matéria na qual se corrompe. E ao composto universal não se atribui nenhuma importância, como se as conclusões adquiridas com respeito ao composto individual fossem automaticamente válidas também para os universais. É como se – para retomar a situação descrita pelo quadro 1 proposto neste capítulo (p. \_\_\_) – não houvesse nenhuma diferença relevante entre o papel da matéria na geração de indivíduos suscetíveis de corrupção e o papel da matéria como condição necessária para a constituição de um novo tipo de entidade.

Por outro lado, a sentença “pois o nariz ocorrerá nestes casos duas vezes” (1037a 31-32) é perfeitamente clara dentro deste contexto argumentativo<sup>40</sup>. Ela nos dá primoroso indício de que as teses defendidas nesta conclusão de Z-11 se coadunam com certos paradoxos que comparecem no capítulo Z-5. É como se, ao admitir a tese de que a definição é estritamente da forma, Aristóteles abraçasse o corolário de que seria impossível definir os entes naturais – compostos universais –, sob o paradigma do *simon*: pois seria necessário acrescentar a matéria no enunciado, mas tal acréscimo comportaria o vício lógico de repetir o termo *definiendum* no enunciado *definiens* (“dizer o mesmo duas vezes”), de modo que, em última instância, não seria possível definir tais compostos senão pela forma<sup>41</sup>. Mas já vimos o tratamento que tais paradoxos receberam em Z-5, e isso lança sérias suspeitas quanto ao valor e alcance das teses aqui defendidas em Z-11.

O trecho subsequente, por sua vez, nos oferece uma articulação com o tema do capítulo Z-6, que fora anunciado do seguinte modo:

“E deve-se examinar se o *quê era ser* e cada item são idênticos ou distintos” (1031a 15-16).

A conclusão de Z-11 oferece respostas muito mais restritivas do que aquelas introduzidas em Z-6:

---

<sup>40</sup> Não concordamos, portanto, com as suspeitas de Ross [1924], vol. II, p. 205, retomadas de maneira explícita e justificada por Bostock [1994], p. 169-70. Christ e Jaeger admitem a autenticidade das linhas.

<sup>41</sup> É neste sentido que interpreta Alexandre: ele assume que, “se houvesse definição do composto, ocorreria dizer o mesmo duas vezes” (*ad* 1037a 31, 761b). Enquanto descrição da perspectiva adotada por Aristóteles em Z-10 e no trecho final de Z-11, a interpretação de Alexandre é corretíssima. O problema é que ele julga que Aristóteles teria concebido tais propostas como definitivas.

“e [está dito] que o *quê era ser* e cada coisa são, em alguns casos, o mesmo, como no caso das essências primeiras, tal como, por exemplo, curvatura e o *ser curvatura*, se é primeira” (1037a 33-b 3).

Em Z-6, Aristóteles admitia que o *quê era ser* e cada coisa seriam idênticos para todos os itens primeiros, e isto contemplava de maneira generosa não apenas as *ousiai*, mas até mesmo os itens concomitantes, desde que considerados apenas em si mesmos, sem nenhuma relação atributiva a algum subjacente (cf. 1031b 22-28). Aqui em Z-11, porém, no lugar de “itens primeiros” encontramos “*ousiai* primeiras”, muito provavelmente para demarcar a exclusão de *ousiai* “não primeiras” que seriam, justamente, as *ousiai* compostas<sup>42</sup>. E como exemplo de *ousia* primeira, Aristóteles oferece (com uma desprezível reserva: “se é primeira...”) a *curvatura*...

Ora, a menção da curvatura como exemplo de *ousia* primeira faz pleno sentido sob o painel de pressupostos em que a argumentação de Z-10 se movimenta. Assume-se como decisiva e inaugural a oposição entre *koilon* e *simon* (cf. 1035a 4-6), a qual não deixa nenhuma alternativa senão o dilema entre a *forma* estrita e o composto corruptível. Mas devemos nos arriscar, agora, a caracterizar de maneira mais detalhada este contraste: trata-se da oposição entre, de um lado, uma *forma geométrica* e, de outro, uma composição em que a forma geométrica se acrescenta à matéria sensível – a qual, conforme vimos em 1035a 4-17, parece ser diretamente responsável pela corruptibilidade dos compostos assim gerados. Não é sem razão, pois, que este mesmo contraste entre o *koilon* e o *simon* seja utilizado para efetuar a demarcação entre as ciências matemáticas e as ciências da natureza (em *Física* II 2, 194a 1-15 e *Metafísica* VI 1, 1025b 26- 1026a 6). Trata-se, portanto, de uma alternativa entre dois modelos de definição e, se quisermos, de explicação científica.

Não seria despropositado julgar que o *koilon* representaria certa posição platônica, segundo a qual as *ousiai* naturais poderiam ser cientificamente conhecidas apenas por redução a formas matemáticas e números ideais. Por intermédio da “synanairesis”<sup>43</sup>, tais platônicos pretendiam não apenas mostrar a prioridade lógica das Formas e Números, mas também construir uma hierarquia ontológica na qual o domínio das *ousiai* naturais estaria relegado a um plano inteiramente secundário. Diante desta

---

<sup>42</sup> Loux [1991], p. 190, 214-7, não tem nenhuma razão ao buscar preservar estas soluções mais restritivas apresentadas na conclusão de Z-11: ele pretende haver uma distinção entre *ousia* e *to ti en einai* para o caso das *ousiai* compostas. Não obstante, esta distinção não se sustenta: ambas as noções podem ser usadas uma pela outra, para designar em geral a *causa do ser*.

<sup>43</sup> Para referências completas, ver p. 563-6 no capítulo 15.

perspectiva, a opção aristotélica pelo *simon* representaria um primeiro momento de reação crítica, articulado na primeira metade de Z-11, principalmente em 1036b 22-32: Aristóteles não admitiria a impossibilidade de conhecer as essências naturais naquilo que elas têm de característico e próprio, a saber, a matéria sensível e o movimento. Esta primeira reação, porém, seria meramente preliminar, pois ainda partilharia de alguns pressupostos a serem igualmente rejeitados.

Assim, a menção da curvatura como exemplo de *ousia* primeira adquire pleno sentido diante deste painel. Ela indica que as conclusões aduzidas no final de Z-11 (e que resumem as conquistas de Z-10) se configuram como uma opção pelo modelo do *koilon* – assumido dentro do dilema oferecido pelo contraste acima. E esta opção pelo modelo do *koilon*, por sua vez, além de estar logicamente ligada aos pressupostos e argumentos expostos em Z-10, se revela ligada também (i) aos paradoxos sobre a definibilidade do *simon*, levantados e examinados em Z-5, e (ii) aos paradoxos sobre a identidade entre cada coisa e seu respectivo *quê era ser*, escrutinados em Z-6. Aqui no final de Z-11, ao invés de se reportar aos resultados de Z-6, Aristóteles apresenta critérios mais restritivos:

“e digo primeira aquela que não se diz por um outro estar em um outro e<sup>44</sup> em um subjacente como matéria” (1037b 3-4).

Se não fosse pela frase “e em um subjacente como matéria”, o critério aqui introduzido seria idêntico ao que já contemplamos em 1030a 10-11. Não obstante, aqui em Z-11, a relação entre forma e matéria também parece ser descrita como uma relação heterogênea, em que *um outro está em outro* e, por conseguinte, *um outro é afirmado de outro como de um subjacente*. Em virtude disso, o composto que se constitui mediante a relação de mera justaposição acidental entre matéria e forma *não pode ser estritamente definido* e, conseqüentemente, sendo definido apenas por uma redução à forma, não é idêntico ao seu *quê era ser*<sup>45</sup>.

A mesma idéia se repete nas linhas finais do capítulo:

“Mas não são o mesmo [sc. cada item e o seu *quê era ser*] no caso de todas as coisas que são como matéria ou tomadas juntamente com a matéria, nem se forem unas segundo concomitância, tal como Sócrates e o culto (pois estes são o mesmo segundo concomitância)” (1037a 4-7).

Que as respectivas quiddidades de Sócrates e do culto sejam diversas é algo que poderia ser

---

<sup>44</sup> Este “*kaí*” pode ser naturalmente lido como “ou “, isto é”, tal como enumeramos “branco e alvo”.

<sup>45</sup> Para interpretação semelhante desta passagem, ver Frede [1990], p. 126. Aristóteles realmente sustenta tais teses nesta passagem. O problema, porém, consiste em saber se ele próprio as preservará como adequadas.

estabelecido também a partir das premissas assumidas em Z-6. Não obstante, é próprio desta conclusão de Z-11, em contraste com as conclusões mais brandas de Z-6, assumir que um composto constituído de matéria não seja idêntico a seu próprio *quê era ser* – pois apenas as formas, tomadas em si mesmas, seriam idênticas a seus respectivos *quê era ser*<sup>46</sup>.

Eis o quadro a que leva o conjunto de conclusões introduzidas no final de Z-11. Apenas a forma pode ser rigorosamente definida, e os entes naturais em geral, compostos de matéria, poderiam ser definidos apenas por redução ao enunciado da forma. Este tese, como vimos, fora articulada ao longo do capítulo Z-10 por uma série de argumentos e pressupostos extremamente discutíveis: em primeiro lugar, a confusão entre dois usos respectivamente distintos do termo “matéria” e, portanto, entre papéis rigorosamente distintos que a matéria exerce, ora como princípio de geração de indivíduos suscetíveis de corrupção, ora como condição necessária à constituição de um tipo de entidade mais complexo. Em segundo lugar, o uso ilegítimo de certos resultados obtidos pela “synanairesis”, com um deslize falacioso na interpretação do quantificador “todos”. E em terceiro lugar, a confiança de que a “synanairesis” seria o critério privilegiado para discernir os itens a serem mencionados na definição, como se tais itens fossem apenas aqueles que sobrevivessem ao teste da “co-destruição recíproca” e pudessem assim ser caracterizados como “anteriores”.

A conclusão exibida no final de Z-11, por sua vez, acrescenta a tais pressupostos e argumentos algumas articulações extremamente reveladoras. Em primeiro lugar, as teses aqui defendidas reconheceriam a pretensa impossibilidade de se definir os “compostos” constituídos pelo acréscimo da matéria, e reunidos sob o modelo paradigmático do *simon*. Em segundo lugar, estas teses admitiriam que todos os itens que não sejam formas em si mesmas seriam *distintos* de suas respectivas quiddidades. Mas ora, em primeiro lugar, os paradoxos concernentes à definibilidade do *simon* foram inteiramente resolvidos pelas devidas análises em Z-5. Em segundo lugar, o capítulo Z-6 apresentara como absurda a tese de que cada item fosse distinto de seu respectivo *quê era ser*<sup>47</sup>.

Assim, é forçoso reconhecer que o conjunto de conclusões aduzidas no final de Z-11, e que retomam as teses defendidas em Z-10, dificilmente se sustenta. Temos duas alternativas: ou

---

<sup>46</sup> Aristóteles repete uma idéia similar em H-3 (embora com uma reserva, a mesma que encontramos em 1036a 16-19): “Pois a alma e o ser-para-a-alma são idênticos, ao passo que, por sua vez, não são idênticos o ser-para-o-homem e homem, a não ser que também a alma possa ser dita homem; e assim, em alguns casos sim, em outros caso não” (1043b 2-4). Este trecho é mais difícil e será considerado com mais pormenor em outra ocasião, ver cap. 14 (p. 533-41).

<sup>47</sup> Sobre os dois sentidos da relação “ser essência de”, ver Furth [1986], p. 376-7, e [1988], p. 235-41.

Aristóteles o expõe apenas em vista do exercício diaporético, ou Aristóteles realmente o teria abraçado como seu, em determinado momento. É difícil decidir qual dessas duas alternativas seria a mais adequada, e talvez isto nem tenha muita importância. Pois o que sobretudo importa é perceber que o próprio texto aristotélico nos fornece a crítica que permite evidenciar o caráter insatisfatório e mesmo falacioso desse conjunto de teses. Já vimos que, sob a devida análise lógico-semântica, os paradoxos anunciados em Z-5 e Z-6 se dissolvem. Vimos também, antecipadamente, que a meticulosa análise dos usos do termo “matéria” permite evitar as infelicidades do argumento de Z-10. A “synanairesis”, por sua vez, será implicitamente submetida a dura crítica no capítulo Z-13. Mas resta ainda a seqüência do percurso de Aristóteles na tentativa de resolver o problema do estatuto da relação entre matéria e forma. É aqui que o quadro construído em Z-10 se revela inteiramente inaceitável: pois, num primeiro momento (1036a 26-b 32), Aristóteles submeterá a dura crítica a opção pelo modelo do *koilon* e a proposta de se reduzir a definição das *ousiai* naturais a meras formas matemáticas. Mas, num segundo momento, não mais bastará a mera opção pelo outro disjuncto, o *simon*: é a própria formulação do dilema entre *koilon* e *simon* que deverá ser inteiramente abandonada como imprópria<sup>48</sup>. Isto será feito mediante a introdução da teleologia, que permitirá finalmente delimitar de maneira satisfatória o estatuto da relação entre matéria e forma como constituintes da *ousia* natural.

---

<sup>48</sup> A inadequação do *simon* como modelo para a compreensão das *ousiai* naturais foi apontada por S. Mansion [1984/1969], p. 353-5, e Hamlyn [1985], p. 62, mas passou despercebida a muitos, dentre os quais se inclui Ferejohn [1994], p. 296, n11. A disparidade é simples: de um lado, como atributo *per se* do segundo tipo discriminado em *A. Po.* I 4, 73a 37-40, o *simon* envolve em sua definição o seu subjacente apropriado, assim como a forma do vivente natural envolveria em sua definição a matéria apropriada; de outro lado, porém, o subjacente apropriado ao *simon*, o nariz, não é necessariamente (e/ou essencialmente) *simon*, ao passo que a “matéria própria” do animal, por sua vez, é necessariamente (e essencialmente) dotada das propriedades que a forma lhe requisita. A questão é que, entre os constituintes do *simon* (isto é, entre a *concauidade* e o *nariz*), não vigora nenhum nexo de dependência lógica. Balme [1987d], [1987e], p. 305-6, em sua proposta de resolução para o problema da definibilidade do *simon*, não rejeitará a formulação do dilema: antes, ele preservará a definibilidade da forma segundo o modelo do círculo matemático e a definibilidade do composto segundo o modelo do *simon*, apenas acrescentando a idéia de que também os compostos individuais poderiam ser definidos “pelo acréscimo da matéria” (ver [1987e], p. 309-11). Para uma crítica detalhada desta proposta, a partir de outros argumentos que não nos concernem, ver G. E. R. Lloyd [1990], p. 25.



## Capítulo 8

### *A introdução do hilemorfismo: Aristóteles entre o “koilon” e o “simon” (Z-11, 1036a 26- b 32)*

“ὅσοι δὲ τῶν λόγων ψεῦδος συλλογίζονται, λυτέον  
ἀναρῶντα παρ’ ὃ γίνεται τὸ ψεῦδος”.

“todos os argumentos que resultam numa conclusão falsa  
devem ser refutados destruindo-se a premissa em que ocorre o  
falso”.

*Tópicos VIII 10, 23-4.*

À primeira vista, parece haver uma completa continuidade entre os capítulos Z-10 e Z-11: a formulação do problema a ser examinado neste último parece retomar justamente os resultados do argumento de Z-10:

“E plausivelmente se pergunta com embaraço quais partes são da forma e quais não são da forma, mas sim do composto. E inclusive, se isto não é evidente, não é possível definir cada coisa: pois a definição é da forma e do universal; desse modo, então, se não for manifesto quais das partes são [partes] enquanto matéria e quais não o são, tampouco será manifesta a definição da coisa” (1036a 26-31).

A formulação destas questões assume como pressuposto (i) que o enunciado definitório é da forma e estritamente da forma<sup>1</sup> e que (ii) a matéria é elemento apenas do composto – presumivelmente o composto suscetível de geração e corrupção<sup>2</sup> –, não devendo de modo algum ser mencionada na

---

<sup>1</sup> E o “καθόλου” da linha 1036a 28 retoma o “καθόλου” de 1036a 1, mas não o “καθόλου” (o “composto universal”) de 1035b 27- 31.

<sup>2</sup> O termo aqui utilizado é “συνειλημμένον”, que comparece também em 1035a 23. Mas não vemos nenhuma diferença relevante, no contexto de ZH, entre “συνειλημμένον” e “σύνολον”, termo que havia predominado em Z-10 e que volta a comparecer mais adiante (1037a 26, 32). Aristóteles não pretende marcar nenhuma diferença conceitual relevante com essa variação terminológica.

definição. Ou seja: admitem-se como ponto de partida exatamente as conclusões enunciadas em 1035b 33-34 e recapituladas em 1037a 24-29. Assim, do ponto de vista do progresso argumentativo, o capítulo Z-11 parece de fato se iniciar onde o capítulo Z-10 havia terminado. Em última instância, encontra-se em pauta buscar determinar “de que partes se constitui a *ousia*” (1034b 34), mas como o capítulo Z-10 teria provado que a matéria não é parte constituinte da *ousia* assumida como forma, da qual unicamente pode haver uma definição estrita, o capítulo Z-11 poderia assim reformular o mesmo problema, a partir de um escopo mais estrito e determinado.

Não obstante, a argumentação que se segue terminará em conclusões radicalmente opostas às do capítulo Z-10<sup>3</sup>. Para minimizar esta discrepância, alguns recorrem ao expediente das “duas definições”: o capítulo Z-10 lidaria com a definibilidade da forma tomada estritamente em si mesma, ao passo que o capítulo Z-11 lidaria com a definibilidade própria ao composto universal<sup>4</sup>. Essa solução, porém, não nos parece filosoficamente recomendável, visto que conduziria, em última instância, à estranha idéia de que uma mesma *ousia* natural pudesse se prestar a duas definições. É difícil imaginar, além do mais, de que maneira uma definição “metafísica”, que mencionasse apenas a forma, poderia ser cientificamente superior a uma definição “física” ou “hilemórfica”, que contemplasse também a matéria<sup>5</sup>. Além disso, porém, de um ponto de vista estritamente exegetico, não há nenhum testemunho evidente em favor dessa duplicação das definições, e nada indica que Aristóteles tenha assumido essa distinção como um recurso decisivo para resolver as questões que lhe interessam. Pelo contrário: em 1036a 28-29, Aristóteles relembra o pressuposto de que “a definição é da forma e do universal”, e se esse pressuposto se afigura incompatível com as conclusões que emergirão no final da primeira metade de Z-11, a melhor solução exegetica a ser buscada – como veremos – não consiste em “duplicar as definições”.

O argumento de Aristóteles se inicia do seguinte modo:

---

<sup>3</sup> Esta discrepância entre Z-10 e Z-11 é diagnosticada (mas admitidamente não resolvida) por Bostock [1994], p. 163: em 1036b 21-4, a crítica à redução dos “Pitagóricos” atinge igualmente as próprias teses defendidas em Z-10. Burnyeat et alii [1979] também percebem certos problemas de coesão entre ambos os capítulos (p. 98), mas surpreendentemente assumem Z 10 como “mais elaborado e mais recente” do que Z 11 (p. 94). Esta mesma posição é sustentada por Dumoulin [1986], p. 230.

<sup>4</sup> Morrison [1990], p. 134-5; Heinaman [1979], p. 258-9, e [1997], p. 283-4; Gill 1989, p. 126. Ver notas 8, 15 e 37 do cap. 7.

<sup>5</sup> E assim não podemos nem sequer entender o que S. Mansion [1976], p. 60, estaria querendo dizer ao mencionar uma “definição metafísica da quiddidade do eclipse”, a qual seria superior à definição meramente “física”...

“Assim, então, no caso de todas as coisas que se manifestam sobre [materiais] distintos em espécie, como, por exemplo, o círculo se manifesta em bronze, em pedra e em madeira, parece ser evidente que não é nada da essência do círculo nem o bronze nem a pedra, pelo fato de que o círculo se separa delas” (1036a 31-34).

Aristóteles busca algum critério que lhe permitisse discernir de maneira segura os casos em que a matéria dos compostos se apresentaria como um elemento absolutamente extrínseco à forma e à *ousia*. Presume-se encontrar um critério deste tipo na *separabilidade* entre matéria e forma. Isto quer dizer o seguinte: sendo capaz de se realizar em diversos materiais especificamente distintos entre si, uma forma qualquer se mostra, por isso mesmo, independente destes mesmos materiais. O exemplo utilizado já nos é familiar: novamente, Aristóteles apela para uma forma geométrica, o *círculo*, que poderia se realizar indiferentemente em diversos materiais especificamente distintos entre si, como o bronze, a pedra e a madeira. Assim, a especificação dos materiais em que a forma *círculo* poderia se realizar é inteiramente contingente, e isto provaria que tal forma deveria ser inteiramente definida em si mesma, sem nenhuma consideração pelos possíveis tipos de materiais em que poderia vir a ser<sup>6</sup>.

Este critério da “especificação contingente dos materiais” parece conferir às conclusões sustentadas em Z-10 uma defensibilidade mais razoável, imune às falácias e deslizes efetuados nos argumentos que apelavam para o papel da matéria como princípio de corruptibilidade e para o teste da “co-destruição recíproca”. Não obstante, a questão decisiva que se coloca para Aristóteles agora é a seguinte :em que casos tal critério poderá ser aplicado legitimamente? Não surpreende que as definições de formas matemáticas não devam levar em consideração possíveis materiais em que tais formas venham a se realizar. No entanto, o problema é saber se este caso pode ser generalizado como regra universal, como se todos os outros tipos de forma pudessem ser comparados de maneira adequada às formas matemáticas.

É a contra-parte deste critério que dá o fio condutor ao raciocínio aristotélico: pois, se a

---

<sup>6</sup>Putnam [1975], p. 414-6, e Nussbaum [1978], p. 69-72, 82-3, enfatizam essa “especificação contingente de materiais” (e a “plasticidade composicional da forma”) na interpretação funcionalista que propõem. Ver também Nussbaum & Putnam [1992], p. 33, 48-51; S. Marc Cohen [1992], p. 58-60; Shields [1993b], p. 26-7, n54. Esta proposta trouxe inestimável contribuição aos estudos aristotélicos, sobretudo na discussão contra os que defendiam um hilemorfismo hilezoista (como Ackrill [1975], Code [1987] e Burnyeat [1992]). Não obstante, essa interpretação não se sustenta como proposta exegetica. Para meticolosas provas deste ponto, com abundantes exemplos retirados dos tratados biológicos, ver Gotthelf [1985b], p. 48-9. Ver também Charles [1988], p. 41 e [1994], p. 103, Whiting [1991], p. 626-31, e Code & Moravcsik [1992], p. 134, 136-8, que objetam devidamente a partir de Z-11, 1036a 20-b 28. As objeções de Heinaman [1990], p. 100-1, se prestam ao inadequado objetivo de atribuir “dualismo” a Aristóteles, mas são também válidas até certo ponto.

“contingência dos materiais”, tal como ilustrada no exemplo do círculo, fornece um critério suficiente para *eliminar* a matéria na definição da forma, é plausível supor que, em contrapartida, a “inseparabilidade dos materiais” forneceria um critério suficiente para *incluir* a matéria na definição da forma. Assim, no caso de formas que sempre se manifestam realizadas nos mesmos tipos de materiais, não mais se verifica o critério que permitiria excluir da definição a matéria. No entanto, Aristóteles estende até as últimas conseqüências esta perspectiva *eliminativa*: poderia dar-se o caso que tais tipos de materiais, embora fossem estritamente necessários para a geração deste ou daquele indivíduo, continuassem sendo extrínsecos à forma e irrelevantes para a definição da forma. Seria apenas subjetivamente difícil, “para nós”, efetuar em pensamento a devida separação entre a forma e estes materiais em que ela constantemente seria gerada. É esta possibilidade que Aristóteles então contempla:

“por outro lado, no entanto, nada impede que se comporte assim de maneira semelhante todas as coisas que não são vistas separadas [de seus materiais], como, por exemplo, se todos os círculos percebidos fossem de bronze: pois, neste caso, não menos que no caso anterior, o bronze não seria nada da forma; mas seria difícil abstrai-lo em pensamento” (1036a 34- b 3)<sup>7</sup>.

Este exemplo contrafactual dos círculos de bronze, no entanto, representa algo mais do que um mero exercício lógico sobre mundos possíveis: pois o círculo de bronze é constantemente assumido como um dos modelos que permitiriam elucidar a composição hilemórfica das *ousiai* naturais. E lembremos que em 1033a 2-5, na “análise do devir”, Aristóteles havia admitido que o enunciado

---

<sup>7</sup> Traduzimos o verbo “ἀφαιρεῖν” por “abstrair”, na ausência de melhores alternativas. Observe-se, porém, que a *aphairesis* designa em Aristóteles preponderantemente o procedimento de “seleção” ou “isolamento seletivo” das propriedades de um objeto, pelas quais ele virá a ser contemplado numa determinada ciência. O uso da expressão é freqüente, assim, para caracterizar os objetos da matemática (“τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως” = “τὰ μαθηματικά”, ver por exemplo *DA I 1*, 403b 15), e apenas em alguns contextos mais restritos poderia designar também a mera formação de universais quaisquer a partir de exemplos particulares. Ver Philippe [1948], p. 464, e Müller [1979/70], p. 100-1. Por sua vez, Clearly [1985], p. 19-21, 44-5, pretende entender a *aphairesis* não mais como um recurso epistemológico e/ou psicológico, mas sim como um método lógico ou um recurso argumentativo (testemunhado nos *Tópicos*) para encontrar o sujeito primeiro de um atributo universal comensurado (o “καθόλου” no sentido técnico de *A. Po. I 4*, 73b 26- 74a 3). Mas essas questões são indiferentes aos nossos propósitos. Podemos entender a passagem a partir dos sentidos mais primitivos e menos técnicos do verbo (ver Philippe [1948], p. 461, 465): *tomar (αἰρεῖν) o círculo à parte (ἀπό) do bronze*. No entanto, é interessante lembrar que a *aphairesis* consiste justamente no instrumento conceitual usado para delimitar o objeto das matemáticas: pois o que está em questão é justamente saber se a forma dos organismos naturais deverá ser definida conforme o *koilon* (como se fosse uma pura forma geométrica), ou conforme o *simon* (com menção da matéria e do movimento). Reconhecendo como legítima a utilização da *aphairesis* na matemática, o problema de Aristóteles consistiria em demarcar os limites dessa legitimidade (ver 1036b 7-8), e saber se as ciências naturais poderiam se constituir (conforme propunham os adversários platônicos aqui acionados) segundo o modelo dessa *aphairesis* matemática ou, melhor dizendo, segundo o modelo de uma *aphairesis* “extremada”, que reduziria até mesmo as formas geométricas a números ideais (1036b 8-20).

definitório dos círculos de bronze comportariam também a matéria. Nos argumentos desenvolvidos em 1035a 1-b 3, no entanto, este resultado insinuado em Z-7 teria sido abandonado: pois o círculo de bronze fora então assumido como exemplo de composto individual, ou, ao menos, como exemplo de composto cuja constituição envolveria a matéria como princípio de corruptibilidade.

Aristóteles agora se permite mais uma vez rever os argumentos. A perspectiva desenvolvida em Z-10 é novamente levada em consideração:

“Por exemplo: a forma do homem sempre se manifesta em carnes, ossos e partes desse tipo; mas ora, será que também essas coisas, então, seriam partes da forma e do enunciado? Ou não o seriam, mas sim seriam matéria, mas, porque [a forma do homem] não sobrevém também a outros [materiais], somos incapazes de separá-la [destes materiais]?” (1036b 3-7).

Aristóteles indaga o seguinte: a inseparabilidade entre a forma do homem e as mencionadas partes materiais seria um critério suficiente para incluir estas últimas no enunciado definitório daquela primeira? Ou não, mas, antes, pelo contrário, tal inseparabilidade apenas comportaria uma conseqüência subjetiva, “para nós”, dificultando-nos o trabalho de “separação” da forma? Se esta segunda alternativa for admitida, teremos novamente as conclusões aventadas em Z-10 e repetidas no final de Z-11: face ao dilema representado pelo contraste entre *koilon* e *simon*, Aristóteles estaria optando pelo *koilon* – ou seja: estaria assumindo que a forma de uma *ousia* natural poderia ser compreendida ao modo de uma forma estritamente matemática, sem nenhuma consideração pela matéria, e que, por conseguinte, a definição de uma *ousia* natural poderia ser inteiramente reduzida ao enunciado da forma, sem menção alguma das “partes materiais”<sup>8</sup>.

Observemos, porém, que a formulação deste dilema já representa um avanço em relação a Z-10. Aristóteles já não admite que a separabilidade fosse o *único* critério que permitisse eliminar a matéria na definição da *ousia*. E, ao observar que a forma humana jamais se manifesta em tipos diversos de materiais, que não sejam carnes, nervos, ossos, etc., é como se Aristóteles admitisse agora a impossibilidade de recorrer à “synanairesis” para estabelecer a anterioridade da forma sobre a matéria. Na verdade, o teste da “synanairesis”, em 1035b 3-27 (e já em 1034b 29-32), havia tomado exemplos inadequados, a partir dos quais pudesse passar mais despercebida a falácia na transposição dos

---

<sup>8</sup> É assim que interpreta Alexandre (*ad* 1036a 31, 758b- 759a), o qual ao menos é coerente com a interpretação proposta para Z-10, na qual havia rejeitado a eventual distinção entre um enunciado da forma e outro da *ousia* composta (ver nota 15 do cap. 7).

quantificadores. É claro que o animal em seu todo pode sobreviver à corrupção de uma parte orgânica como o dedo. Poderíamos acrescentar que o animal sobreviveria, em certos casos, a algumas mutilações ainda mais sérias – à destruição de um inteiro membro, por exemplo. No entanto, assumam-se agora os exemplos oferecidos aqui em Z-11, 1036b 3-7: a forma do homem não é capaz de sobreviver à destruição das carnes (isto é, de todas as carnes do corpo orgânico), tampouco à destruição dos ossos. Admitindo a inseparabilidade entre a forma e essas partes materiais, Aristóteles parece já admitir que a “synanairesis” não mais se apresenta como recurso adequado para decidir o destino das partes materiais na definição da *ousia*.

Assim, na medida em que observa as dificuldades de se aplicar a “synanairesis” para resolver o problema em questão, é natural que Aristóteles recue diante da perspectiva insinuada em 1036b 6-7. Por um lado, ele parece admitir – ao menos como “logicamente possíveis” – casos em que a inseparabilidade dos materiais não forneceria critérios suficientes para incluir a matéria no enunciado definitório da forma, tal como no exemplo contrafactual dos círculos que viriam a se realizar sempre e apenas no bronze. No entanto, não importa quais sejam os casos em que isto possivelmente ocorreria, pois o mais importante é verificar que Aristóteles *não admitirá tal possibilidade para a forma das ousiai naturais*. Para chegar a este resultado, porém, Aristóteles começa por articular uma crítica contra aqueles que teriam abusado do critério da separabilidade acima mencionado: tais adversários pareciam propor que até mesmo a “matéria inteligível” fosse eliminada nas definições de formas geométricas como o círculo, de tal modo que resultaria, em última instância, uma redução de todos os itens a meras *formas numéricas*:

“E uma vez que isso [sc. essa segunda alternativa]<sup>9</sup> parece ser cabível, embora não seja claro quando [sc. em que casos] o é, alguns se embarçam já também no caso do círculo e do triângulo, como se não fosse conveniente defini-los por linhas e pelo contínuo, mas como se fosse conveniente que todas essas coisas fossem ditas [sc. do círculo e do triângulo] assim como as carnes e ossos [são ditas] do homem e como o bronze e a pedra [são ditos] da estátua; e reduzem tudo a números, e afirmam que o enunciado da linha é o enunciado da diada” (1036b 7-13).

Aristóteles assume que figuras geométricas deveriam ser definidas com menção do “contínuo”, entendido como matéria puramente inteligível sobre a qual se desenvolveriam as relações numéricas aptas a engendrâ-las (cf. *De Anima* III 4, 429a 18-21). Os adversários acima reportados, no entanto,

---

<sup>9</sup> Para esta referência do “τοῦτο”, ver Burnyeat et alii [1979], p. 89.

seriam tão radicais que pediriam a eliminação pura e simples até mesmo desta matéria inteligível, como se as figuras pudessem ser plenamente definidas por números, sem considerar as dimensões espaciais<sup>10</sup>. Esta polêmica aflora em duas outras passagens. A primeira delas se encontra no livro VIII da *Metafísica*, sob o escopo de uma questão mais ampla, à qual retornaremos na devida oportunidade:

“É preciso não ignorar que às vezes passa despercebido se o nome designa a essência composta ou a efetividade e a forma, por exemplo, se a ‘casa’ é sinal do comum, que é abrigo a partir de tijolos e pedras dispostos de tal e tal maneira, ou sinal da efetividade e da forma, que é abrigo; e se ‘linha’ é dois em comprimento, ou dois; e se ‘animal’ é alma no corpo ou alma” (1043a 29-35).

Por comparação com os demais exemplos citados lado a lado, podemos inferir que a linha é submetida à mesma análise hilemórfica que se aplica aos artefatos e às *ousiai* naturais: o *dois* desempenharia a função de forma, ao passo que o *comprimento* (que é a especificação do *contínuo* em duas dimensões) desempenharia a função de matéria inteligível.

A outra passagem se encontra no controverso capítulo sobre a inteligência, no livro III do *De Anima*:

“E do mesmo modo, no caso daquilo que é em abstração, o reto é como o adunco: pois é com o contínuo; mas o *que era ser*, se são distintos o *ser reto* e o reto, é diverso<sup>11</sup>, seja o *quê era ser a diáda*” (429b 18-20).

Estas sucintas linhas são extremamente controversas, mas por enquanto o que nos interessa ressaltar são apenas dois pontos: em primeiro lugar, a própria forma geométrica designada como “reto” (que é algo “em abstração”) é submetida à mesma análise hilemórfica que o *simon*: o contínuo, mais uma vez, é mencionado como se desempenhasse a função de matéria. Em segundo lugar, Aristóteles contempla a possibilidade que sejam distintos entre si o *ser para o reto* e o reto – segundo a questão levantada no início de Z-6. Supondo-se que são distintos, Aristóteles, de maneira distanciada e descompromissada, por meio de um “seja” (“ἔστω”), apresenta o *quê era ser para o*

---

<sup>10</sup> Ver a minuciosa reconstituição do argumento por Alexandre (*ad* 1036b 7, 759a). O problema na interpretação de Alexandre, porém, reside em como ele avalia a posição de Aristóteles diante destas propostas adversárias. O comentário de Asclépio, por sua vez, fornece um testemunho que corrobora o de Alexandre (*ad* 1036b 8, 759b).

<sup>11</sup> Lendo ἄλλο, de acordo com todas as edições consultadas, à exceção de Bekker. Não obstante, haveria boas razões para ler ἄλλω, com Bekker e os códices ELU (cf. aparato de Ross) mais os códices Ha e γ (segundo o aparato de Jannone), cf. Zingano [1998], p. 204, nota 19. A escolha entre as lições ἄλλο e ἄλλω depende de como interpretamos o argumento e o horizonte que enquadra esta passagem. De nossa parte, por enquanto ainda cremos que 429b 10-22 tem por objetivo demarcar um contraste não simplesmente entre *sensação e intelecto*, mas sim entre o intelecto operando por si mesmo e o intelecto operando com a cooperação da sensação. Para proposta semelhante, ver Kahn [1992], p. 370-1.

*reto* como sendo a *diada* – isto é, uma designação habitualmente reservada aos *números ideais* sustentados por certos platônicos e criticados nos livros XIII e XIV da *Metafísica*.

Diante destes textos, desenha-se com alguma plausibilidade o seguinte quadro: alguns adversários platônicos, adeptos da teoria dos *números ideais*, sustentariam que o modelo *koilon* seria em geral superior ao modelo *simon*, e que portanto a matéria deveria ser sistematicamente eliminada de qualquer enunciado definitório – em quaisquer contextos, os enunciados definitórios seriam apenas e estritamente da forma *e*, mais do que isso, da forma concebida tal como um *número ideal*. Como veremos com mais detalhe no capítulo 15 desta tese, tais adversários platônicos seriam justamente aqueles que assumiriam a “synanairesis” como critério privilegiado para discernir relações de prioridade (lógica e ontológica) e que, a partir deste critério, construiriam hierarquias ontológicas que culminariam, em última instância, nos Números Ideais e no Um (em detrimento não apenas dos corpos sensíveis mas também das grandezas geométricas ideais).

Voltando ao texto de Z-11, notemos que tais adversários sustentariam que as seguintes correlações seriam dotadas de um mesmo estatuto lógico e ontológico: a correlação entre o homem e as partes materiais tais como carnes e ossos, a relação entre a estátua e o bronze, a relação entre o triângulo e as linhas ou entre o círculo e o contínuo. Estas mesmas correlações, com uma ou outra variação irrelevante, já haviam sido agrupadas sob um mesmo argumento em Z-10 (1035a 1- b 3) – veja-se os quadros no capítulo anterior desta tese, p. \_\_\_ – , o qual rezava justamente o seguinte: os itens compostos que foram mencionados se constituem pela matéria; ora, a matéria é um elemento responsável pela contingência e corruptibilidade daquilo que constitui; logo, a matéria não pode ser contemplada nas definições respectivas destes itens e, assim, a definição destes compostos deveria ser rigorosamente reduzida à definição da forma.

É a este raciocínio que Aristóteles alude, agora, porém, com uma ênfase explícita para o caso das formas geométricas, que seriam igualmente submetidas à mesma análise e, portanto, reduzidas a formas numéricas. Mas Aristóteles assinala ainda uma diferença entre tais adversários:

“E dentre os que sustentam as Idéias, uns afirmam que a diada é a linha-em-si, outros afirmam que é a forma da linha, pois afirmam que, em alguns casos, é idêntica a própria forma [= Idéia] e aquilo de que ela é forma (como, por exemplo, a diada e a forma da diada), mas que, no caso da linha, isto não mais ocorre” (1036b 13-17).

Ora, são exatamente estes mesmos adversários que fornecem o pano de fundo para compreender não apenas as teses sustentadas em Z-10 e recapituladas no final de Z-11, mas também a questão



obscura levantada em Z-6, a respeito da identidade entre cada item e o seu respectivo *quê era ser*. É natural supor que a forma seja assumida como *ousia* e como *quê era ser*<sup>12</sup>. Mas ora, se a forma, conforme sustentam alguns desses adversários, é distinta daquilo de que precisamente ela é forma – se, por exemplo, a díada é distinta da linha – isso significa que a *ousia* é distinta daquilo de que ela é *ousia* e, em última instância, que o *quê era ser* é distinto daquilo de que precisamente é *quê era ser*. Ora, apenas no caso das *formas*, entendidas como *ousiai* primeiras, seriam idênticos o *quê era ser* e o item de que é o *quê era ser*: é o caso da *diada*, precisamente, e o caso da *curvatura*, mencionado no final de Z-11 (1037b 1-3) – e também o caso do círculo e da alma, mencionados em 1036a 1-2<sup>13</sup>. No entanto, em todos os outros casos, teríamos justamente a tese adversária que Aristóteles combate em Z-6: a tese de que a *quiddidade* e o respectivo item de que a *quiddidade* é *quiddidade* seriam distintos. Assim, no caso da linha, ela seria diversa de sua *quiddidade*, isto é, de sua *ousia* e de sua forma, que seria estritamente a *diada*. Do mesmo modo ocorreria com todas as *ousiai* naturais, entendidas como composições hilemórficas:

“Pois a alma e o *ser-para-a-alma* são idênticos, ao passo que, por sua vez, não são idênticos o *ser-para-o-homem* e homem” (1043b 2-3).

Assim, conforme esta perspectiva, uma *ousia* natural, enquanto composto hilemórfico que se conformaria antes ao modelo do *simon*, não seria assim estritamente definível em suas especificações próprias, mas deveria ser de algum modo reduzida à pura forma, e a uma forma concebida em termos de *números ideais*.

No entanto, aqui nesta primeira parte do capítulo Z-11, esta perspectiva é explicitamente assinalada a “outros” e devidamente submetida a crítica. As objeções se iniciam sob o registro da mera consistência interna da proposta:

“Ora, com efeito, decorre [sc. sob os pressupostos assumidos por tais adversários] haver uma única forma de muitas coisas cujas formas são manifestamente distintas (como ocorreu também aos Pitagóricos)” (1036b 17-19).

---

<sup>12</sup> Não somente a partir de Z-10 e da declaração explícita em Z-7, 1032b 1-2, mas também pela interpretação que propomos para a concatenação das questões que definem o interesse de Aristóteles em Z-2 e Z-3.

<sup>13</sup> Estes exemplos de *ousiai* primeiras idênticas aos seus respectivos *quê era ser* assumem, sem restrições, apenas Números ideais (díada, etc.) e a alma (pois até mesmo a curvatura é admitida com alguma restrição em 1037b 3). Isto indica que os adversários aqui combatidos muito provavelmente são aqueles que afirmariam que a alma é *um número que move a si mesmo* – tese que Aristóteles combate duramente em *DA* I 4, 408b 32- 409a 30. Ou seja: tratar-se-ia de Xenócrates (ver Rodier [1985/1900], p. 138-9).

Por exemplo: a diada seria forma de si mesma, mas também seria forma da linha – e presumivelmente de diversos outros itens, segundo os próprios princípios que orientam tal redução. Conseqüentemente:

“seria possível apresentar uma única forma idêntica de todos os itens, ao passo que os demais itens não seriam formas; e então, deste modo, todos os itens seriam um só” (1036b 19-20).

Segundo esse modelo de redução, seria possível progredir até o momento em que houvesse uma única forma, da qual não mais haveria nenhuma forma anterior (cf. 1031a 29-31): mas neste caso, todos os demais itens, em oposição a esta forma única, não seriam eles próprios formas. Além do mais, como a forma é a *ousia* e a *quiddidade* daquilo de que é forma, todas as coisas seriam uma única e mesma coisa, pois teriam a mesma *ousia*. Não seria despropositado dizer que, segundo esta perspectiva, a *ousia* suprema seria o Um, até mesmo porque a frase “ἐν πάντα ἔσται” em 1036b 20 poderia ser entendida também neste sentido<sup>14</sup>.

Estes, pois, são os resultados paradoxais que revelariam a inconsistência interna da referida tese proposta pelos adversários. Aristóteles, no entanto, as menciona apenas a título preliminar, sem desenvolvê-las com muito pormenor, e dirige sua atenção antes a outro tipo de objeção, fundada em outros princípios. O argumento principal será o seguinte: ainda que em certos casos o critério da separabilidade dos materiais seja suficiente para eliminá-los da definição da *ousia*, tais casos não fornecem um modelo adequado para se compreender o caso das *ousiai* naturais<sup>15</sup>. Assim, ainda que a eliminação da matéria seja admissível em certos casos, não se segue que as *ousiai* naturais também possam ser definidas por uma simples redução ao enunciado definitório da forma:

“Está dito, portanto, que aquilo que concerne as definições tem uma certa dificuldade, e está dito por que causa o tem. Por isso, também é despropositado reduzir todas as coisas desta maneira [sc. à maneira acima descrita] e eliminar a matéria, visto que certas coisas, talvez, são *isto nisto* ou *isto se comportando assim*” (1036b 21-24).

---

<sup>14</sup> Ver a este respeito o comentário de Alexandre (ad 1036b 7, 17, 759ab). Os adversários de Aristóteles, portanto, seriam justamente certos platônicos de índole pitagórica que admitiam como *ousiai* supremas os Números e, em última instância, o Um. Ver referências mais detalhadas no capítulo 15 desta tese, p. 567-71. Ver também Burnyeat et alii [1979], p. 90, que identificam os primeiros adversários (1036b 7-12) com Espeusipo e os segundos com o “partido” de Xenócrates. Para uma reconstituição simples e enxuta da “redução” que Aristóteles aqui expõe e critica, ver Bostock [1994], p. 162-3.

<sup>15</sup> Para excelente reconstituição do inteiro argumento desenvolvido em 1036a 26- b 32, ver Burnyeat et alii [1979], p. 88-93.

A expressão “isto nisto” comparece em diversos outros textos<sup>16</sup>, justamente para designar um composto a ser analisado pela correlação entre uma forma e uma matéria, em oposição a formas simples, que não envolveriam constitutivamente nenhuma relação com a matéria<sup>17</sup>. São justamente os compostos designáveis por tal expressão que se mostram avessos à redução proposta e praticada pelos adversários. Ainda que tal redução pudesse ser verdadeira em certos casos, ela não se aplicaria jamais a estes compostos.

No entanto, Aristóteles oferece ainda uma outra ponderação, igualmente importante para compreender a sua exata posição e a verdadeira inflexão que o argumento inteiro desenvolvido no livro VII sofre nesta passagem. Aristóteles observa que pode ser enganoso assumir o *círculo de bronze* como modelo adequado para se compreender a estrutura constitutiva de uma *ousia* natural:

“E a comparação a respeito do animal, a que Sócrates jovem costuma enunciar, não é acertada: pois ela se desvia do verdadeiro, e faz conceber que seria possível que o homem fosse sem as partes, assim como o círculo é sem o bronze” (1036b 24-28).

Deixemos de lado o problema de saber quem seria este Sócrates jovem, pois esta questão não interfere na economia interna do argumento<sup>18</sup>. O ponto relevante é o seguinte: Aristóteles abandona a comparação entre círculos de bronze e *ousiai* naturais<sup>19</sup> ou, ao menos, alerta de maneira veemente para os seus limites e para os possíveis equívocos a que poderia levar, inadequadamente entendida<sup>20</sup>. Ora, o círculo de bronze é um composto constituído por uma mera justaposição extrínseca entre dois

---

<sup>16</sup> Ver por exemplo: *Part. Anim.* I 1, 640b 26; *DA* III 4, 429b 14.

<sup>17</sup> Alexandre não tem razão ao julgar que esta expressão se limitaria a designar apenas o caso dos artefatos (*ad* 1036b 23, 760a).

<sup>18</sup> Asclépio (*ad* 1036b 21, 760a) e Alexandre (*ad* 1036b 23, 760a) se dividiam entre duas possibilidades: ou seria o contemporâneo de Teeteto, retratado no diálogo platônico *Político*; ou seria o próprio Platão em pessoa – o que parece bem menos verossímil.

<sup>19</sup> Afigura-se-nos absolutamente inaceitável a interpretação de Frede [1990], p. 119-20, que pretende que a comparação rejeitada como falsa envolveria antes a relação entre, de um lado, o homem e as partes materiais (carnes, ossos, etc.) e, de outro lado, a relação entre o círculo e o contínuo. Tal interpretação afigura-se possível apenas por completa desatenção ao balanceamento argumentativo e aos interesses preponderantes de Z-11: Frede considera o argumento num “contexto metafísico”, que seria diverso do contexto das ciências naturais, no qual caberiam definições hilemórficas das *ousiai* naturais. Nesta perspectiva, ele interpreta o “εἶναι” da linha 27 como um “existe” (p. 119) – como se a comparação envolvendo, de um lado, a relação *homem/partes materiais* e, de outro, a relação *círculo/bronze* dissesse respeito apenas às condições de existência. Mas estes subterfúgios não se impõem, a não ser pelo desejo de preservar a qualquer custo as teses (inconsistentes) defendidas em Z-10. Code & Moravcsik [1992], p. 134, entendem a analogia da maneira que expomos.

<sup>20</sup> Diante destas observações críticas, é surpreendente que *círculos de bronze* sejam novamente retomados como exemplos no capítulo H-6, em 1045a 26-33. Como veremos, no entanto, a utilização dos mesmos no contexto de H-6 é anódina.

itens absolutamente independentes um do outro. O bronze não se apresenta como elemento interno à *quiddidade* do círculo, e tampouco o círculo se apresenta como elemento contido na *quiddidade* do bronze. Ambos podem ser concebidos à parte um do outro, tanto de um ponto de vista “físico” como também de um ponto de vista “lógico”. Assim sendo, pois, se o círculo de bronze fosse um modelo adequado para compreender a constituição da *ousia* natural, seguir-se-ia que esta última também seria composta por uma relação meramente extrínseca entre forma e matéria, como se ambas fossem completamente independentes uma da outra – o que certamente seria conveniente a uma perspectiva dualista.

Mas Aristóteles é explícito ao rejeitar esta possibilidade:

“Os dois casos, entretanto, não são semelhantes: pois o animal é algo sensível, e não é possível defini-lo sem o movimento e, por isso, tampouco sem as partes dispostas de uma determinada maneira; pois a mão é parte de homem não de qualquer modo, mas apenas a capaz de executar a função, de modo a ser animada; não sendo animada, entretanto, não é parte de homem” (1036b 28-32).

O *homem*, ou o *animal* – Aristóteles os assume de maneira indiferenciada, como exemplos igualmente adequados a ilustrar o caso geral das *ousiai* naturais – não pode ser definido sem as partes materiais e sem o movimento. Ou seja: *homem*, antes apresentado como composto universal incapaz de receber uma definição estritamente própria (1037a 26-29), agora se apresenta como algo a ser definido conforme o modelo do *simon*: com menção da matéria e do movimento<sup>21</sup>.

Muitos presumem, no entanto, não haver aqui nenhuma incompatibilidade com o que fora afirmado no capítulo precedente Z-10. Lá, o problema em pauta consistiria estritamente na definição da forma, ao passo que aqui o problema em pauta consistiria na definição do composto<sup>22</sup>. No entanto, às razões que anteriormente alegamos contra tal proposta interpretativa (p. 295-9), podemos agora acrescentar

---

<sup>21</sup> Alexandre (*ad* 1036b 28, 760ab) não compreende o exato sentido e o alcance da censura dirigida ao “Sócrates Jovem”: ele assume “αἰσθητὸν ζῷον” como se fosse o animal particular sensível, que possui existência (“ὑπαρξῆν ἔχον”), em oposição ao *katholou*, que só existiria no pensamento, e com isso ameniza o sentido de “ὀρίσασθαι” na linha 28, como se não houvesse estritamente uma definição de “homem”, com menção das partes materiais e do movimento. Evidentemente, esta interpretação não se sustenta. Por outro lado, é inteiramente impróprio supor (como faz Gill [1989], p. 131-2) que, embora o *homem*, como composto universal, fosse definível apenas com menção da matéria e do movimento, a *forma do homem*, por sua vez, continuaria sendo definível sem a matéria, tal como o círculo. Ver referências mais detalhadas na nota seguinte.

<sup>22</sup> É a posição explícita de Gill [1989], p. 126; Heinaman [1979], p. 258-9, e [1997], p. 283-4; Morrison [1990], p. 134-5, e Burnyeat [1998], p. 55, 64.

outras duas: (i) a formulação das questões a serem resolvidas em Z-11 (1036a 26-31) retoma claramente os resultados e pressupostos de Z-10, como se o objetivo de Aristóteles fosse melhor ressaltar o contraste entre as soluções anteriores e as que virão a ser apresentadas em Z-11; (ii) o desenvolvimento desta nova solução aqui apresentada se configura, desde 1036a 31, como uma crítica a uma perspectiva adversária que coincide inteiramente com a perspectiva sustentada por Aristóteles em Z-10. Além do mais, essa “duplicação de definições” é inteiramente despropositada, do ponto de vista exegético, porque o grande interesse subjacente a estas peripécias argumentativas consiste em saber o que é a *ousia*<sup>2</sup> concebida como causa do ser das *ousiai*<sup>1</sup> naturais. Interessa a Aristóteles, em última instância, saber o que é essa *ousia*<sup>2</sup> e, visto que é justamente por ela que se define aquilo de que ela é causa, não é impróprio entender que o interesse de Aristóteles se concentra em saber como poderiam e deveriam ser definidas, em sentido estrito, as *ousiai*<sup>1</sup> naturais, constituídas de matéria e forma. Como vimos no capítulo anterior (p. 297-9), Aristóteles situa-se numa perspectiva na qual coincidem inteiramente as questões de saber o que é a *ousia*<sup>2</sup> e como pode ser definida a *ousia*<sup>1</sup>. Aquela primeira questão diz respeito à causa do ser pela qual poderíamos explicar por que uma *ousia*<sup>1</sup> é precisamente como ela é. Aristóteles retomará essa questão de maneira explícita em Z-17, e as reflexões efetuadas no livro II dos *Segundos Analíticos* à respeito da convertibilidade recíproca entre “o que é *x*?” e “qual é a causa pela qual *x* é o que é” lhe permitirão mostrar que decidir o que é a *ousia*<sup>2</sup> consiste exatamente em discernir o que é a *ousia*<sup>1</sup> da qual a *ousia*<sup>2</sup> é causa. As respostas definitivas a que Aristóteles então chegará pressupõem a tese de que a *ousia*<sup>1</sup> e a *ousia*<sup>2</sup> se relacionam como *definiendum* e *definiens* – a despeito da tese absurda de que apenas as Formas e números ideais seriam idênticos às suas respectivas quiddidades (1036b 15-17, 1037a 33- b 4).

Assim, a referida distinção entre “duas definições”, tal como proposta por alguns, é inconveniente por não atinar com as questões que Aristóteles procura resolver por meio deste cipoal argumentativo em que se emaranham os capítulos 10 e 11 do livro Z. Aristóteles quer delimitar o que é a *ousia*<sup>2</sup> – e para isto, ele já dispõe da resposta preliminar segundo a qual a *ousia*<sup>2</sup> é a forma –, mas isto equivale a dizer que ele procura discernir os critérios pelos quais uma *ousia*<sup>1</sup> poderia ser definida.

Ora, é diante desses interesses que a argumentação de Z-10 faz sentido: Aristóteles propunha uma perspectiva na qual a definição da *ousia* natural poderia ser inteiramente reduzida ao enunciado da forma (1035a 17-21, 1037a 26-29) e, como acrescentam as informações sobre os adversários descritos aqui em Z-11 (1036b 7-20), ao enunciado de uma forma concebida como *número ideal*. Aristóteles recua, porém, diante dessas propostas, e procurar distinguir “duas definições”, no sentido

acima indicado, é querer salvar a qualquer preço uma pretensa coerência do texto às custas da coerência interna da perspectiva filosófica que dele se depreende.

É justo, portanto, pelas razões acima alegadas, entender o argumento de 1036b 22-32 como uma retificação da perspectiva assumida anteriormente, em Z-10. Diante da inconveniência de se aplicar generalizadamente às *ousiai* naturais o modelo do *koilon*, Aristóteles recua e retorna ao modelo do *simon*. É importante notar a observação de que “o animal é algo sensível (“αἰσθητόν”)” em 1036b 28-29. Há uma proposta recente de se emendar este “αἰσθητόν” por um “αἰσθητικόν”, sob a alegação de que tal leitura permitiria articular o argumento ao hilemorfismo que encontramos no *De Anima*, como se a capacidade funcional da alma (“τὸ αἰσθητικόν”) fosse o ponto relevante a partir do qual se determinariam como condições necessárias na definição da *ousia* certas partes materiais<sup>23</sup>.

De fato, esta articulação com o hilemorfismo do *De Anima* não é incompatível com o presente trecho de Z-11. Não obstante, a referida emenda – que, além do mais, parece não dispor de testemunho em nenhum manuscrito ou fonte secundária –, não se sustenta, pela seguinte razão: o termo “αἰσθητόν” nos oferece um indicio relevante a respeito do pano de fundo que enquadra o argumento, pois pode ser entendido como sinal de uma ponderação eminentemente polêmica, dirigida contra os adversários platônicos descritos pouco antes. Assim, “αἰσθητόν” deveria aqui neste contexto ser assumido em contraste com os qualificativos que designam as Formas: “separado”, “imóvel”, etc. E o ponto relevante é o contraste com as entidades matemáticas, assumidas pelos adversários como *ousiai* primeiras, às quais as outras poderiam ser reduzidas. Aristóteles estaria dizendo precisamente o seguinte: em contraste com as formas matemáticas, que seguem o modelo do *koilon* e que são *ousiai* desprovidas de *matéria sensível*, o animal é algo sensível, constituído pela *matéria sensível* e, por isso mesmo, se enquadra sob o modelo de definibilidade configurado no

---

<sup>23</sup> A proposta é de M. Frede, mas encontra-se também em Irwin [1988], p. 569. Infelizmente não conhecemos os argumentos originais de Frede, expostos em sua tradução comentada da *Metafísica*. Não obstante, a proposta tem sido imensamente discutida na literatura mais recente (ver, por exemplo, o próprio Frede [1990], p. 121; Whiting [1991], p. 629; G. E. R. Lloyd [1992], p. 158; Bostock [1994], p. 164; Heinaman [1997], p. 293-4), e isso já nos fornece parâmetros suficientes para discuti-la. Parece-nos que Frede defende tal proposta apenas por não ter compreendido devidamente qual seria o problema filosófico que os capítulos centrais de Z se destinam a resolver: trata-se de delimitar, em contraste com uma alternativa platônica, o que é a *ousia* como *causa do ser* das substâncias sensíveis. Nesta perspectiva, o dilema entre *koilon* e *simon* oferece um importante pano de fundo para a compreensão de Z-11, o qual Frede ignora inteiramente. A partir da resenha de Whiting [1991], parece-nos que Frede, em sua edição comentada de 1988, teria ao menos considerado *Met. VI 1* como comparação relevante para compreender Z-11. Mesmo assim, as pretensões de Frede (que coincidem com as defendidas em [1990]) são facilmente vulneráveis pelas críticas penetrantes desenvolvidas pela própria Whiting [1991], p. 626-31.

*simon*<sup>24</sup>.

Não é muito claro, por outro lado, o que Aristóteles aqui entende por “movimento”. Inicialmente, parece haver duas possibilidades. Ou o movimento é assumido, por oposição à imobilidade das Formas puras, como um atributo característico dos entes suscetíveis de geração e corrupção, ou ele é assumido de maneira geral como designação de todas as mudanças (“μεταβολαί”) pelas quais os entes naturais se constituem até sua plena maturidade e pelas quais se mantêm na efetividade de suas atividades próprias<sup>25</sup>; ou seja: as alterações, crescimentos, definhamentos e locomoções pelas quais se desenvolvem e se conservam por si mesmos. É possível, porém, que ambas estas alternativas não esgotem o problema – pois é possível que Aristóteles entenda o “movimento” conforme este segundo modo, ao passo que adversários adeptos do modelo do *koilon* o entenderiam antes conforme o primeiro modo acima mencionado.

Esta terceira possibilidade nos traria importante auxílio para compreender o argumento desenvolvido em Z-10. É evidente, de um ponto de vista ordinário, que as *ousiai* naturais encontram-se submetidas ao movimento – tanto os movimentos responsáveis pela geração de novos indivíduos, como os movimentos ligados à manutenção e conservação de um organismo já plenamente constituído. De fato, pois, qualquer observador seria capaz de constatar que, por exemplo, uma planta cresce, um animal respira e se locomove, etc. Ora, seria razoável considerar que estes movimentos contribuem decisivamente para a constituição das *ousiai* naturais. Na medida em que são organismos vivos, estas *ousiai* apresentam uma série de atividades e movimentos próprios – como o respirar, o locomover-se, alimentar-se, etc. –, e afigura-se plausível supor que tais movimentos e atividades devam ser contemplados como características essenciais a serem mencionadas em suas respectivas definições<sup>26</sup>.

Não obstante, assumindo-se a premissa de que estes movimentos expressam a suscetibilidade destas *ousiai* às contingências do mundo material, junto com a premissa de que “aquilo que pode ser

---

<sup>24</sup> Para uso semelhante do termo “αἰσθητόν”, ver DC I 9, 278a 11, 12. Note-se que, nesta passagem, comparece um contraste completamente similar à oposição entre *koilon* e *simon*: trata-se do contraste entre a “convexidade” (“καμπυλότης”) e a “aquilimidade” (“γροπότης”) (278a 28-32). Para uso da expressão “ἕλη αἰσθητή”, ver *Met.* VI 1, 1025b 35.

<sup>25</sup> É assim que compreende Bolton [1995], p. 450: “soul function”; de modo semelhante, Ferejohn [1994], p. 315, n 32. É inadequada a interpretação de Balme [1987d], p. 303: “change”.

<sup>26</sup> Ver Bolton [1987], p. 157-9, 163.

de outro modo” não pode ser contemplado por nenhum procedimento científico (seja definição ou demonstração), teríamos um resultado oposto, a saber: enquanto expressão da contingência e da corruptibilidade das *ousiai* naturais, o movimento não deveria ser contemplado nas definições das mesmas.

Ora, esta confusão entre os sentidos em que “movimento” deve ser tomado é a mesma que o capítulo Z-10 havia apresentado com relação a duas acepções do termo “matéria”. Aqui em Z-11, ao abandonar o modelo do *koilon* e optar pelo *simon*, Aristóteles se mostra advertido contra o equívoco que estaria na base do argumento de Z-10 (1035a 1-b 3), mas não o submete a uma devida análise crítica.

Seja como for, porém, a posição assim assumida por Aristóteles ainda está longe de resolver todos os problemas, e só pode ser tida como uma etapa intermediária na sua inteira resolução. Ela retoma o dilema entre *koilon* e *simon*, e apenas opta pela alternativa oposta àquela escolhida anteriormente em Z-10. No entanto, é o próprio contraste entre *koilon* e *simon* que talvez deva ser submetido a dura crítica, como se formulasse um dilema ilegítimo entre duas opções igualmente insatisfatórias.

O comprometimento dessa passagem com o modelo do *simon* se atesta também pela própria inconsistência das regras estipuladas para a definição do animal. Esta inconsistência é justamente aquela que Aristóteles expõe em Z-5, 1030b 14-6: trata-se da repetição viciosa do próprio *definiendum* no enunciado *definiens*. Aristóteles afirma que o animal não pode ser definido “sem as partes dispostas de uma determinada maneira”. E para explicar o que ele entende por esta especificação “de uma determinada maneira” (“ἐχόντων πως”), Aristóteles evoca o já conhecido princípio da homonímia: toda e qualquer parte do organismo vivente se define pela função que exerce no todo, e sem a capacidade de exercer esta função, a parte seria apenas “homônima”: “pois a mão é parte de homem não de qualquer modo, mas apenas a capaz de executar a função, de modo a ser animada; não sendo animada, entretanto, não é parte de homem” (1036b 30-32).

Mas, ora, isso origina justamente a dificuldade contemplada em Z-5<sup>27</sup>. Se uma parte qualquer do animal se delimita necessariamente pela função que exerce no organismo em seu todo, é claro que sua definição envolverá de algum modo a definição do todo – como Aristóteles já atestara em diversas

---

<sup>27</sup> Não vemos nenhuma pertinência na proposta de Ferejohn [1994], p. 304, que entende o “de uma determinada maneira” (“πως”) como exigência de que o termo que designa a matéria sofra uma flexão e vá para o dativo. Ferejohn, no entanto, tem o mérito de perceber a ligação entre a presente passagem e o problema da definibilidade do *simon*.



passagens: 1034b 31, 1035b 10-11, 16-18, 23-25. No entanto, se a definição do animal em seu todo não pode desconsiderar as partes materiais mas, pelo contrário, deve mencioná-las, como evitar, neste caso, a repetição viciosa do próprio *definiendum* no enunciado *definiens*?<sup>28</sup>.

Suponha-se que o homem seja definido com menção das partes materiais, através de um enunciado do tipo: “o homem é um animal com carnes, nervos, ossos, etc.”. Mas ora, as carnes, por sua vez, poderiam ser definidas apenas em vista do todo, através de um enunciado tal como: “carnes são tais e tais partes do homem”. Assim, por mera substituição dos termos pelos seus respectivos enunciados, a definição de homem resultaria em algo viciosamente circular, como “homem é o animal com tais e tais partes do homem, etc.”.

Poderiam ser aventadas duas maneiras de pretensamente evitar essa inconsistência. De um lado, poder-se-ia alegar que é falsa a pretensão de que o enunciado definitório da parte (orgânica ou homeômera) deveria mencionar explicitamente o todo. A definição de *dedo* que Aristóteles menciona explicitamente em 1035b 11 – “tal parte de homem” – na verdade não se conformaria aos requisitos apresentados logo mais adiante, em 1035b 16-18, que exigem que a parte seja definida estritamente pela função (“ἔργον”) própria. Assim – poderíamos presumir – o fato de que a parte deva ser definida mediante a função que exerce no organismo em seu todo não implicaria que o enunciado definitório da parte mencionasse o próprio todo. A esta objeção, porém, poder-se-ia objetar que o enunciado definitório da função, por sua vez, deveria mencionar o organismo em seu todo, de modo que, em última instância, a definição da parte mencionaria o todo.

De outro lado, porém, poder-se-ia argumentar (de maneira supostamente mais convincente) que Aristóteles não afirma explicitamente que o enunciado definitório do animal deva *mencionar* as suas partes materiais. Aristóteles se contentaria com a ponderação mais branda de que não seria possível definir o animal sem levar em consideração, de um modo ou de outro, as suas partes materiais<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Gill [1989], p. 133, parece admitir que a definição que menciona a *matéria funcional* satisfaria os critérios estabelecidos em 1030a 10-14. Não obstante, ela não percebe que as definições preconizadas em 1036b 28-32 pareceriam antes envolver uma repetição viciosa do *definiendum* no enunciado *definiens*, conforme as dificuldades a respeito do *simon* mencionadas em Z-5. E a solução desta dificuldade não consistirá em afirmar que a *matéria funcional* seria *posterior* ao todo, pelo fato de não acrescentar nenhuma informação relevante (como propõe Gill [1989], p. 127-30); pelo contrário, a solução consistirá em – admitindo-se que a proposta de Z-11, 1036a 26- b 32 configura uma transição – abandonar inteiramente certos pressupostos inadequados que estariam na origem das questões formuladas em Z-10 e Z-11.

<sup>29</sup> É igualmente inaceitável compreender essa passagem de Z-11 como se ela (i) apenas observasse que a forma do homem não poderia existir sem alguma matéria, e (ii) não exigisse a menção de alguma matéria na definição da mesma. Ver S. Marc Cohen [1992], p. 72-3, e Nussbaum [1984], p. 201. Cohen, no entanto, ao menos é extremamente coerente e, tendo

Mas deixando-se de lado mais uma vez o “princípio de caridade” na apreciação do texto, cumpre notar que a mencionada inconsistência se impõe e nos mostra exatamente o seguinte: o argumento desenhado em Z-11 não pode ser entendido senão como etapa preliminar de uma nova perspectiva que estaria sendo então introduzida. Aristóteles assume que a matéria deve ser contemplada no enunciado definitório da *ousia* natural. No entanto, com esta nova decisão, Aristóteles ainda não elucida a maneira pela qual esta definição deveria ser construída: afigura-se que o enunciado definitório seria uma enumeração desprovida de unidade interna, na qual, após a menção dos elementos em que se analisa a forma (digamos, o gênero e a diferença), a matéria surgiria como um *terceiro* termo, meramente justaposto aos anteriores, tal como no estranho exemplo dos círculos de bronze que Aristóteles introduz em 1033a 2-5<sup>30</sup>. Suponha-se – como convida o texto em 1045a 26 – que o círculo de bronze dispusesse de uma denominação única, “veste”; ora, a definição de “veste”, neste caso, seria algo como “figura igual a partir do meio, de bronze”, enunciado no qual a matéria *bronze* se somaria de maneira meramente extrínseca aos elementos em que se analisa a noção de círculo: o gênero “figura” e a diferença “igual a partir do meio”. Segundo este modelo, a definição de “homem” seria algo como “animal racional, com carnes, nervos e ossos, etc.”. Mas este enunciado definitório teria dois graves defeitos: de um lado, a relação recíproca entre forma e matéria seria uma mera adjunção externa, incapaz de preencher os requisitos que Aristóteles havia proposto em Z-4, 1030a 10-14 para as definições em sentido estrito. De outro lado, se configuraria uma repetição viciosa do próprio *definiendum* no enunciado *definiens*, possibilitando uma absurda substituição infinita, tal como Aristóteles expôs em Z-5<sup>31</sup>.

O problema com a solução transitória introduzida em Z-11 é o seguinte. Aristóteles parece se inclinar em favor da possibilidade de se obter um conhecimento dos entes sensíveis segundo aquilo que eles teriam de mais próprio, a saber, a correlação necessária e constitutiva com a matéria e o

---

percebido que a passagem envolve como pano de fundo a alternativa entre o *koilon* e o *simon*, afirma claramente que Aristóteles estaria optando pelo *koilon* – o que, porém, não é o caso. Como em *Fis.* II 2, 194a 12-15, a opção pelo *simon* é inequívoca, o preço a pagar, para propostas como a de Coheu, seria o de introduzir uma demarcação entre uma explicação (ou definição) “física” e outra explicação “metafísica” – como faz S. Mansion [1976], p. 60. Ver supra nota 5. Mas Aristóteles não está interessado nesta demarcação.

<sup>30</sup> A. Mansion [1945], p. 145-8, parece não se importar com essas consequências, pois ele insiste em preservar o *simon* como modelo de definibilidade, em detrimento dos critérios mais exigentes avançados em Z-4, 1030a 2-17. E o mais espantoso é que Mansion admite a compatibilidade entre esta solução e o “argumento da analogia”.

<sup>31</sup> Mas, como vimos (cap. 4, p. 216-8), em Z-5 ele apenas expõe as aporias e não mais as assume como insolúveis.

movimento. No entanto, para estabelecer a necessidade de mencionar as partes materiais no enunciado definatório da *ousia* natural, Aristóteles ainda assume alguns pressupostos e princípios estabelecidos no capítulo Z-10. De um lado, ele assume a formulação do problema tal como o início de Z-10 apresenta: o problema de saber se a matéria contaria como relevante para a definibilidade das *ousiai* naturais é absorvido e substituído pelo problema da relação entre o todo e suas partes; de outro lado, ele assume igualmente o pressuposto de que as *partes anteriores* devem ser mencionadas no enunciado definatório do todo. Em última instância, o princípio de que a definição deve constar de *itens anteriores* assume a “synanairesis” como critério privilegiado para delimitar os elementos a serem mencionados em qualquer definição e, por sua vez, a própria formulação do problema introduzido no início de Z-10 (1034b 20-28) deriva da crença de que qualquer relação de anterioridade, em vista da construção de uma definição, deveria ser delimitada pela “synanairesis”. Pelo princípio da homonímia, no entanto, resulta que as partes materiais são *posteriores* ao todo – isto é, elas não sobrevivem ao teste da “co-destruição recíproca” e assim não se mostram aptas a serem mencionadas na definição. Ao insistir na necessidade de mencionar as *partes* materiais na definição do animal, Aristóteles demonstra uma preferência pelo princípio da homonímia, em detrimento da “synanairesis”, mas, ao assumir as *possibilidades de resposta* em função das correlações entre o todo e suas partes (tal como o problema é formulado em 1034b 20-28), ele não consegue evitar a inconsistência que Z-5 aponta na definição do *simon*: a repetição do *definiendum* no enunciado *definiens*.

O argumento de Z-11, assim, se afigura como uma estranha junção de princípios absolutamente incompatíveis entre si. Contra a redução da *ousia* natural a formas numéricas, o argumento pondera a necessidade de se contemplar também a matéria e o movimento no enunciado definatório da mesma. Não obstante, para justificar essa ponderação, apela-se a um princípio que a destruiria, ao menos tal como aplicado no contexto em questão: o princípio da homonímia. Na verdade, todo o problema com o argumento de Z-11 reside no fato de assumir as questões tal como formuladas no início de Z-10: “é necessário ou não que o enunciado das partes esteja contido no enunciado do todo?” (1034b 22-24). Assim, sob este fio condutor, que assume o pressuposto de que a “synanairesis” seria plenamente capaz de discernir os elementos a serem mencionados na definição, o argumento de Z-11 ainda insiste em correlacionar *o todo e suas partes* – ou seja: a relação entre forma e matéria, assim como a questão de saber se a definição da *ousia* contemplaria não só a forma mas também a matéria, é inteiramente obnubilada por essas relações entre o todo e as partes.

Desenha-se assim um quadro inconsistente, no qual qualquer uma das teses é incompatível com

as outras duas conjuntamente tomadas:

(1) o princípio de que a “synanairesse” seria o único critério adequado para discriminar os itens a serem mencionados na definição;

(2) o princípio da homonímia aplicado às partes do organismo natural;

(3) o princípio de que a matéria, ou, mais precisamente, as partes materiais, devem ser mencionada na definição da *ousia* natural.

O argumento de Z-11, ao tentar conciliar tais princípios inconsistentes entre si, poderia parecer igualmente falacioso, tal como o argumento de Z-10. E de fato ele é “falacioso”, sob certo ponto de vista. Não obstante, é possível compreender de maneira razoável o que se passa a esta altura das peripécias argumentativas do livro VII. Ainda sob o regime dos pressupostos e formulações introduzidos no capítulo Z-10, esta primeira metade de Z-11 apenas sinalizaria em direção a uma nova perspectiva, sem articulá-la em seus plenos detalhes e sem se preocupar em resolver com pormenor as vicissitudes da argumentação anterior.

Ora, pelo menos um daqueles três princípios deverá ser abandonado. Aristóteles não parece interessado em abandonar o princípio (3) – pelo contrário, ele se encontra assumido e garantido em todos demais os textos em que Aristóteles se dedica ao problema da definibilidade das *ousiai* naturais<sup>32</sup>. Aristóteles abandonará apenas a formulação mais estrita que assume a matéria em termos de *partes integrais* de um todo. O princípio (2), por sua vez, embora seja compatível com o princípio (3), poderia ser interpretado inadequadamente e assim precisa ser restituído a seu lugar adequado, que gira em torno do problema da definibilidade *das partes*. É o princípio (1), porém, que será inteiramente abandonado por Aristóteles.

Isto significa que o argumento de Z-11 apresenta a seguinte fraqueza (que será também oportunamente saneada): ele assume como pertinente a alternativa entre o *koilon* e o *simon*, e parece se limitar a escolher a opção oposta àquela que fora defendida em Z-10. Esta alternativa, porém, enquanto ilustração apta a introduzir o problema da relação entre matéria e forma como constituintes da *ousia*, parece assumir o pressuposto de que ambas – isto é, a matéria e a forma, cada uma respectivamente em si mesma – já disporiam de contornos precisos, como se já comportassem uma

---

<sup>32</sup> Ver *Fis.* II, 194a 12-15; *DA* I 1, 403b 8-12; II 1, 412a 27 ss.; *Part. Anim.* I 1, 640a 33- b 29, etc. Por outro lado, achamos ininteligíveis as propostas interpretativas que estipulam uma distinção entre duas definições do mesmo objeto, uma *física* (hilemórfica) e a outra *metafísica* (com menção apenas da forma).

conceituação precisa e como se faltasse apenas decidir a questão suplementar e ulterior a respeito da correlação recíproca entre elas. Por outras palavras, é como se (i) a forma já estivesse plenamente configurada e definida por um conjunto já fechado de propriedades constitutivas, e (ii) a sua relação com a matéria, por sua vez, lhe sobreviesse como um evento extrínseco, incapaz de contribuir para a configuração de sua natureza. E o mesmo raciocínio seria válido para a matéria. O dilema entre o *koilon* e o *simon* se situaria apenas neste segundo nível (ii): ambas as alternativas assumiriam uma mesma noção de forma e uma mesma noção de matéria, e divergiriam entre si apenas quanto à questão de saber se a composição entre forma e matéria deveria ou não ser relevantemente contemplada na definição da *ousia*.

Assim, ao meramente optar pelo *simon*, o argumento de Z-11 seria diferente do argumento de Z-10 apenas quanto ao segundo ponto acima delineado, mas assumiria igualmente um mesmo conceito de forma, e não apresentaria nenhuma contribuição relevante para melhor esclarecer a própria natureza da forma em si mesma, ou seja, para resolver o problema que Aristóteles seleciona em Z-3 (1029a 32-33) como objeto de investigação. O argumento de Z-11 apenas diria que a matéria, estando justaposta à forma na constituição da *ousia* natural, deveria ser mencionada em sua definição.

Revelar-se-ão falsas, no entanto, as pressuposições assumidas pelo contraste entre *koilon* e *simon*, e o dilema assim oferecido se revelará impróprio por não contemplar as questões mais relevantes. Não importa, pois, simplesmente decidir o dilema de saber se a definição da *ousia* natural deverá contar apenas com a forma ou também com a matéria. Esta não é a questão última a ser decidida, ainda que seja, é claro, uma questão preliminar. Importa sobretudo discernir qual é o estatuto preciso dessa correlação entre forma e matéria, e esta questão por si só já lança sérias suspeitas quanto à legitimidade da distinção, acima mencionada, entre os níveis (i) e (ii). O problema da correlação com a matéria não é algo que pudesse ser decidido como se o conceito de forma já estivesse plenamente configurado em si mesmo e não mais pudesse ser internamente modificado em virtude dessa correlação. Sob o problema de saber se a matéria deve ser mencionada como correlato da forma na definição da *ousia* natural, encontra-se o problema mais grave e mais interessante de saber em que consiste essa correlação e, mais do que isso, em que consiste a própria forma e a própria matéria<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> G. E. R. Lloyd [1992], p. 164, percebeu este problema: se um *material apropriado* (como o sangue) pertence à essência da coisa – como Aristóteles afirma diversas vezes no *Part. Anim.* (conforme mostrou Gotthelf [1985a]) –, até onde se estenderia a forma, como *ousia* a ser definida? Poderíamos dizer que o sangue não é parte da *própria forma*?

Assim, se esta correlação for delimitada como uma estrita necessitação, é a própria natureza intrínseca da forma que se altera. São duas coisas muito diferentes uma forma que estivesse plenamente configurada em si mesma e exigisse a matéria apenas como condição necessária à sua geração em instâncias individuais e, de outro lado, uma forma que, internamente, a partir de seu próprio conceito, exigisse uma matéria como condição necessária à efetividade de sua própria constituição interna.

O dilema entre os modelos de definibilidade representados pelo *koilon* e pelo *simon*, porém, assume o problema da composição entre matéria e forma como se ambas estas noções já estivessem plenamente delimitadas. Tratar-se-ia assim apenas de saber se a *justaposição* de ambas seria relevante para definir a *ousia* natural – como se essa justaposição não fosse interferir na configuração interna da própria forma e da própria matéria.

Assim sendo, porém, o argumento de Z-11, ao meramente optar por uma das alternativas disponíveis, ainda não alcançaria os requisitos programaticamente lançados em Z-4, 1030a 2-14. Neste último texto, delineando uma noção estrita de *quiddidade* e definição, cabível apenas às *ousiai*, Aristóteles havia apresentado o requisito de que os elementos mencionados na definição não sejam heterogêneos entre si. Aristóteles tinha por objetivo excluir exatamente a relação de mera justaposição extrínseca que vigora entre os constituintes de um composto acidental (como *homem branco*). Para evitar essa situação, seria necessário que a relação entre os termos mencionados na definição fosse de algum modo necessária: ou uma relação de implicação recíproca, exprimível sob a forma de um bicondicional, ou ao menos uma relação de necessitação em que um dos elementos fosse capaz de estabelecer a necessidade do outro.

Ora, sob o modelo do *simon*, nenhuma dessas alternativas se verifica<sup>34</sup>. É preciso cuidado para constatar este ponto. De um lado, pois, como atributo “por si mesmo” do segundo tipo reconhecido em *A. Po.* I 4, 73b 37-40, o *simon* envolve uma relação de implicação necessária com o subjacente a que é atribuído<sup>35</sup>. *simon* é um termo tal que pode ser atribuído unicamente a narizes, de modo que, se algo pode ser denominado como *simon*, se segue necessariamente que este mesmo algo é um nariz. No entanto, não é isso que está em questão. O que importa, agora, não é o nexa lógico do *simon* com o subjacente a que pode ser atribuído, mas sim o nexa lógico entre os constituintes internos pelos quais o *simon* deve ser definido – isto é, o nexa lógico entre a carne do nariz e a concavidade. Ora,

---

<sup>34</sup> E veremos isso detalhadamente ao examinar o livro II da *Física*. Ver cap. 10, p. 379 ss.

<sup>35</sup> Cf. cap. 4, p. 213.

não há nenhuma relação pela qual a carne do nariz devesse ser necessariamente côncava e achatada, tampouco nenhuma relação que determinasse que a concavidade estaria sempre presente na carne do nariz. Entre os elementos constituintes do *simon*, portanto, não há nenhuma relação lógica mais íntima – antes, há uma relação de mera agregação, de modo que o *simon*, segundo os critérios mais exigentes lançados em 1030a 2-17, seria incapaz de fornecer um modelo adequado para a definibilidade da *ousia* natural<sup>36</sup>.

Além do mais (como já vimos), ao assumir que a relação com a matéria seria uma mera justaposição extrínseca, sem nenhuma relevância para a delimitação do próprio conceito de forma, que já se encontraria previamente delimitado de maneira completa antes mesmo de qualquer correlação com a matéria, o modelo do *simon* tampouco fornece uma oportunidade para se resolver aquilo que o argumento do capítulo Z-3 havia selecionado como problema principal, a saber, em que consiste a forma (1029a 32-33). O *simon* ainda será utilizado como exemplo recorrente em diversos textos que parecem já contemplar a solução definitiva das questões que perturbam o percurso do livro VII<sup>37</sup>. Esta utilização, no entanto, será “caritativa” e destinada a introduzir alguns pontos mínimos – tal como a utilização do *círculo de bronze* no capítulo H-6. Pois, levado às últimas consequências, o modelo do *simon* se revela absolutamente insatisfatório para delimitar a natureza da correlação entre forma e matéria como constituintes da *ousia*.

Antes de prosseguir no desenvolvimento do problema principal que nos interessa, devemos prestar contas a respeito de algumas passagens que restam no capítulo Z-11, mas que não interferem de maneira relevante no andamento argumentativo que estamos rastreando. Até 1037a 21, onde se inicia o trecho final de recapitulação conclusiva (1037a 21-b 7) que sustentamos não pertencer ao mesmo bloco argumentativo iniciado em 1036a 26, temos ainda três passagens. Na primeira delas, Aristóteles volta a propor uma distinção entre matéria sensível e matéria inteligível (1036b 32- 1037a 5). Na segunda, Aristóteles oferece algumas observações de fato importantes, mas que não avançam nenhum argumento novo e que retomam questões reticentes levantadas também no final de Z-10 (em 1036a

---

<sup>36</sup> Este problema foi observado por muitos, p.ex., S. Mansion [1984/1969], p. 353-5, Hamlyn [1985], p. 62. Voltaremos ao assunto quando analisarmos o livro II da *Física* (ver cap. 10, p. 381 ss.).

<sup>37</sup> Por exemplo, em *DA* III 4, 429a 13-4.

16-19, 24), e às quais retornaremos no momento oportuno<sup>38</sup>. Na terceira passagem (1037a 10-20), finalmente, Aristóteles oferece alguns lembretes prospectivos a respeito dos horizontes que enquadram a presente investigação e anuncia etapas ulteriores da mesma.

A primeira dessas passagens se inicia com uma questão que já foi resolvida:

“No que concerne às [coisas] matemáticas, por que os enunciados não são partes dos enunciados, como, por exemplo, do círculo, os semicírculos? Pois estes não são sensíveis. Ou isso [não ser sensível] não faz nenhuma diferença?” (1037a 32-35).

Parece haver aqui um mero exercício diaporético. Pois é evidente que os semicírculos encontram-se excluídos da definição do círculo não pelo fato de serem matéria – seja ela sensível ou inteligível –, mas sim pelo fato de serem posteriores ao todo. Se fossem incluídos na definição do círculo, esta seria ridiculamente circular<sup>39</sup>. Aristóteles, no entanto, volta a insistir na distinção entre matéria sensível e matéria inteligível, mas sob um ponto de vista que parece assumir o argumento falacioso de Z-10, segundo o qual toda e qualquer matéria é princípio de geração e corrupção e, portanto, deveria ser excluída de qualquer enunciado definitório:

“Pois haverá matéria também de alguns itens não sensíveis; pois há uma certa matéria de tudo que não é *quê era ser*, nem é, ele mesmo por si mesmo, uma forma, mas sim *um isto*. Essas coisas [sc. os semicírculos], portanto, não serão partes do círculo, mas serão partes, por outro lado, dos círculos particulares, como foi dito anteriormente. Pois há, de um lado, uma matéria sensível e, de outro, uma inteligível” (1036b 35- 1037a 5).

Essas observações – é forçoso notá-lo –, se encaixariam perfeitamente no fluxo argumentativo empreendido em 1035a 1- b 3, onde se assume que toda e qualquer matéria é princípio de corruptibilidade e deve ser excluída da definição. Elas contrariam inclusive as sugestões, há pouco mencionadas (1036b 9-12) de que círculos (como todas as figuras geométricas) deveriam se definir pela menção do contínuo, e que este contínuo teria uma função lógica similar às partes materiais dos artefatos e *ousiai* naturais. Ora, isso lança sérias suspeitas quanto à esta passagem – não necessariamente quanto à sua autenticidade, mas sim quanto à sua posição no interior da argumentação empreendida nos capítulos Z-10 e Z-11. Este último, assim, afigura-se como uma verdadeira colagem, na qual a primeira parte (1036a 26-b 32), que desenvolve uma proposta

---

<sup>38</sup> Ver cap. 14 (p. 534-5 ss.).

<sup>39</sup> Este ponto foi notado por Ross [1924], vol. II, p. 204.



flagrantemente incompatível com aquela apresentada em Z-10, encontra-se justaposta a um final recapitulativo que retorna justamente às conclusões de Z-10, havendo, de permeio, três passagens absolutamente deslocadas, sem nenhum nexu argumentativo minimamente contínuo.

Há ainda um outro problema com a passagem acima citada, mais precisamente, com as linhas 1037a 1-2. Traduzimos o texto adotado por Ross, que segue o manuscrito Ab e Alexandre. No entanto, pelo testemunho dos outros dois manuscritos, EJ, teríamos antes o seguinte:

“Pois haverá matéria também de alguns itens não sensíveis e de tudo que não é *quê era ser*”.

Essa leitura é a mais adequada<sup>40</sup>, pois ela não se compromete a afirmar que a noção de *um isto* (“τόδε τι”) designa o indivíduo constituído de matéria corruptível, como se *um isto* devesse ser entendido por oposição a *forma* (“εἶδος”) e *quiddidade* (“τὸ τί ἦν εἶναι”) – em desacordo com as observações decisivas efetuadas em Z-4, 1030a 2-14.

A segunda passagem deslocada reza o seguinte:

“É evidente também que a alma é a essência primeira, ao passo que o corpo é matéria, e o homem (ou o animal), por sua vez, o composto de ambos enquanto universal. Mas Sócrates e Corisco, se, por um lado, também a alma é Sócrates, são sob dois aspectos (pois uns dizem que ele é a alma, outros dizem que ele é o composto), mas se, por outro lado, Sócrates é absolutamente esta alma e este corpo, o particular é tal como o universal” (1037a 5-10).

Esta passagem em si mesma parece ser anódina. No entanto, podemos observar que ela se coaduna antes com o quadro conceitual proposto em Z-10, principalmente em 1035b 18-23 e 27-31: a alma é *ousia* primeira, o corpo é matéria – e presumivelmente não conta como uma parte relevante da *ousia* –, ao passo que *homem* é um composto hilemórfico universal e *Sócrates* é um composto hilemórfico individual. E a questão a respeito da identidade entre Sócrates e sua alma retoma a mesma formulação que já encontramos em Z-10, 1036a 16-19, 24. Esta questão será oportunamente re-avaliada mais adiante. Por enquanto, basta-nos notar que também esta passagem 1037a 5-10 parece se articular antes à perspectiva desenvolvida em Z-10 do que às ponderações críticas exibidas em 1036a 26-b 32.

Finalmente, há um trecho de reflexão sobre os horizontes a serem atingidos:

“É a examinar posteriormente se há alguma outra matéria, além da matéria de tais essências, e se é necessário procurar alguma outra essência, como, por exemplo, números ou algo de tal qualidade. É graças a isto, pois, que tentamos delimitar também a respeito das essências sensíveis, uma vez que,

---

<sup>40</sup> *Apud* Whiting [1991], soubemos que Frede-Patzig a adotam em sua edição de 1988.

de certo modo, a consideração a respeito das essências sensíveis é tarefa do estudo da natureza e da filosofia segunda. Pois é necessário que o estudioso da natureza conheça não apenas a respeito da matéria, mas também, e preferencialmente, a respeito da essência segundo o enunciado” (1037a 10-17).

Esta passagem lembra que o horizonte último da investigação empreendida nos livros VII e VIII da *Metafísica* consiste em decidir questões a respeito da *ousia* supra-sensível e divina, o que envolve também uma polêmica contra as teses platônicas das Formas e Entidades Matemáticas – a qual será devidamente empreendida nos livros XIII e XIV. Este lembrete confirma a interpretação que propusemos no capítulo I desta tese. Aristóteles tem como horizonte último, na *Metafísica*, resolver a questão (2) no domínio do supra-sensível – isto é, decidir se há alguma *ousia* imóvel e separada, em alternativa às Formas e Números platônicos. No entanto, para alcançar uma resolução satisfatória desta questão, Aristóteles, a partir da última frase de Z-2, se instala num outro registro, no qual lhe interessa responder fundamentalmente (e como mediação para resolver aquela questão inicial que recuou para o fundo da cena) a questão (3), no domínio das essências naturais, a saber, o que é a *ousia*<sup>2</sup> como causa do ser das essências naturais. E não é por acaso que Aristóteles atribui estas questões ao domínio do “estudioso da natureza”: pois, de fato, o empreendimento desenvolvido nos livros ZH consiste justamente em especificar os princípios conforme os quais seria possível aceder a um conhecimento estritamente científico das essências naturais.

Aristóteles prossegue, enfim, com uma declaração programática que pertence ao próprio registro interno de ZH:

“E, a respeito das definições, é a examinar posteriormente de que maneira são partes os itens contidos no enunciado, e por que a definição é um enunciado uno (pois é evidente que a coisa é una; no entanto, *por que* a coisa, tendo partes, é una?)” (1037a 17-20).

Ora, estas questões serão enfrentadas em dois momentos, nos capítulos Z-12 e H-6. E são elas que fornecem os recursos iniciais para que, no que concerne ao problema da relação entre matéria e forma como constituintes da *ousia* natural, sejam decisivamente superados, por um lado, os pressupostos inconsistentes assumidos em Z-10 e, por outro lado, sejam minimamente preenchidos os requisitos programáticos lançados em Z-4, 1030a 2-17. É nelas, portanto, que devemos agora nos deter.

## Capítulo 9

### *A unidade lógica entre gênero e diferença e a crítica à “synanairesis” (Z 12)*

“ὄρα τὴν τοῦ Ἀριστοτέλους ἀγχίνοιαν, ὅπως ἐν ταύτῳ καὶ τὴν λύσιν ἡμῖν τῆς ἀπορίας σκιωδῶς ἐμφαίνει καὶ τὴν διαίρεσιν τῶν γενῶν καὶ διαφορῶν ὅπως χρῆ ποιεῖσθαι ἐπαγγέλλει καὶ θαυμαστῶς ἀνακαλύπτει”

“Vê a argúcia de Aristóteles: de que modo, no mesmo lugar, ele obscuramente nos mostra a resolução da dificuldade e nos anuncia e desvenda admiravelmente como é preciso fazer a divisão dos gêneros e diferenças!”.

*Alexandre, Comentário a Metafísica VII 12.*

O capítulo Z-12 se afigura como uma exposição autônoma, provavelmente redigida à parte dos capítulos anteriores<sup>1</sup>, e que parece assumir um novo problema, a ser inteiramente resolvido numa argumentação surpreendentemente coesa e contínua. Talvez ele não tenha sido redigido juntamente com os demais capítulos do livro VII, pois antes se reporta aos *Segundos Analíticos*:

“Mas agora falemos primeiramente de tudo quanto não foi dito, nos *Analíticos*, a respeito de definição” (1037b 8-9);

e seria de se esperar que Aristóteles se reportasse ao próprio empreendimento levado a cabo no livro VII, no qual o problema das definições recebeu já um duplo tratamento, primeiro sob a perspectiva “lógica” dos capítulos 4-6, em seguida sob as dificuldades envolvendo as correlações entre o todo e as partes materiais, nos capítulos 10-11. Não obstante, essas evidências não são decisivas, e pouco importa, afinal, para julgar a importância do capítulo dentro da estratégia argumentativa de

---

<sup>1</sup> Bostock [1994], p. 176-7, sugere que o capítulo Z-12 tenha sido posteriormente inserido nesta posição por algum editor antigo.

Z, decidir este problema sobre a sua origem. É o próprio Aristóteles, além do mais, quem se encarrega de explicitar a oportunidade de se contemplar agora as dificuldades que os *Analíticos* teriam reservado para outro momento:

“pois a dificuldade levantada naqueles [*sc.*, os *Analíticos*] é propícia às discussões a respeito da essência” (1037b 9-10).

A dificuldade a ser agora oportunamente considerada diz respeito à unidade da definição e, ao mesmo tempo, à unidade do item a ser definido:

“Refiro-me a tal dificuldade: por que, porventura, é uno aquilo cujo enunciado dizemos ser definição, como, por exemplo, de homem, o *animal bípede*: seja este, pois, o enunciado dele. Ora, por que então isto é uno mas não muitos, *animal e bípede*?” (1037b 10-13).

É preciso cautela para apreender devidamente a questão em que Aristóteles está interessado. A formulação da questão não parece envolver diretamente o problema da unidade lógica entre os termos a serem mencionados em uma definição. Não obstante, a inteira argumentação subsequente, destinada a resolver o problema aqui anunciado, busca explicar justamente porque um dos termos mencionados na definição, o gênero, nada é à parte do outro, a diferença, pois antes se encontra imanentemente nele contido. Seria plausível, pelo menos à primeira vista, supor que Aristóteles esteja confundindo dois problemas que seriam rigorosamente distintos: de um lado, o problema da unidade “física” ou “ontológica” entre os elementos que constituem o item submetido à definição; de outro lado, o problema da unidade “lógica” entre os termos mencionados na definição. Além do mais, isto parece se confirmar pela situação complementarmente inversa do capítulo H-6, no qual o problema a ser investigado é formulado como se concernisse a unidade lógica entre os termos da definição, mas é resolvido mediante um cômputo da unidade “física” ou “ontológica” entre os elementos – forma e matéria – do item a ser definido. Com reza o texto:

“Pois há uma causa de tudo aquilo que comporta várias partes e que não é um todo (“πᾶν”) como agregado, mas sim um todo (“ὅλον”) além das partes – uma vez que inclusive entre os corpos, para uns é o contato que é causa do ser uno, ao passo que, para outros, é viscosidade ou alguma outra afecção desse tipo. Mas a definição é um enunciado uno não por mera conjunção (tal como a *Iliada*), mas sim por ser de algo uno. Ora, o que é então que faz uno o homem, e por que o homem é uno e não muitos, isto é, *animal e bípede*?” (1045a 8-15).

E a resolução da questão residiria numa simples distinção:

“se, como dizemos, um é matéria e o outro é forma, e se um é em potência e outro em efetividade, não mais parecerá ser uma dificuldade isso que se investiga” (1045a 23-25).

Aristóteles de fato parece tratar as duas questões como indistintas: saber por que os termos mencionados na definição se apresentam numa unidade lógica e saber porque os elementos do item submetido à definição se apresentam como uma unidade ontológica. Mas não se trata de uma mera confusão. A questão na qual ele está diretamente interessado consiste nesta segunda, como mostra uma apreciação justa de sua formulação inicial:

“por que, porventura, é uno aquilo cujo enunciado dizemos ser definição” (1037b 11-12).

O objeto sobre o qual incide a questão é justamente o antecedente oculto do pronome relativo “o<sup>u</sup>” – ou seja, é justamente “aquilo de que é o enunciado”, a coisa definida<sup>2</sup> a respeito da qual versa o enunciado. A inserção desta questão nesta altura do argumento é inteiramente oportuna. Até o momento, estava em pauta, nos capítulos anteriores, a definibilidade das *ousiai* naturais, constituídas de matéria e forma. Os resultados precários obtidos em Z-11, no entanto, não permitiram delimitar com clareza o estatuto da correlação entre forma e matéria, e isto significa precisamente o seguinte: até Z-11, o argumento não conseguiu delimitar de maneira satisfatória *por que* a forma e a matéria constituem a unidade consubstanciada numa *ousia* natural.

Para responder a estas questões, agora no capítulo Z-12, Aristóteles aparentemente muda de assunto e procura demonstrar por que o gênero e a diferença constituiriam a unidade designada sob um nome específico. Este aparente *deslize* tem sido entendido como um apelo à “analogia” entre os termos da definição e os elementos da *ousia* natural: o gênero estaria para a diferença do mesmo modo que a matéria estaria para a forma<sup>3</sup>. De fato, à primeira vista, até mesmo a falta de ponderações

---

<sup>2</sup> Como diz Alexandre explicitamente: “διὰ τί ποτε τὸ ὀριστόν, οὐ τὸν λόγον φαιμὲν εἶναι ὀρισμόν, ἐκ πλειόνων ἔν ἐστιν ἀλλ’ οὐ πολλά;” (ad 1037b 8, 761b).

<sup>3</sup> Alexandre (ad 1037b 27, 29, 762ab) admite com inteira confiança que “argumento da analogia” resolveria de maneira plenamente satisfatória o problema levantado no início do capítulo, a respeito da unidade da coisa definida. No mesmo sentido, ver Asclépio (ad 1038a 35, 763b) e Tomás de Aquino (*Expositio metaphysicorum*, livro VII, lectio XII, 1546; livro V, lectio XXII, 1123; *De Ente et Essentia* II 73-77). Ver A. Mansion [1945], p. 147. Le Blond [1979/39], p. 68-71, pretende que a analogia fosse apenas um expediente desesperado para tentar unificar dois esquemas incompatíveis e de origens distintas, a saber, o hilemorfismo oriundo das comparações entre natureza e técnica, e as classificações oriundas das discussões acadêmicas. Rorty [1974] p. 72, presume que haveria algo além da “mera analogia”, pois o “*genus-term*” denotaria o *tipo* de causa material próxima a partir do qual os indivíduos da espécie em questão poderiam ser formados. Esta proposta, no entanto, dificilmente se sustenta, e não é por acaso que Rorty apresenta essa causa material como um “animalish

e advertências explícitas nos faz pensar que Aristóteles esteja recorrendo a este expediente simples e fácil. Não obstante – como veremos em seu devido tempo –, nada impede que entendamos a argumentação desenvolvida em Z-12 (e H-6) como uma nova etapa ainda não definitiva, mas que, assumindo o problema a partir de um ponto já avançado (a saber, os resultados precários de 1036b 22-32), apresentaria uma decisiva contribuição para a sua resolução, sem, no entanto, resolvê-lo completamente. E ainda que Aristóteles recorra ao expediente da mera “analogia”, podemos discernir, para além deste recurso, outras razões mais precisas.

O “argumento da analogia”, além do mais, pressupõe como fato primitivo a distinção entre, de um lado, a forma, concebida como “elemento ontológico” correlato à matéria e, de outro lado, a espécie, concebida como “termo lógico” que se analisa em gênero e diferença. Esta distinção, no entanto, não se sustenta, pois o resultado do argumento de Z-12 consistirá justamente em mostrar que a diferença, pelo fato de conter intrinsecamente em si mesma o gênero, é idêntica à espécie, a qual não é senão justamente a *forma*<sup>4</sup>.

Devemos nos pautar pelo seguinte fio condutor: o que Aristóteles espera da análise das relações lógicas entre gênero e diferença? Qual é o resultado que avulta após tal análise? Aristóteles certamente não busca prescrever o procedimento de divisão “pela diferença da diferença” como instrumento de classificação, muito menos como instrumento heurístico para o estabelecimento de definições<sup>5</sup>. Pelo contrário: no livro I do *Partibus Animalium*, Aristóteles reconhece a precariedade

---

goo” que, em última instância, não teria nenhum poder explanatório. Contra essa identificação pura e simples entre as noções de “gênero” e “matéria”, Grene [1974], p. 60-1, defende a clássica analogia. Ambas as propostas, no entanto, parece-nos equivocadas: pois nos parece que as próprias definições classificatórias (por gênero e espécie) tenderão a ser abandonadas na resolução final dos problemas de ZH.

<sup>4</sup> Alguns dos intérpretes que defendem tal distinção se embaraçam com a mesma. Assim, Bolton [1995], ao abordar Z-17, afirma que é a forma que é causa e *explanans* (p. 452); mas, ao considerar o argumento de Z-13, ele é obrigado a considerar a espécie como causa (p. 463): pois a polêmica aristotélica seria dirigida contra a tese de que certos universais (isto é, os gêneros, mas não as espécies) seriam causas (p. 460).

<sup>5</sup> Veja-se a crítica ferrenha ao poder heurístico da divisão em *A. Pr.* I 31, 46a 32-7; *A. Po.* II 5, 91b 12-27 e II 13, 96b 25 ss. Alexandre (*ad* 1037b 29, 762b), no entanto, assume que Aristóteles estaria prescrevendo um modelo para as divisões aptas a estabelecer definições: “τὴν διαίρεσιν... ὅπως χρῆ ποιεῖσθαι”. A mesma interpretação é defendida por Bostock [1994], p. 193-4, e Pellegrin [1982], p. 70-1: a divisão seria “le seul moyen de construire la définition”. Esta interpretação, no entanto, está longe de atinar com a estratégia argumentativa de Aristóteles. Para apreciação mais adequada, ver Charles [1990], p. 153.

quer, então, com as análises efetuadas em Z-12?

De um lado, a resposta é clara: Aristóteles quer reatar o argumento aos requisitos programáticos lançados em Z-4, 1030a 2-17, que exigiam que a definição de uma *ousia*, longe de apresentar elementos heterogêneos entre si, deveria constar de elementos cuja relação recíproca fosse algo mais que uma mera justaposição extrínseca entre dois itens que pudessem ser inteiramente concebidos um à parte do outro. E de fato, Aristóteles aqui retomará o mesmo contraste assumido paradigmaticamente em Z-4, 1030a 2-17, a saber, o contraste entre a *unidade definicional* do “um isto” (“τόδε τι”, 1037b 27)<sup>7</sup> e a *unidade meramente extrínseca* de um composto acidental como *homem branco*.

Assim, ao assumir – de maneira esquemática e “otimista” – divisões contínuas em que a diferença surge a partir de características essenciais da diferença anterior, permitindo que o gênero seja subsumido como elemento imanente em cada diferenciação ulterior, Aristóteles busca exibir, de maneira paradigmática, um modo de relação pelo qual os termos da definição cumpririam perfeitamente as exigências lançadas em Z-4, 1030a 2-17<sup>8</sup>. Mas este procedimento, enquanto instrumento apto a discernir as relações de prioridade lógica entre os termos mencionados numa definição, se opõe fundamentalmente a um dos pressupostos assumidos pela argumentação de Z-10: a “synanairesis”, ou o teste da “co-destruição recíproca”. Assim, mediante as análises efetuadas em Z-12, que de fato se afigurariam artificiosas e ingênuas caso fossem pretendidas como métodos heurísticos, Aristóteles na verdade apresenta um acerto de contas com uma das premissas

---

inicial ao procedimento de divisão adotado pelos platônicos (ver também [1987a], p. 19).

<sup>7</sup> Alexandre tem toda razão, assim, ao associar o “τόδε τι” mencionado em 1037a 27 ao *quê era ser* e à natureza de cada coisa (*ad* 1037b 23, 762a). Burnyeat et alii [1979], p. 101, não têm razão ao assumir o “τόδε τι” como *individuo* aqui neste contexto, nem têm razão ao presumir que “σημαίνειν” teria um sentido mais frouxo (“points to”, “indicates”). Ora, a expressão “σημαίνειν ἔν” aqui neste contexto pode ser entendida num sentido forte, que congloba o sentido de “σημαίνειν” em *Tópicos* I 9, 103b 27 e o sentido de “σημαίνειν ἔν” *Met.* IV, 1006a 32-4: a “ousia” significa uma unidade conotativa suscetível de definição, mas suscetível de definição no sentido estrito (conforme 1030a 2-17) e que possui por si só uma referência determinada e “separada”, que não precisa ser afirmada “de um subjacente” que lhe fosse heterogêneo.

<sup>8</sup> Bostock [1994], p. 184, admite que os resultados de Z-12 se coadunam aos critérios lançados em Z-4, 1030a 10-17. Não obstante, ele pretende que a resolução do problema em H-6, em termos de relação entre matéria e forma, viria substituir esta fictícia unidade entre gênero e diferença *justamente por abandonar* os critérios estabelecidos em 1030a 10-17. Esta proposta é inaceitável. De certo modo, o aparato classificatório das definições por divisão será substituído pela análise hilemórfica (ver cap. 14 desta tese). Mas é preciso não exagerar nas incompatibilidades entre as análises efetuadas nos mencionados textos: pois a análise hilemórfica preencherá justamente os requisitos lançados em 1030a 10-17, que ressoam nitidamente em 1045a 33.

fundamentais que assegurava a perspectiva pré-hilemórfica assumida em Z-10. Aristóteles busca mostrar que a “co-destruição recíproca” (i) jamais poderia ser assumida como critério único para discernir os termos a serem mencionados numa definição e (ii) jamais seria capaz de determinar, entre os termos assim escolhidos, uma correlação de necessitação lógica segundo os requisitos aventados em Z-4, 1030a 2-17.

Entendida assim desta maneira, além do mais, a argumentação de Z-12 nos fornecerá a chave para compreender a destinação precisa das críticas desenvolvidas em Z-13 contra certas teses platônicas. Aristóteles exprobará na tese adversária sobretudo dois pontos: em primeiro lugar, a primazia concedida ao “mais universal”, como se o gênero detivesse uma prioridade explanatória e ontológica sobre as diferenças e a espécie. Em segundo lugar, a incapacidade de explicar de que modo a composição entre gênero e diferença daria lugar a uma unidade capaz de satisfazer os critérios lançados em Z-4, 1030a 2-17. Mas ora, a primazia atribuída ao “mais universal” resulta certamente da “synanairesis”<sup>9</sup> e, mais precisamente, da crença de que a “synanairesis” forneceria o critério único para discernir os elementos a serem mencionados na definição e também os elementos ontologicamente anteriores. Por outro lado, a incapacidade de explicar a unidade entre os elementos da definição deriva justamente do estatuto ontológico atribuído ao gênero, a partir da crença de que a “synanairesis” forneceria um critério seguro para discernir as relações de prioridade ontológica.

Mas entremos finalmente na análise do texto de Z-12. Aristóteles começa exatamente com o mesmo contraste assumido em Z-4, 1030a 2-14: de um lado, a forma específica, como unidade entre gênero e diferença e, de outro lado, um composto accidental, mero agregado entre um subjacente e uma afecção que lhe é extrínseca<sup>10</sup>.

“No caso de *homem e branco*, pois, ambos são, por um lado, muitos, quando um não se atribui ao outro; mas, quando [um] se atribui [ao outro] e quando o subjacente, *homem*, padece algo, são um só (pois, nesse caso, vem a ser algo uno<sup>11</sup> e há o homem branco)” (1037b 14-18).

O *homem branco*, não obstante, é aquilo que precisamente é “pelo fato de que um item se afirma

---

<sup>9</sup> Ver *Top.* VI 4, 141b 28-34. Ver cap. 15 (p. 565-6).

<sup>10</sup> Para semelhante leitura do argumento, ver Sheldon Cohen [1996], p. 110-1.

<sup>11</sup> Uma tradução alternativa seria: “se tornam um só [*sc.* o homem e o branco]”. Esta alternativa talvez seja preferível por evitar confusões com a noção de *algo uno* de que nos ocupamos no capítulo 2 desta tese, e que aponta para a unidade da essência (ver *Met.* IV 4, 1006a 32-34; *Interpr.* 11, 20b 15).



de outro” e, por isso mesmo, não satisfaz os critérios apresentados em 1030a 10-11. Ele se constitui por uma relação de justaposição entre dois itens extrínsecos entre si e a expressão discursiva que traduz tal relação consiste em uma predicação *heterogênea*. Em contraste com o composto accidental, no entanto, Aristóteles apresenta logo em seguida o caso da forma específica, constituída por gênero e diferença:

“Aqui [*sc. no caso de animal bípede*], no entanto, um não participa do outro: pois o gênero não parece participar das diferenças” (1037b 18-19).

Mas por que o contraste é assim formulado em termos de “participação”? Por acaso a relação entre o subjacente e a afecção que lhe sucede concomitantemente, pela qual se constitui o composto accidental, seria ela própria uma relação que poderia ser designada como “participação”? Ora, em Z-4, ao menos, após assentar como critério para uma estrita definibilidade uma relação de composição entre itens que não sejam heterogêneos entre si (1030a 10-11), Aristóteles atribui tal definibilidade apenas às “espécies de gênero” e justifica tal atribuição afirmando que tais espécies ou formas específicas:

“parecem ser ditas não por participação, nem por afecção, nem como concomitante” (1030a 13-14).

E isto só pode querer dizer o seguinte: a relação entre os elementos constituintes de uma forma específica, isto é, a relação entre o gênero e a diferença, não é uma relação de participação, tampouco uma relação accidental entre um subjacente e um concomitante que lhe fosse heterogêneo. Ora, Aristóteles aqui em Z-12 volta a esta mesma caracterização. E a enumeração contida em 1030a 13-14 parece evidenciar que a relação pela qual um concomitante é atribuído a um subjacente que lhe é heterogêneo seria (i) ou uma relação de participação, ou ao menos uma relação completamente similar à participação.

Aristóteles fornece, em seguida, uma série de argumentos pelos quais se diria ser impossível que o gênero participasse da diferença:

“pois, neste caso [*sc. se o gênero participasse das diferenças*], o mesmo participaria dos contrários: pois são contrárias as diferenças pelas quais se diferencia o gênero” (1037b 19-21).

- Aristóteles certamente admite que o gênero se divide em diferenças contrárias, e isto não lhe parece

de modo algum paradoxal<sup>12</sup>. Assim, essa participação de um mesmo item em diferenças contrárias pode resultar como absurda apenas sob alguma premissa suplementar, que o argumento estaria implicitamente assumindo. E podemos presumir, à luz da comparação entre a forma específica e os compostos acidentais, que esta premissa versaria justamente sobre a natureza da relação descrita como “participação”: tratar-se-ia de uma relação na qual uma propriedade extrínseca sucederia concomitantemente a um subjacente já previamente configurado em si mesmo e independente da propriedade que assim lhe sobrevém. Ora, se assumirmos que a situação em que “um se atribui ao outro” (“ὑπάρχη θατέρω θάτερον”, 1037b 15-16) equivale à situação em que “o subjacente padece uma afecção” (“πάθη τι τὸ ὑποκείμενον”, 1037b 16) e à situação em que “o subjacente participa da afecção” – como se, por exemplo, fosse o mesmo dizer que “o branco se atribui a homem”, “o homem padece o branco” ou “o homem participa do branco” –, obteríamos um ganho duplo. De um lado, poderíamos justificar a adequação da frase 1030a 13-14 (“pois as formas parecem ser ditas não por participação, nem por afecção, nem como concomitante”), em que estas três expressões, “participação” (“μετοχή” ou “μέθεξις”), “afecção” (“πάθος”) e “concomitância” (“συμβεβηκός”) são apresentadas lado a lado, como se fossem de algum modo ou de outro equivalentes. De outro lado, teríamos assim encontrado uma premissa implícita pela qual o progresso do argumento de Z-12 poderia ser reconstituído de maneira consistente.

Assim, ao afirmar que o gênero *não participa* das diferenças, Aristóteles estaria querendo dizer simplesmente que o gênero não pode ser concebido como um subjacente separado – no sentido preciso em que esta noção foi delineada na teoria da predicação, isto é, como algo já previamente configurado em si mesmo antes que a diferença lhe fosse atribuída, e como se a diferença lhe sobreviesse de maneira extrínseca, sem contribuir em nada para a sua configuração interna. O gênero, pelo contrário, não seria nada “à parte das formas específicas” (1038a 5): ele não seria capaz de subsistir por si mesmo a não ser como elemento contido nas diversas formas específicas em que se diferencia.

Esta proposta interpretativa se confirma pelas etapas restantes do argumento:

“Mas mesmo se [o gênero] participasse [das diferenças], seguir-se-ia o mesmo argumento, se precisamente as diferenças são múltiplas, como *dotado de pés, bipede, sem-asas*. Por que, pois, estas

---

<sup>12</sup> Ver, por exemplo, *Met.* X 4, 1055a 3-33; 8, 1058a 6-16.

são uma só, mas não muitas?” (1037b 21-23).

Aristóteles contempla agora a multiplicidade *vertical* das diferenças nas quais um gênero progressivamente se diferencia. Se o gênero participasse de cada uma delas, repete-se o mesmo argumento – não, porém, o mesmo argumento explicitamente exposto em 1037b 19-21, mas sim o mesmo argumento que se desenha mediante a premissa implícita que acima reconstituímos. Ou seja: o gênero não pode ser assumido como um subjacente separado apto a *participar* das diferenças como se elas fossem sobreveniências heterogêneas. Além do mais:

“ não [poderiam ser unas apenas] porque estão contidas [no gênero]; pois, assim neste caso, haveria um item uno a partir de todas as diferenças” (1037b 23-24).

Ou seja: o simples fato de estarem contidas<sup>13</sup> sob o gênero não é suficiente para que possamos explicar a unidade entre o mesmo e as diferenças de que participa em cada caso, pois, caso contrário, este mesmo fato seria razão suficiente para atribuir à relação do gênero com todas as diferenças nele subsumidas o mesmo estatuto de unidade atribuído à sua relação com algumas diferenças. E assim poderíamos tomar com uma unidade, por exemplo, a composição entre *animal*, *bipede*, *quadrúpede*, *alado*, *dócil*, o que seria absurdo.

Contemplados estes argumentos, Aristóteles introduz uma ponderação que justamente lembra os critérios estabelecidos em Z-4, 1030a 2-17, e logo em seguida apresenta um outro caminho para provar a tese em pauta. O texto prossegue assim:

“No entanto, é preciso que seja uno tudo aquilo que está na definição [*sc.* tudo aquilo que está sob uma definição]<sup>14</sup>, pois a definição é um certo enunciado uno e [enunciado] da essência, de modo que é preciso que ela seja enunciado de algo uno: pois inclusive a essência, como dissemos, significa algo uno e *um isto*” (1037a 24-27).

Aristóteles remete justamente aos requisitos que o argumento de 1030a 2-17 havia estabelecido para que um enunciado qualquer fosse rigorosamente uma definição em sentido estrito. Estes requisitos, como vimos, exigem que os elementos mencionados na definição não se relacionem entre si de maneira heterogênea – como se “um fosse afirmado do outro” –, mas, pelo contrário, guardem

---

<sup>13</sup> Cremos que “ἐνυπάρχει” aqui deve ser entendido como um termo de lógica classificatória; “estar contido sob uma classe”, no sentido em que dizemos que as espécies estão contidas no gênero.

<sup>14</sup> Cremos ser possível entender “ὅσα ἐν τῷ ὀρισμῷ” no sentido acima indicado. Pois se entendéssemos “todo termo que é mencionado em uma definição”, teríamos uma premissa flagrantemente inadequada ao argumento que segue.

entre si certos nexos de necessitação pelos quais poder-se-ia dizer que, ao menos, um deles não poderia ser concebido sem o outro ou, em última instância, ambos não poderiam ser concebidos à parte do outro. Ora, a análise das relações lógicas entre gênero e diferença, que serão agora contempladas no argumento de Z-12, se destina justamente a exemplificar um tipo de relação que satisfaça tais requisitos: de um lado, a diferença não pode ser concebida sem o gênero porque o envolve como elemento constituinte e, de outro lado, o gênero, ainda que possa ser concebido sem esta ou aquela diferença particular, não pode ser concebido sem o conjunto total de suas diferenças, pois não se apresenta como um subjacente separado em si mesmo.

Para melhor ilustrar o ponto, Aristóteles expõe o processo de divisão dicotômica no qual cada diferenciação ulterior é efetuada a partir da característica essencial da diferença anterior:

“Mas é preciso investigar primeiramente a respeito das definições segundo divisões” (1037b 27-29).

Este procedimento de divisão, portanto, longe de estar sendo prescrito como método heurístico para a descoberta de novas definições, e longe de estar sendo assumido como empiricamente assegurado, se apresenta aqui apenas como um recurso argumentativo destinado a provar as teses em questão<sup>15</sup>.

Para melhor compreender o objetivo de Aristóteles, é conveniente reconstituir o pano de fundo contra o qual ele agora argumenta. No livro VI dos *Tópicos*, a respeito da definição e da relação lógica entre os itens nela envolvidos, lemos o seguinte:

“Pois o gênero e a diferença co-destróem a espécie, de modo que são ambos anteriores à espécie; e são também mais cognoscíveis: pois, uma vez conhecida a espécie, é necessário conhecer tanto o gênero como a diferença (...), ao passo que, em contrapartida, uma vez conhecido o gênero, ou a diferença, não é necessário conhecer também a espécie, de modo que a espécie é mais incognoscível”

---

<sup>15</sup> Por isso, a evidente discrepância entre Z-12 e *Part. Anim.* I 2-3 quanto à eficácia das divisões dicotômicas não precisa ser entendida necessariamente como sinal de alguma “evolução” ou “change of mind”. O propósito sob o qual Aristóteles apresenta a dicotomia em Z-12 não é o mesmo propósito sob o qual ela é severamente criticada nas *Partes dos Animais*. Para a tese de que haveria mudança significativa na doutrina, ver Düring [1961], p. 213; para uma interpretação em termos de “aprimoramento progressivo”, ver Balme [1987b], pp. 69, 73-4, 78. Pellegrin [1982], p. 46-8, assume uma interpretação mais moderada, que assume interesses argumentativos diversos para cada texto. Não obstante, o mesmo Pellegrin [1982], p. 70-1, acredita que Aristóteles prescreve em Z-12 o método de divisão como o *único* método de construir a definição. Em outras ocasiões, porém, ainda o mesmo Pellegrin admitirá que o método de divisão seria conveniente em *primeira instância* sobretudo para a definição das partes dos animais (e apenas em segunda instância para a definição dos tipos específicos): ver [1987], p. 336-8 e [1990], p. 45-7.

(141b 28-34).

Aristóteles utiliza o teste da “co-destruição recíproca” para discriminar as relações de prioridade entre, de um lado, o gênero e a espécie e, de outro, a diferença e a espécie. Voltaremos a este texto algumas vezes. Por enquanto, interessa-nos notar tão apenas o que é relevante para o contraste com Z-12. Pelo critério da “synanairesis”, o gênero é tido como *anterior* à espécie, e o mesmo vale para a diferença<sup>16</sup>. Nos *Tópicos*, Aristóteles parece estar interessado estritamente em problemas lógicos e epistemológicos, mas, não obstante – como veremos oportunamente (p. 563-6 ss.) –, não é despropositado supor que o teste da “synanairesis” seja estendido também para determinar a anterioridade *ontológica* entre itens diversos. Sob esse pressuposto, o texto dos *Tópicos* defenderia duas teses:

(i) o teste da “co-destruição recíproca” é o critério privilegiado para se estabelecer não só os itens a serem mencionados em uma definição, como também as relações de prioridade entre tais itens: é *mais cognoscível simpliciter* aquele item que sobrevive ao maior número de testes. Suponha-se, por exemplo, que o teste seja aplicado para o conjunto *animal, homem*. *Animal*, por sua vez, pode ser igualmente analisado em um gênero e uma diferença: seja *corpo animado* (“ζῷον ἔμψυχον”, *DA* III 12, 434b 11-12). Ora, aplique-se novamente o teste sobre os elementos assim obtidos, e o *corpo* despontará como anterior a e mais cognoscível que *animal* e que *homem*. O resultado disto, em última instância, poderia ser consubstanciado na seguinte premissa: quanto mais genérico e universal é um item, maior é a sua *prioridade* do ponto de vista lógico e epistemológico.

(ii) se o teste for assumido como válido para delimitar também as relações de prioridade ontológica, poderíamos consubstanciar seus resultados na seguinte premissa: quanto mais genérico e universal é um item, maior é a sua *anterioridade ontológica*.

O argumento de Z-12, no entanto, permitirá estabelecer, contra a tese (i), que a “synanairesis” é capaz de discriminar apenas *condições necessárias* do item a ser definido, e que portanto é falsa a premissa de que a prioridade lógica e epistemológica de um item esteja em proporção direta à sua generalidade; e contra a tese (ii), que o gênero não é capaz de subsistir à parte das espécies e que portanto, é falsa a premissa que atribui prioridade ontológica a um item em proporção direta à sua

---

<sup>16</sup> Em outros contextos, por sua vez, o gênero é tido como (explanatoriamente) anterior à diferença. Ver *Top.* IV 6, 128a 23-6; VI 1, 139a 29-31; VI 11, 149a 16-24, 27-8.

universalidade.

Aristóteles inicialmente justifica porque as divisões podem ser tomadas como instrumento para se analisar a relação entre gênero e diferença:

“Pois nenhuma outra coisa há na definição, a não ser o gênero dito primeiro e as diferenças: e os outros gêneros são o primeiro e, junto com ele, as diferenças conjuntamente assumidas; por exemplo, o gênero primeiro é *animal*, o seguinte é *animal bípede*, e, por seu turno, *animal bípede sem-asas*; e é de modo semelhante mesmo se for dito através de um maior número. E de um modo geral, é indiferente ser dito através de muitos ou através de poucos; conseqüentemente, tampouco faz diferença ser dito através de poucos ou através de dois. E, destes dois, um é diferença, outro é gênero; por exemplo, de *animal bípede*, o *animal*, por um lado, é gênero, ao passo que o outro é diferença” (1037b 29- 1038a 4).

Este texto sublinha um ponto trivial, porém importante: as noções de gênero e diferença, sendo correlativas, podem designar, de acordo com o contexto e respeitados os limites extremos representados pelo *gênero primeiro* e pela *diferença última*, qualquer nível de uma divisão. Isto quer dizer que uma diferença qualquer desde que não seja *última*, pode ser ela mesma assumida como um gênero para diferenciação ulterior, e que um gênero qualquer, desde que não seja o *primeiro*, pode ser ele mesmo assumido como diferença de um gênero situado em um nível anterior. Feitas essas observações, Aristóteles introduz *ex abrupto* os pontos que lhe interessam:

“Se [ou uma vez que], então, o gênero não é simplesmente sem mais à parte das espécies de um gênero, ou se é à parte, sim, mas o é enquanto matéria (pois a voz, por um lado, é gênero e matéria, e as diferenças, por outro lado, fazem a partir dela as espécies e as letras), é manifesto que a definição é o enunciado a partir das diferenças” (1038a 5-9).

Aristóteles sustenta aqui duas teses, reciprocamente dependentes uma da outra. Primeiro: o gênero não subsiste por si mesmo, separadamente, à parte das formas específicas nas quais se diferencia. O termo que o designa, por conseguinte, não denota nenhuma entidade capaz de se apresentar independentemente por si mesma – no máximo, é capaz de denotar, em alguns casos, uma *matéria*. Em segundo lugar: se o gênero não se configura como algo separado por si mesmo, mas, pelo contrário, consiste em um elemento intrinsecamente contido nas formas específicas em que se diferencia, então a definição, que é o enunciado definitivo da *ousia*, pode se contentar com as

diferenças – não, porém, no sentido de que o gênero poderia ser rigorosamente *eliminado*, mas sim no sentido de que ele *já estaria contido* na diferença como elemento constitutivo.

Não obstante, para se obter este resultado, anunciado *ex abrupto*, certas condições devem ser observadas:

“Mas, no entanto, ora, é também preciso, justamente, dividir a diferença da diferença<sup>17</sup>, por exemplo, de *animal*, [é] diferença o *dotado de pés*: é preciso que a nova diferença, por seu turno, seja do *animal dotado de pés* enquanto *dotado de pés*; conseqüentemente, não se deve enunciar do *dotado de pés*, por um lado, o *alado* e, por outro, o *sem-asas* – se se enunciar acertadamente (mas se faz isso devido à incapacidade) –, mas sim o *de pés segmentados* e o *de pés não-segmentados*: pois estas são diferenças de pé: pois a *segmentação dos pés* é uma certa *dotação de pés*” (1038a 9-15).

O argumento é suficientemente claro<sup>18</sup>. Assume-se como ponto de partida, a cada etapa da divisão, o gênero considerado em suas propriedades essenciais. Isto quer dizer que a diferenciação ulterior não poderá ser obtida através de propriedades que sobreviessem extrinsecamente ao gênero, sem nenhuma relação com suas propriedades essenciais. Pelo contrário, a diferenciação ulterior deverá surgir a partir de modificações nas propriedades que caracterizam essencialmente o gênero a ser dividido. O resultado disto é que o gênero sempre estará contido na diferenciação ulterior como elemento imanente, e poderá ser obtido a partir da diferença por uma mera análise conceitual. Por outro lado, a diferença, na medida precisamente em que envolve o gênero em sua constituição interna, sempre será *condição suficiente* para que se obtenha o gênero.

Estes resultados devem ser articulados aos critérios estabelecidos em *De Interpretatione* 11 para a unidade de uma proposição. Como vimos no capítulo 2 desta tese (p. 137-8), uma composição qualquer de predicados resulta em “algo uno”, no sentido relevante, quando há uma única condição de verdade a partir da qual a conjunção de predicados possa ser avaliada como verdadeira. Não há necessidade de que as respectivas condições de verdade de cada uma das predicacões, em separado, sejam rigorosamente a mesma. Basta que, para a conjunção de ambas as predicacões, seja possível

---

<sup>17</sup> Lemos o texto dos códices, sem a correção de Joachim, que cremos desnecessária.

<sup>18</sup> Para compreensões similares do argumento, ver Cherniss [1944], p. 90, Balme [1987b], p. 73; Gérard [1992], p. 472, n51, Sheldon Cohen [1996], p. 112-3; Gill [1989], p. 141; Furth [1988], p. 102; Irwin [1988], p. 568; Burnyeat et alii [1979], p. 102-6. Por outro lado, não faz sentido supor que Z-12 diria respeito à “forma”, mas não à “espécie” – como sugere Loux [1991], p. 172-3.

discernir uma condição de verdade única. Ora, mas isto ocorreria justamente no caso em que um dos predicados em questão comportasse uma condição de verdade que nada acrescentasse à condição de verdade do outro predicado. E este requisito seria satisfeito, por sua vez, quando um dos predicados fosse tal que envolvesse o outro como elemento constituinte, de tal modo que se apresentasse como condição suficiente para deduzi-lo.

Ora, esta situação ocorre exatamente entre a diferença e o gênero, tal como analisados aqui em Z-12. Dada a diferença, pode-se obter, por mera análise de seu conceito, o gênero que nela se encontra envolvido. Por outro lado, quando afirmamos, por exemplo, que:

(i) “x é bípede”,

esta sentença fornece condições suficientes para se deduzir que:

(ii) “x é animal”.

Ou seja: a sentença (ii) não comporta uma nova condição de verdade que já não estivesse contida na sentença (i). Ambos os predicados, portanto, constituem “algo uno” no sentido relevante, e o que Aristóteles quer dizer é que ambos não se reportam a itens heterogeneamente distintos entre si, que pudessem ser concebidos sem nenhuma conexão um com o outro.

Assim, portanto, a diferença se apresenta como uma unidade complexa na qual o gênero se encontra envolvido como elemento constituinte. Esta análise é válida para qualquer nível em que se efetue a divisão, mas, levada às últimas conseqüências, ela introduz um importante resultado: no limite último da divisão, no qual as diferenças não mais sejam suscetíveis de ulterior diferenciação, encontramos a *forma* e a *ousia*. E o enunciado definitório desta *ousia* poderia ser inteiramente resumido no enunciado da *diferença última*:

“Ora, e se isto é assim, é manifesto que a diferença última<sup>19</sup> será a essência da coisa e a definição” (1038a 18-20).

Mas esta tese não mais tem um sentido eliminativo, que excluiria o gênero. Pelo contrário, o gênero estaria contido na diferença última, como se pode verificar pela cláusula que Aristóteles apresenta e justifica logo em seguida:

---

<sup>19</sup> “Diferença última” não traduz tudo o que está compreendido em “τελευταία διαφορά”. Este termo combina a idéia de diferença extrema, além da qual a divisão não tem mais por onde proceder (ponto de chegada), e a idéia de perfeição completa em si mesma (acabamento). Poderíamos sugerir, como alternativa, “diferença perfeita” ou “diferença acabada”.



“se precisamente não é necessário, nas definições, enunciar o mesmo várias vezes: pois isto é supérfluo. No entanto, ocorre precisamente isso: pois, quando alguém diz *animal dotado de pés bipede*, nada mais diz senão *animal que tem pés, que tem dois pés*: e se dividir isso pela divisão apropriada, dirá o mesmo mais vezes e em um número de vezes igual ao das diferenças” (1038a 20-25).

Assim, o enunciado do gênero poderia ser tido como “supérfluo” não devido à sua irrelevância, mas sim devido à *suficiência* da diferença última, que envolveria como elementos todos os gêneros a partir dos quais se diferenciou. Mas este resultado, como Aristóteles enfatiza mais uma vez, depende de uma divisão que siga os critérios acima especificados em 1038a 9-15 e não proceda meramente “segundo concomitância”:

“Com efeito, se, por um lado, a diferença surgir da diferença, uma única diferença, última, será a forma e a essência; por outro lado, porém, se a diferença surgir segundo concomitância – como, por exemplo, se alguém dividisse o *dotado de pés* em branco e negro – as diferenças serão tantas quantas forem as secções. De modo que é manifesto que a definição é o enunciado a partir das diferenças e, destas, da última, ao menos segundo a divisão correta. E isto pode tornar-se evidente, se alguém inverte a ordem em tais definições, como, por exemplo, na definição de *homem*, afirmando *animal bipede dotado de pés*: pois o *dotado de pés* é supérfluo, uma vez já dito o *bipede*” (1038a 25-33).

Aristóteles fecha o capítulo com uma rápida ponderação:

“Mas não há ordem na essência: pois como é preciso inteligir um como posterior, e outro como anterior?” (1038a 33-34).

Creemos que esta frase nos adverte sobre a destinação da análise anteriormente introduzida: Aristóteles não está prescrevendo tal procedimento de divisão como instrumento heurístico para a construção de definições, tampouco como instrumento eficaz para a classificação empírica – o que seria absurdo, visto que o mesmo segue um critério *a priori*. Aristóteles estaria apenas introduzindo este procedimento, de maneira advertida, como recurso capaz de explicitar as relações lógicas que seriam capazes de responder, segundo os requisitos lançados em Z-4, 1030a 2-17, ao problema da unidade entre os elementos do *definiendum* – que é o que importa resolver, neste capítulo.

O argumento empreendido em Z-12 pode agora ser devidamente avaliado, em vista dos problemas herdados dos capítulos anteriores e da estratégia a ser adotada nos capítulos subsequentes. O

resultado de Z-12 poderia ser formulado de maneira geral do seguinte modo: a causa pela qual o item submetido a uma definição é “algo uno” reside justamente no fato de que o gênero, longe de se apresentar como um item independente capaz de subsistir por si só, consiste apenas em um elemento imanentemente envolvido na diferença.

Este resultado, porém, em vista de suas articulações com o restante do empreendimento do livro Z, poderia ser analisado em diversos enunciados mais particulares, talvez redutíveis àquele enunciado geral, porém igualmente oportunos. Assim, ao analisar as relações lógicas entre gênero e diferença, Aristóteles defende a seguinte tese:

(T1) O gênero não é um subjacente separado em si mesmo, que pudesse “participar” das diferenças como se estas fossem propriedades extrínsecas que lhe sobreviessem segundo concomitância.

Esta tese permite que a relação recíproca entre gênero e diferença preencham os requisitos programáticos lançados em Z-4, 1030a 2-17, desde que sejam estritamente observadas as regras de uma divisão correta, segundo foi prescrito em 1038a 9-15:

(T2) A relação entre o gênero e a diferença não é uma relação de mera justaposição extrínseca, em que “um outro seria afirmado de um outro”, mas, pelo contrário, consiste em uma certa relação de necessitação pela qual um não pode ser concebido sem o outro.

Esta tese, no entanto, exige uma análise ulterior em dois aspectos:

(T2a) De um lado, a diferença não pode ser concebida sem o gênero, pela simples razão de que envolve o gênero como elemento constitutivo.

(T2b) De outro lado, o gênero, embora possa ser concebido à parte desta ou daquela diferença particular pela qual se constitui uma especificação particular, não pode ser concebido como algo separado à parte do conjunto total de suas diferenciações, pois ele nada é em si mesmo à parte dessas diferenciações específicas.

Desta tese, por sua vez, resulta outra, que reza o seguinte:

(T3) Entre os elementos da definição, é a diferença que detém a primazia, pois ela fornece um critério suficiente para se obter o gênero, ao passo que o gênero, embora seja condição necessária para a diferença, não é condição suficiente para se discernir a diferença específica relevante<sup>20</sup>. Por isso,

---

<sup>20</sup> É por isso, inclusive, que em *A. Po.* II 5, 91b 12-27, II 13, 96b 25 ss. (ver também *A. Pr.* I 31, 46a 32-7), Aristóteles afirma que o procedimento de divisão é incapaz de proceder por si mesmo e chegar à definição, sem assumir já no ponto

a diferença última é o mesmo que a forma específica e a *ousia*.

Esta análise das diversas teses contidas na tese principal nos permite visualizar de maneira privilegiada as articulações do capítulo Z-12 com o restante da argumentação empreendida no livro Z. Assim, a tese (*T1*), além de se articular de maneira evidente com a teoria da predicação evocada como pressuposto preliminar em Z-3 e com os critérios programáticos aventados em Z-4, 1030a 2-17, nos permitirá compreender a exata destinação dos argumentos polêmicos desenvolvidos em Z-13 e Z-14, contra aqueles que sustentavam que o “universal” seria *ousia* e *causa*.

Por outro lado, já ressaltamos o nexos entre a tese (*T2*) e os já mencionados critérios lançados em Z-4. Mas cabe notar ainda que a tese (*T2a*), além de se articular com o tema da “proposição única”, estudado no capítulo 11 do *De Interpretatione*, fornecerá um importante parâmetro para se entender de que maneira a “necessidade hipotética” da teleologia natural resolverá de maneira definitiva o problema da relação entre matéria e forma, sem envolver nenhum apelo a uma mera “analogia”. E de maneira complementar, a tese (*T2b*) permitirá evidenciar a impropriedade do ponto de vista assumido em *Tópicos* VI 4, 141b 28-34, no qual se pretendia que o gênero fosse *anterior* à forma específica, por sobreviver ao teste da “co-destruição recíproca”.

Estas duas teses (*T2a*) e (*T2b*), porém, preparam o terreno para a tese decisiva (*T3*), mediante a qual se evidencia a inteira insatisfatoriedade de um dos pressupostos capitais assumidos em Z-10: o pressuposto de que a “synanairesis” se apresentaria como critério único (ou, ao menos, como critério principal) para discernir os elementos a serem mencionados em uma definição. Ora, por este conjunto de teses sustentadas aqui em Z-12, torna-se claro que a “synanairesis” se apresenta como um recurso eficaz apenas para estabelecer *condições necessárias*. No entanto, se este fosse o único recurso para a construção de definições, não teríamos nenhuma garantia de que um enunciado definitório qualquer pudesse satisfazer os requisitos lançados em Z-4, 1030a 2-17, pois estaria dada a possibilidade de um enunciado que simplesmente enumerasse, lado a lado, diversas condições necessárias estabelecidas

---

de partida o resultado a que almeja chegar. A. Mansion [1961], p. 59-64, propõe que a crença na divisão como procedimento definitório seria uma etapa anterior à descoberta do silogismo; não cremos que seja necessário encontrar fases diacrônicas que pudessem resolver presumidas inconsistências na doutrina, mas tal proposta ao menos assinala que Mansion se recusaria a admitir como definitivas as “receitas” de Z-12. Por sua vez, Lennox [1997], p. 98, ressaltava a “incapacidade explanatória” da divisão segundo *A. Pr.* I 31. Charles [1990], p. 153, parece-nos correto ao assumir que as divisões são instrumentos para “ordenar predicados essenciais já pressupostos”, e não um recurso heurístico para construir definições. Sobre o papel meramente preliminar das “definições classificatórias”, ver adiante nota 2 do cap. 14 e nota 32 do capítulo 15.

pela “synanairesē”, sem que, no entanto, nenhum vínculo lógico conectasse esses itens uns com os outros. A definição seria assim uma mera justaposição de condições necessárias independentes entre si.

Mas ora, condições necessárias – ou “*sine qua non*” – são necessárias *para algo*, que se assumiu como pressuposto. É este princípio, aparentemente trivial, que é introduzido de maneira decisiva pela perspectiva teleológica. Sem um fundamento em vista do qual certas condições seriam necessárias, não há nem sequer razão para caracterizá-las como necessárias. Ora, a *forma*, entendida como *acabamento* (“τέλος”) e *efetividade* (“ἐντελέχεια”, “ἐνέργεια”), permitirá assim que se introduza um tal fundamento, a partir do qual as condições (i) não apenas serão determinadas como necessárias em relação ao todo, (ii) mas também serão devidamente articuladas entre si conforme uma série de necessitações determinada, em última instância, a partir da forma.

O ponto de vista teleológico poderá ser preliminarmente introduzido através das reformulações que estas teses recebem no capítulo H-6. Neste texto, o horizonte polêmico é um pouco mais evidente, e Aristóteles deixa claro que o problema a ser resolvido – explicar por que os termos de uma definição constituem uma unidade no sentido relevante e, por conseguinte, por que os elementos de um item submetido à definição se apresentam como uma unidade – conta com diversas alternativas sustentadas por adversários. Tal como explicitamente enunciado, o problema de H-6 parece dizer respeito sobretudo à unidade lógica entre os termos que constituem o enunciado definatório:

“E no que concerne à dificuldade mencionada a respeito das definições e dos números – qual é a causa de ser uno? Pois há uma causa de tudo aquilo que comporta várias partes e que não é um todo (“πᾶν”) como agregado, mas sim um todo (“ὅλον”) além das partes – uma vez que inclusive entre os corpos, para uns é o contato que é causa do ser uno, ao passo que, para outros, é viscosidade ou alguma outra afecção desse tipo. Mas a definição é um enunciado uno não por mera conjunção (tal como a *Íliada*), mas sim por ser de algo uno. Ora, o que é então que faz uno o homem, e por que o homem é uno e não muitos, isto é, animal e bípede?” (1045a 7-15).

Mas esta introdução do problema a ser investigado é complementada pela menção de propostas adversárias, logo nas linhas seguintes:

“e principalmente se há, como alguns afirmam, algum Animal em si e algum Bípede em si? Por que, pois, o homem não é Estes em si, e porque não seriam os homens segundo participação não em

Homem, nem em algo único, mas sim segundo participação em dois – em Animal e em Bípede –, e, em suma, por que, com efeito, o homem não seria uno, mas sim múltiplo – animal e bípede?” (1045a 15-20).

Aristóteles se refere claramente a alguma versão da teoria das Idéias ou Formas, sustentadas nos meios platônicos<sup>21</sup>. Essas sentenças parecem desmentir a interpretação que propomos para a noção de “participação” em Z-12, na medida em que parecem descrevê-la como uma relação vertical entre os particulares sensíveis e as Formas – por exemplo, a relação entre os homens e o Homem em si, a relação entre os homens e o Animal em si, etc. – e não mais como uma relação horizontal entre as próprias Formas, isto é, não como uma relação entre gênero e diferença.

No entanto, trata-se de uma mera impressão superficial<sup>22</sup>. O tratamento mais detalhado deste assunto deverá aguardar a análise do capítulo Z-13, mas desde já podemos antecipar alguns pontos. Segundo o argumento de Aristóteles, a participação vertical, pela qual algum homem particular participa de alguma forma, seria duplicada em duas relações – a participação no gênero e a participação na diferença – apenas como decorrência da própria participação horizontal do gênero na diferença. O gênero só poderia participar da diferença caso fosse, em si mesmo, um subjacente auto-subsistente, previamente dado, ao qual a diferença sobreviesse de maneira extrínseca. Mas, se isto fosse o caso, o gênero seria algo efetivamente separado, de modo que a forma específica, constituída por gênero e diferença, consistiria em uma mera justaposição entre duas unidades autônomas – de modo que a participação de algum indivíduo na Forma específica deveria ser entendida como uma dupla participação simultânea: uma participação no gênero e outra na diferença.

Dito isso, prossigamos na análise do texto, e notemos que Aristóteles, sem nenhuma cerimônia, exproba a maneira platônica de conceber a relação entre gênero e diferença como intrinsecamente ineficaz na resolução do problema em pauta:

“Ora, é manifesto que, para os que a examinam da maneira como costumam definir e enunciar, não é possível explicar e solucionar tal dificuldade” (1045a 20-22).

---

<sup>21</sup> Ver Harte [1996], p. 280-5.

<sup>22</sup> O comentário do Pseudo-Alexandre, no entanto, parece reconhecer a participação apenas como relação entre os indivíduos e suas Formas (*ad* 1045a 17, 776ab). Burnyeat et alii [1979], p. 100, presumem que “participação” não teria, em Z-12, nenhum sentido técnico mais preciso, que estivesse orientado à polêmica contra certa versão da teoria platônica.

Os que “examinam da maneira como costumam definir e enunciar” certamente são os platônicos que concebiam a relação entre gênero e diferença como uma participação envolvendo dois itens efetivamente separados e heterogêneos entre si. Aristóteles não se demora em explicar por que tal “maneira” estaria radicalmente condenada a esta dificuldade insuperável – na verdade, como veremos (p. 586-8), o argumento decisivo foi fornecido na polêmica desenvolvida nos capítulos Z-13 e Z-14, principalmente em 1039a 3-14. Ao invés de explicitar as dificuldades da posição adversária, Aristóteles imediatamente oferece a sua alternativa:

“no entanto, se, como dizemos, um é matéria e o outro é forma, e se um é em potência e outro em efetividade, não mais parecerá ser uma dificuldade isso que se investiga” (1045a 23-25).

Ou seja: o problema a respeito da unidade entre os termos da definição (e entre os elementos do item definido) se resolve facilmente se um desses termos for assumido como matéria, ao passo que o outro como forma – ou se um for assumido como *em potência* e o outro como *em efetividade*. Ora, a argumentação do capítulo Z-12 nos instilava a expectativa de que a solução lá encontrada para o mencionado problema seria aplicada à relação entre matéria e forma, a partir de uma simples analogia. Aqui, no entanto, a relação entre matéria e forma não aparece como um novo domínio ao qual a mesma solução pudesse ser anodidamente estendida. Pelo contrário, tal relação parece fornecer a *chave* para a resolução do problema.

Mas em que consistiria, nesta perspectiva, a relação entre forma e matéria, e por que razão ela seria capaz de resolver de maneira imediata a referida dificuldade? Aristóteles nos surpreende, ao apresentar um exemplo cuja pertinência havia sido severamente criticada, e a partir de boas razões, em 1036b 22-32: um círculo de bronze ou, para ser mais fiel à letra do texto, um “bronze redondo” ou “bronze esférico”:

“Pois esta dificuldade é a mesma que haveria no caso em que *bronze esférico* fosse a definição de ‘veste’: pois, neste caso, este nome seria signo do enunciado, de modo que o problema investigado seria *qual é a causa* de serem um só o esférico e o bronze. Ora, não mais se manifesta nenhuma dificuldade, visto que um é matéria, ao passo que o outro é forma.” (1045a 25-29).

Aristóteles parece raciocinar do seguinte modo: se os dois elementos de uma definição se apresentam respectivamente como matéria e forma, o problema da unidade entre ambos nem sequer pode ser suscitado de maneira legítima – como se a relação entre matéria e forma constituísse

imediatamente uma unidade, capaz de resolver milagrosamente o problema em pauta. E o *bronze esférico* teria sido mencionado apenas em virtude de seu caráter trivial e, por isso mesmo, “para nós”, ilustrativo – apesar das críticas mais apuradas desenvolvidas em 1036b 22-32. De certo modo, porém, ao introduzir o exemplo do *bronze esférico* – e não mais o *circulo de bronze* (1033a 2-5, 1036b 26-28, etc.) –, Aristóteles parece estar recorrendo à célebre analogia entre, de um lado, o gênero e a diferença e, de outro, a matéria e a forma. De fato a matéria *bronze* parece ocupar, na expressão “*bronze esférico*” (que seria o enunciado definitório de “*veste*”), a posição do gênero, subjacente à diferenciação ulterior, assim como a forma *esférico* ocuparia a posição da diferença que sobrevém ao gênero. Não obstante, esse recurso à analogia, por meio do referido exemplo, ainda não seria capaz de preencher de maneira satisfatória os requisitos lançados em Z-4, 1030a 2-17 – pois a relação entre o bronze e a forma da esfericidade é inteiramente contingente e extrínseca, na medida em que cada um deles pode ser concebido independentemente um do outro. O *bronze esférico* seria similar ao *simon*, analisado como uma composição heterogênea entre *carne do nariz* e *concauidade*.

Além do mais, afirmar que a relação entre matéria e forma constitui imediatamente uma unidade pode significar diversas coisas. Em primeiro lugar, essa proposta poderia significar que matéria e forma seriam apenas duas *descrições distintas* para um mesmo referente, como se houvesse factualmente uma mesma e única *coisa*, assumida, porém, sob diferentes aspectos. Em segundo lugar, porém, Aristóteles poderia estar querendo dizer que matéria e forma perfazem, juntas, uma só coisa, visto que cada uma delas não poderia ser concebida separadamente da outra, pois, pelo contrário, contemplaria, como propriedade intrínseca pela qual se constitui internamente, a necessidade da correlação com a outra.

Poderíamos perguntar, além disso, se Aristóteles concebe estas duas alternativas como realmente distintas, ou ao menos, como mutuamente excludentes. As linhas subseqüentes parecem abraçar a segunda alternativa, mas aquela primeira, por sua vez, parecerá ser a opção adotada mais adiante, no final do capítulo:

“No entanto, conforme foi dito, a matéria última e a forma são o mesmo e algo uno, uma em potência, ao passo que a outra em efetividade” (1045b 17-19).

Este texto é extremamente difícil, e sua análise pormenorizada deverá contar com uma série de premissas e pressupostos que ainda não estão disponíveis, e que deverão ser colhidos no estudo da

etapa ulterior da argumentação aristotélica. A segunda alternativa acima contemplada, no entanto, é fortemente sugerida pelas sentenças subsequentes:

“Ora, qual é então a causa disto – do ser em efetividade aquilo que é em potência –, à parte do fator eficiente naquilo em que há geração?” (1045a 31-33).

Aristóteles indaga qual seria a causa capaz de explicar a unidade entre os dois elementos anteriormente apresentados: a matéria, que equivale ao que é *em potência*, e a forma, que equivale ao que é *em efetividade*. Não está em questão, no entanto, a causa *eficiente* pela qual se gera um exemplo individual da unidade entre matéria e forma. Não interessa a Aristóteles, neste contexto, a perspectiva diacrônica em que caberia acusar causas fisicamente antecedentes; interessa-lhe tão apenas a unidade lógica entre ambos os elementos<sup>23</sup>. E a resposta é precisa:

“mas essa causa era o *quê era ser* para cada um destes dois itens” (“τὸ τί ἦν εἶναι ἐκατέρῳ”) (1045a 33).

É importante ressaltar no texto grego o “ἐκατέρῳ”, que se refere a cada um dos dois itens correlacionados anteriormente, isto é, a matéria e a forma. Uma tradução enganosa seria: “o *quê era ser* para cada um”, que poderia dar a entender que o “cada um” seria “cada item qualquer, dotado de um *quê era ser* suscetível de definição”<sup>24</sup>. Se assim fosse, a resposta aristotélica seria trivial e circular: a definição da coisa constituída de matéria e forma seria a causa da unidade entre matéria e forma. Mas, ora, a unidade da definição era o problema inicial a ser explicado<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> O que se encontra em questão, como veremos detalhadamente nos capítulos 16 e 17 desta tese, é a causalidade formal, e não a causalidade eficiente responsável por este ou aquele produto individual. Gill [1989], p. 169, interpreta indevidamente a passagem ao julgar que o *quê era ser* será identificado ao *efficiens* (“τὸ ποιῆσαν”, 1045a 31) que une a forma à matéria, de modo a engendrar um novo indivíduo. Lewis [1991], p. 162, defende posição similar.

<sup>24</sup> Infelizmente, algumas traduções (com a Ross e, de certo modo, a de Yebra) não são suficientemente claras para afastar essa interpretação inadequada. Tricot (p. 476) afasta os riscos com uma nota de rodapé, ao passo que Bostock (“each of them”) e Russo (“ciascuna di queste due cose”) traduzem mais acertadamente. O comentário do Pseudo-Alexandre, por sua vez, embora não se furete à evidência de que “ἐκάτερον” em grego significa “cada um dos dois”, entende que os dois itens aos quais o “ἐκατέρῳ” remeteria em 1045a 33 seriam justamente o *homem* e a *esfera*. O que é inepto, e redundante na mesma interpretação dos que entendem o texto como se houvesse um indefinido “ἐκάστῳ” no lugar do “ἐκατέρῳ”.

<sup>25</sup> Poder-se-ia entender que, com uma resposta assim trivial, Aristóteles estaria assumindo que o problema em questão não poderia jamais contar com explicações ulteriores e deveria ser assumido como um dado bruto; ver Regis [1976], p. 157, 165. É preciso discernir, no entanto, qual é o problema que interessa a Aristóteles aqui neste texto. Não se trata da unidade de cada *indivíduo*. Tampouco é acertado assumir que o exemplo do *bronze esférico*, introduzido em 1045a 25, assumiria agora a unidade do *composto (individual)* como paradigma para resolver o problema da unidade entre matéria e forma – como propõe Harte [1996], p. 285-6, 289-94.



O termo “ἐκκτέρω”, no entanto, confere à resposta aristotélica um sentido bastante preciso. Tanto para a forma como para a matéria, a correlação com a outra, ao invés de constar como uma propriedade extrínseca, se conta como propriedade essencial. Queremos dizer o seguinte: de um lado, a própria forma, definida em sua caracterização interna, comporta por si mesma a necessidade de sua correlação com a matéria; de outro lado, também a própria matéria, definida em sua caracterização interna, já envolve em si mesma a necessidade de sua correlação com a forma. É como se, de um lado, a relação com a matéria constasse como uma das características essenciais pelas quais a forma se definiria em sua natureza intrínseca e, de outro lado, a relação com a matéria também constasse como uma das características essenciais pelas quais a matéria se definiria em sua natureza intrínseca.

Esta resposta de Aristóteles fornece uma primeira resolução para o problema escrutinado aqui em H-6 e em Z-12, a saber, qual seria a causa pela qual se apresentariam como uma unidade os elementos de um composto suscetível de ser definido e, portanto, qual seria a causa a partir da qual o enunciado definatório poderia ser entendido como uma unidade lógica que, longe de se restringir a uma mera enumeração de termos justapostos entre si, fosse dotada de coesão interna. Esta primeira resolução se conforma plenamente aos requisitos lançados em Z-4, 1030a 2-17: a forma e a matéria, longe de se apresentar como itens heterogêneos meramente justapostos entre si – “um outro afirmado de um outro” –, se articulam reciprocamente segundo uma necessidade intrínseca. Não obstante, tal resolução suscita dois problemas. Em primeiro lugar, ela não esclarece, com todo o detalhe que seria conveniente, qual seria a natureza exata dessa correlação entre matéria e forma, pela qual ambas não poderiam ser dadas separadamente uma da outra. Mas, em segundo lugar, ela não comporta consigo nenhuma indicação sobre o seu alcance, isto é, sobre os registros em que seria plenamente válida. E o problema é que, se o seu alcance for absolutamente universal, Aristóteles não terá como escapar do “hilozoísmo” que lhe foi freqüentemente imputado pela tradição exegetica. Pois, visto que a forma em questão, nestes contextos, é sempre a forma de uma *ousia* natural, isto é, de um organismo vivo, o que poderia vir a ser uma matéria que imanentemente, a partir das propriedades que definem sua própria natureza intrínseca, contempla uma correlação absolutamente necessária com a forma, senão uma matéria que seria ou em si mesma viva, ou que tenderia essencialmente para a vida?

Estas questões deverão ser enfrentadas e poderão ser resolvidas com uma adequada compreensão da teleologia natural – mais precisamente, da teleologia envolvida na “necessidade hipotética ou

condicional” (“ἐξ ὑποθέσεως”), concebida como *modus operandi* da forma em sua reprodução na natureza, como princípio capaz de estabelecer uma série de requisitos necessários à matéria que permite sua efetiva realização. Como modelo lógico para estabelecer o estatuto da relação entre matéria e forma, a “necessidade hipotética” da teleologia permitirá o definitivo abandono da “synanairesis” como critério privilegiado para discernir os itens a serem mencionados na definição e, além do mais, permitirá entender o nexo de necessitação recíproca entre matéria e forma sem se comprometer com o hилоzoísmo<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Charles [1994], p. 99-100, afirma com apuro que o problema da relação entre matéria e forma se resolve em termos teleológico-funcionais. No entanto, faltou-lhe perceber que a perspectiva teleológico-funcional se apresenta como uma alternativa crítica à “synanairesis”. Sobre o papel central da teleologia na resolução do problema da relação entre matéria e forma, ver também Witt [1989b], p. 100.

## Capítulo 10

### *A introdução da análise funcional-teleológica no hilemorfismo*

“...μηθὲν μάτην ποιεῖ ἡ φύσις”.  
“... a natureza nada faz em vão”.  
*De Anima* III 12, 434a 31.

Por “teleologia”, entendemos simplesmente o tipo de causalidade que Aristóteles em geral reporta sob a rubrica “o em vista de que” (“τὸ οὗ ἕνεκα”). Nossa escolha terminológica é autorizada, em primeira instância, pelo fato de que Aristóteles utiliza o termo “τέλος” como uma alternativa ao “em vista de que”<sup>1</sup>. Trata-se de um tipo pervasivo e variado de causalidade, que comporta diversos aspectos. Ele é freqüentemente introduzido sob o exemplo da ação do artífice, que delibera sobre os recursos e instrumentos adequados à produção de certo fim ou resultado almejado, e talvez por este motivo tem sido tradicionalmente reduzido (i) a uma causalidade eficiente em sentido inverso e/ou (ii) a um modelo psicológico, no qual a apreensão cognitiva do fim permitiria a determinação dos meios. E ao ser aplicada ao domínio da natureza, a teleologia tem rendido a Aristóteles rótulos não muito meritórios: é comum acusá-lo de ter uma concepção antropocêntrica e antropomórfica de natureza, avessa, além do mais, à aplicação de princípios matemáticos na resolução dos problemas<sup>2</sup>.

Aristóteles, no entanto, distingue diversas maneiras em que a teleologia ou “causalidade final” se apresenta<sup>3</sup>. Ele certamente reconhece a teleologia que opera na “ação deliberada com vistas a fins”,

---

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, *Fis.* II 2, 194a 27; II 3, b 32-3; II 8 199a 31-2; II 9, 200a 14; *Gen. Anim.* I 1, 715a 5, 9; *Met.* V 2, 1013a 33, *DA* II 4, 415b 14-17.

<sup>2</sup> Para esta última acusação mais extremada, ver, por exemplo, Robin [1948b], p. 370. Para a caracterização geral da teleologia da natureza a partir de um modelo psicológico, ver Zeller [1955], p. 197-8. Le Blond [1939], p. 398-406, presume haver uma tensão irreconciliável entre uma teleologia “estética” que se reporta à perfeição dos movimentos celestes e uma teleologia concebida a partir da fabricação técnica.

<sup>3</sup> Ver Kullmann [1985], p. 172-3. Para uma distinção diversa da de Kullmann, porém ainda assim adequada, ver Code & Moravcsik [1992], p. 131: o importante é que eles distinguem, de um lado, a “meta” da “purposive action” e, de outro lado, as funções e destinações funcionais de órgãos e artefatos. O mesmo ocorre com Charles [1991], p. 104-11, que discrimina dois tipos irreduzíveis de causalidade teleológica: os casos de “agency” e os casos envolvendo organismos

e mesmo uma certa teleologia antropocêntrica que estaria na raiz do fenômeno político, pela qual o homem se prescreve o direito de utilizar a natureza *como se* ela fosse organizada em vista da satisfação de suas necessidades<sup>4</sup>. Aristóteles reconhece igualmente uma certa teleologia também no momento culminante de sua filosofia primeira: a inteligência divina atuaria sobre o mundo exatamente segundo o modelo do “amado” e do “em vista de que” (cf. *Met.* XII 7, 1072b 1-4) – ou seja, a sua perfeição intrínseca seria um fim a que aspirariam todas as demais inteligências, e que seria imitado pelo movimento circular de geração contínua de novos indivíduos de uma mesma espécie (cf. *De Anima* II 4, 415a 26- b7).

Mas Aristóteles reconhece ainda um outro tipo de teleologia, que estaria presente sobretudo na organização intrínseca dos viventes naturais: uma teleologia funcional, segundo a qual a essência de determinado item seria dada pela *função* (“ἔργον”) que ele exerceria no organismo como um todo. Segundo esta perspectiva, os organismos vivos seriam então concebidos como um acabamento plenamente perfeito em si mesmo, no qual as partes se concatenariam e se ajustariam na plena harmonia de suas funções respectivas, configurando um todo capaz de manter-se a si mesmo em sua atividade própria e capaz de se auto-regular em resposta a certas modificações externas. Por conseguinte, o organismo vivo poderia ser analisado segundo uma ordem hierárquica, na qual o seu acabamento (“τέλος”), em sua plena efetividade (“ἐνέργεια”, “ἐντελέχεια”), delimitaria como *condições necessárias* um conjunto de *funções* (“ἔργα”), e estas funções, por sua vez, exigiriam em sua plena efetividade um conjunto de *órgãos*, os quais, por sua vez, exigiriam um conjunto de *tecidos* ou *partes homeômeras* concatenadas e distribuídas assim e assim, as quais, finalmente, exigiriam certas misturas e composições entre os *quatro elementos* básicos da natureza. Essa ordenação hierárquica seria tal que cada item seria delimitado em si mesmo como condição necessária em vista do item superior, assumido como acabamento a ser efetivado, e cada item superior, por sua vez, seria a plena efetividade dos inferiores, incluindo-os como elementos constituintes e condições *sine qua non*.

Estes três tipos de “teleologia” ou “causalidade final” são rigorosamente distintos entre si, no que se refere ao estatuto das relações, lógicas e físicas, que articulam os itens respectivamente envolvidos,

---

- naturais. Menos adequada, porém, parece-nos a proposta de Sorabji [1980], p. 155, 157-8, que distingue dois padrões de explicação teleológica demasiadamente comprometidos com noções valorativas ((i) dado *A*, é esperado *B*, (ii) *B* ocorre porque *B* é bom).

<sup>4</sup> Ver *Política* I-8, 1256b 10-22; *Fis.* II 2, 194a 34-36.

e Aristóteles de modo algum confunde a teleologia que opera na organização estrutural dos viventes com a causalidade final do Primeiro Motor ou com a teleologia da ação deliberada<sup>5</sup>. Tomemos inicialmente o segundo tipo, que envolve o Primeiro Motor imóvel e os astros. Aristóteles afirma que a efetividade perfeita do Primeiro Motor é *algo em vista de que* se explica o comportamento dos corpos celestes (cf. *Metafísica* XII 7, 1072b 1-10). Não obstante, os astros não são condições necessárias para a plena constituição do Primeiro Movente, que é absolutamente autônomo e perfeito em si mesmo; este Primeiro Movente, por sua vez, tampouco se apresenta como uma condição suficiente, a partir da qual os astros pudessem se constituir em sua plena efetividade, e muito provavelmente tampouco se configura como condição necessária para a existência dos mesmos.

Passemos agora ao primeiro tipo acima distinguido: a teleologia antropocêntrica<sup>6</sup> que envolve o homem como beneficiário de sua técnica em geral. Suponhamos, por exemplo, que os animais domésticos são criados em vista do bem-estar humano. Neste quadro, é verdade que os animais contribuem decisivamente para o benefício humano e podem até mesmo ser compreendidos como condições necessárias ao bem-estar humano. Não obstante, por outro lado, o bem-estar humano – ou mesmo a existência do homem como possível beneficiário – não se apresenta nem como condição necessária nem como condição suficiente para a constituição destes animais: eles certamente poderiam existir, com as propriedades essenciais que os caracterizam, sem que o homem existisse e, com certeza, sem que o bem-estar humano existisse. Não é o homem, além do mais, que lhes prescreve as propriedades intrínsecas pelas quais se constituem essencialmente: tais animais encontram-se dados na natureza, e o homem deles se utiliza como recursos previamente disponíveis.

Com o terceiro tipo de teleologia, porém, essas implicações lógicas mudam de figura. Admitamos que os órgãos dos viventes naturais são em vista da função que exercem no organismo como um todo. Aqui, porém, os órgãos são estritamente condições necessárias para as funções e para a própria efetividade do organismo, e estas funções, por sua vez, são condições suficientes e necessárias para que se constituam os órgãos correlatos. Por um lado, são condições necessárias porque, sem a função assumida como fim, não emerge na natureza, espontaneamente, um órgão altamente complexo como

---

<sup>5</sup> Ver o pronunciamento de Solmsen [1960]: “his own biological treatises supply ample proof that his teleology is anything but anthropocentric” (p. 115). Ver também Wardy [1993], p. 24, que se pronuncia contra Sedley [1991].

<sup>6</sup> Aqui neste caso, dizemos “antropocêntrica” não de maneira pejorativa, mas apenas de maneira descritiva: o homem é assumido como centro, em benefício do qual redunha a intervenção técnica, *como se* as demais coisas estivessem disponíveis ao seu proveito.

o pulmão, ou o olho; a função a ser desempenhada no organismo é o único princípio capaz de justificar o surgimento destes órgãos na natureza. Por outro lado, tais funções, tomadas em si mesmas, são também condições suficientes na medida em que são princípios capazes de prescrever, de maneira suficiente, o conjunto de propriedades que deverão constituir o órgão, para que ele possa exercer a função em vista da qual surgiu<sup>7</sup>.

Poderíamos então resumir as respectivas diferenças entre estes três tipos de causalidade no seguinte quadro<sup>8</sup>. Para facilitar a exposição do argumento, chamaremos de itens “anteriores” aqueles que são em vista do fim e, por outro lado, de “fim” aquele item em vista do qual são os demais; e por “CN” entenda-se *condição necessária*; por “CS”, por sua vez, *condição suficiente*:

	teleologia dos astros	teleologia “antropocêntrica” da técnica	teleologia dos organismos vivos
o anterior é CN para o fim	–	+	+
o fim é CS para o anterior	–	–	+
o fim é CN para o anterior	–	–	+ / –

Oferecemos estas distinções justamente para limpar o terreno ocupado pela concepção teleológica de natureza em Aristóteles – um terreno tão passionalmente ocupado por rótulos inadequados, como

<sup>7</sup> Estes pontos, é claro, serão provados com maior detalhe no momento oportuno. É necessário ressaltar desde já, porém, que as funções dos organismos são condições não apenas *suficientes* mas também *necessárias* para a emergência de materiais que lhes são apropriados (como o sangue, os ossos, a carne, etc.). Ver Cooper [1987], p. 255. Este ponto parece ter passado despercebido a Nussbaum [1978], p. 84 e a toda uma corrente anglo-americana (ver referências mais precisas na nota 9 do capítulo 7), mas também a Pellegrin [1986], p. 155, que propõe uma *moriologia* na qual a mera combinatória mecanicista das partes explicaria a diversidade dos animais (em oposição ao “finalismo” antiquado). Pellegrin pressupõe que as partes (sejam elas homeômeras ou orgânicas, pouco importa) já estariam dadas previamente antes das exigências funcionais do organismo, como se fossem unidades autônomas por cuja “bricolage” surgiriam as diversas espécies animais. No entanto, a função vital é *condição necessária* para a emergência das partes.

<sup>8</sup> Devemos esta análise a Kullmann [1985], p. 172-3. Ver também Balme [1987c], p. 276-9. Numa direção diametralmente oposta, ver Kahn [1985], p. 196, que pretende haver um mesmo “pattern of explanation” para a teleologia na vida animal e para a teleologia dos movimentos celestes em vista do Primeiro Motor, e que atribui a este último uma causalidade final universal e pervasiva (p. 186-7).

“antropocentrismo”, “hilozoísmo”, “vitalismo místico”, “entelequismo”, “virtudes dormitivas”<sup>9</sup> – e também para elucidar *sobre o que estaremos falando* nos pronunciamentos que se seguem. Assim, quando afirmamos que a teleologia se apresentaria como *modus operandi* capaz de resolver definitivamente o problema da relação entre matéria e forma como constituintes da *ousia* natural, nos reportamos estrita e exclusivamente a este terceiro tipo de “causalidade final”. Pouco nos interessa a teleologia que Aristóteles imputa à disposição dos astros ou a teleologia antropocêntrica que predomina em certos usos da técnica e no domínio da política. Estaremos nos referindo tão somente à teleologia que governa a constituição dos viventes naturais<sup>10</sup>. É com respeito a esta figura da teleologia que, no âmbito da teoria aristotélica da *ousia*, deve ser compreendido o dilema clássico em torno da compatibilidade ou incompatibilidade entre “necessidade” e “teleologia”, ou entre explicações em termos de causas materiais e eficientes e explicações em termos de causas finais<sup>11</sup>. A

---

<sup>9</sup> Pellegrin [1986], por exemplo, reduz a teleologia da zoologia aristotélica (que ele inadequadamente denomina de “finalismo”) a uma mera sofistica na explicação dos organismos e na pretensão de explicar uma ordem cósmica (p. 158); seus termos são duros: o “finalismo” seria “naïf”, sofisticado e “inconsciente dos preconceitos ideológicos que o carregam” (p. 164). Sedley [1991], p. 179, 186-7, 190, 193, pretende haver um sistema teleológico cósmico, concebido antropocentricamente. A pretensão de haver um encadeamento “teleológico” perfeito entre as espécies é atribuída a Aristóteles também por Le Blond [1939], p. 402-6. Para uma interpretação em termos de “cosmologia finalista”, ver Moreau [1962], p. 122-4, 133-4. Ver também Lang [1992], p. 124, para quem deus seria a “causa final do cosmo” e de todos os outros movimentos. Para críticas decisivas a estas interpretações, ver Wieland [1993/62], p. 322-51, especialmente p. 340-8; Nussbaum [1978], p. 60, 93-6; Balme [1997c], p. 276-9; [1987/1980], p. 299; Gotthelf [1987b], p. 227; Matthen [1989], p. 174; Bradie & Miller [1984], p. 138.

<sup>10</sup> Em diversos contextos (*Fis.* II 2, 194a 34-36; *DA* II 4, 415b 2-3; *Met.* XII 7, 1072b 1-3), Aristóteles advertidamente distingue estes dois últimos modelos de teleologia, através das expressões “ $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\tau\omicron\varsigma$ ” e “ $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\tau\omicron\varsigma$ ”: esta última, que poderia ser traduzida como “para o qual”, introduz o beneficiário da teleologia antropocêntrica, ao passo que aquela primeira se refere mais estritamente à teleologia funcional. A teleologia que envolve o Primeiro Motor é muito menos elaborada: Aristóteles (em 1072b 1-4) a diferencia do segundo tipo contemplado no quadro acima, mas o uso da expressão “ $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\tau\omicron\varsigma$ ” é insuficiente para caracterizá-la como funcional. Além do mais, seria impróprio pretender encontrar esta teleologia “divina” nos vários pronunciamentos em que Aristóteles afirma que “a natureza nada faz em vão” (ver *DC* I 4, 271a 33; II 11, 291b 13-4; *Gen. Anim.* II 5, 741a 4-5; II 6, 744a 36-7). Este lema, na maioria de suas ocorrências, se reporta à teleologia funcional dos organismos e de modo algum implica em alguma Natureza hipostasiada, que atuasse antropomorficamente segundo um plano providencial (ver Balme [1997c], p. 276-9; [1987/1980], p. 299). Esperamos que o leitor possa se convencer disso, após a leitura dos três capítulos que se seguem.

<sup>11</sup> É claro que, em contextos éticos, é preciso levar em consideração também a teleologia reconhecida sob a segunda figura apresentada no quadro acima. No entanto, no âmbito da teoria aristotélica da *ousia* (e no âmbito da “filosofia da natureza” de Aristóteles) constitui um *grande erro inicial* (que pode avolumar-se nos resultados conclusivos) assumir como dados do dilema, de um lado, simplesmente a necessidade das causas materiais e eficientes e, de outro, a causalidade teleológica dos *agentes* que planejam a realização dos fins que concebem como bons. Este é o grande equívoco da formulação assumida por Charlton [1985], p. 137, e que paira também sobre as exposições de Charles [1988], p. 5-8, 38-9. Muitos insistem em atribuir a Aristóteles uma teleologia universal “psicologizada”, como Furley [1985]; Kahn [1985], p. 186-96 e Sedley [1991], p. 179, 187. No contexto da teoria da *ousia*, no entanto, a causalidade teleológica da forma é a própria causalidade eficiente e intrínseca da forma concebida como *natureza* (ver *Part. Anim.* I 1, 639b 14-15, 641b 27; *Fis.* II 7, 198a 24-7;

teleologia presente em nossas ações deliberadas é algo indiferente para a decisão deste problema: pois o *telos*, neste contexto, consiste antes na efetividade intrínseca de cada *ousia* e, para se apresentar como *telos*, não lhe é necessário ser apreendido por um agente psicológico<sup>12</sup>.

Antes de prosseguir, porém, uma advertência de suma importância. É preciso não confundir o segundo tipo de teleologia assinalado no quadro acima com a teleologia que caracteriza os processos de *fabricação técnica*, isto é, a “produção” (“ποίησις”), em sentido estrito. Ora a produção técnica, como veremos, é frequentemente introduzida como exemplo privilegiado para ilustrar a teleologia da natureza – e o uso sistemático da comparação entre produção técnica e geração natural inclusive foi constantemente interpretado como uma “psicologização antropomórfica da natureza”. No entanto, ao introduzir tais comparações, Aristóteles não contempla em geral *qualquer* intervenção técnica pela qual utilizamos os dados da natureza como se fossem em vista de nosso benefício; pelo contrário, ele contempla apenas as *fabricações* de novos produtos e se interessa estritamente pelas relações que se delimitam entre a forma (concebida como função) e matéria de tais produtos<sup>13</sup>.

Por sua vez, o último campo da tabela acima, assinalado com o sinal “+/-”, contempla dois fatos: (i) o fato de que certas propriedades, que serão aproveitadas em vista da função, já se encontram previamente dadas em materiais já disponíveis na natureza, independentemente dos organismos vivos, e (ii) os casos de formação “residual” de certas partes, que resultariam estritamente da interação entre os movimentos materiais, mas que, uma vez constituídas, seriam aproveitadas para alguma função, como se tivessem vindo a ser em vista de uma função.

A teleologia aparece pela primeira vez no curso dos livros ZH justamente na “análise do devir”, a qual, como vimos, fornecia uma antevisão prospectiva dos problemas a serem enfrentados. Aristóteles não menciona explicitamente nenhum dos termos habitualmente relacionados à temática. Não obstante, a caracterização das produções técnicas, sob o exemplo paradigmático da intervenção

---

DA II 4, 415b 9-14). Ver, neste sentido, Nussbaum [1978], p. 78-80 e [1980], p. 363; Charles [1991], p. 126-7; Sarvé [1992], p. 816. Le Blond [1939], p. 405, encontra-se inteiramente equivocado ao presumir que a forma-fim poderia mover o animal apenas enquanto extrínseca e inatingida.

<sup>12</sup> Ver Broadie [1990], p. 390-1, 395-6; Sorabji [1980], p. 156, 164; Witt [1989b], p. 99-100; Charles [1991], p. 108. Para uma posição diametralmente oposta, da qual discordamos inteiramente, ver Sedley [1991], p. 187.

<sup>13</sup> Veremos isto detalhadamente, mas desde já cabe mencionar a esse respeito a elegante exposição de Broadie [1990], p. 396-8, 402; ver também Witt [1989b], p. 99-100; Charles [1991], p. 115-7, e Hamelin [1985], p. 274.



do médico, pode ser facilmente compreendida como teleológica. Aristóteles analisa o raciocínio do médico como uma procura pelos recursos capazes de executar o fim almejado, a saúde. Esta, pois, é assumida como *fim e acabamento* a ser atingido e, a partir de seu conceito, se determina uma série de condições necessárias adequadas a uma situação particular. O texto reza o seguinte:

“E o saudável vem a ser após alguém ter pensado do seguinte modo: visto que a saúde é *isto aqui*, é necessário que, se houver de estar saudável, *isto aqui* esteja previamente disponível, por exemplo, equilíbrio; mas, se este equilíbrio houver de ser, é necessário haver calor; e assim deste modo continuamente pensa, até que conduza àquele item extremo que ele próprio é capaz de produzir” (1032b 6-9).

Assume-se como premissa fundamental a *definição de saúde*: digamos, *tais e tais* propriedades do corpo orgânico do vivente. Mediante esta definição, delimita-se uma série encadeada de condições necessárias para a realização da saúde – Aristóteles menciona explicitamente apenas duas, o equilíbrio e o calor, mas é plausível presumir que a série poderia se estender por diversas condições ulteriores. É claro que, para determinar esta ou aquela condição particular, a ser realizada numa intervenção particular, é preciso comparar a definição da saúde com o estado do corpo a ser curado. Não obstante, de um ponto de vista geral, o conjunto possível das condições necessárias é estabelecido, por assim dizer, tão somente a partir da definição da saúde – por mera análise do conceito de saúde. A relação entre a saúde e estas condições necessárias pode e deve ser considerada sob dois aspectos. Sob o ponto de vista particular de um corpo doente a ser curado, ou sob o ponto de vista de uma intervenção médica a ser efetuada, tais condições são causas antecedentes, capazes de produzir a saúde como efeito desejado. Porém, sob um ponto de vista geral, tais condições são partes integrantes da saúde, isto é, elementos constituintes que podem ser obtidos por mera análise de sua definição.

Estas observações já nos permitem salientar alguns aspectos que caracterizam a teleologia natural. Em primeiro lugar, devemos notar que, num eixo diacrônico, estas condições necessárias perfazem o papel de causas eficientes e materiais, cuja devida concatenação e ordenação produzirá o resultado almejado – um *fim* que antes não existia. No entanto, basta estender o próprio eixo diacrônico para encontrar um novo aspecto relevante: de um lado, há o percurso que vai das condições materiais ao novo produto, e que pode ser denominado de “produção”; de outro lado, porém, há o percurso que vai da definição contemplada no pensamento do artífice até a delimitação das condições

imediatamente factíveis – e este percurso se chama “pensamento” (“νόησις”, 1032b 15-17). Mas ora, esta definição é *idêntica em forma* ao novo produto que irá surgir. O que temos, então, no próprio eixo diacrônico do vir a ser, amplamente considerado, é um processo circular, em que uma *forma* dá o princípio para a geração de um produto dotado desta mesma forma. Até mesmo na fabricação técnica o processo seria circular, pois, de uma maneira ou de outra, a forma presente na inteligência do artifice é a mesma que foi ou será realizada no produto. É o próprio Aristóteles que se mostra interessado em sublinhar e enfatizar este ponto:

“a saúde é a definição e o conhecimento na alma” (1032b 5-6);

“Por conseguinte, sucede que de algum modo a saúde vem a ser a partir da saúde e a casa a partir da casa: aquela que possui matéria vem a ser a partir da que é sem matéria; pois a medicina é a forma da saúde (assim como a arte de construir casa é a forma da casa), e denomino de ‘essência sem matéria’ o *quê era ser*” (1032b 11-14).

Por “matéria”, Aristóteles aqui neste contexto certamente designa o princípio pelo qual se gera um indivíduo suscetível de corrupção (cf. 1032a 20-22) – a matéria em seu aspecto ( $\gamma$ ). Assim, o que ele quer ressaltar é justamente o seguinte: até mesmo na técnica, na qual forma e matéria não capazes de se unir de maneira autônoma sem a intervenção de um terceiro princípio, o processo de produção pode ser entendido como uma *reprodução* de certo modo circular de uma mesma forma. Um novo exemplar individual desta forma é produzido por uma série de condições materiais e causas eficientes, mas estas condições e causas, por sua vez, foram determinadas a partir da forma, considerada em sua definição universal na inteligência do artifice.

Assim, no próprio eixo diacrônico, a conclusão deste percurso circular aponta para um outro aspecto da teleologia: de um ponto de vista estritamente lógico, que desconsidera o problema da geração de indivíduos, os nexos entre forma e condições necessárias tendem a se apresentar como relações analíticas entre uma unidade complexa e seus elementos constituintes. As causas materiais, nesta perspectiva, ao invés de se mostrarem como meras condições extrínsecas para a realização ulterior da forma, apresentam-se como partes integrantes da própria forma.

Na continuação do texto em Z-7, Aristóteles torna isto ainda mais evidente. Em primeiro lugar, o nexo entre *fim* e *condições necessárias* é estendido também para a produção das etapas intermediárias do processo de cura:

“E cada um dos demais itens intermediários vem a ser de modo semelhante. Quero dizer, por exemplo: se há de ficar saudável, é preciso se equilibrar. Mas o que é então o ‘estar equilibrado’? É isto aqui; e isto será se [o corpo] for esquentado. Mas isto, por sua vez, [sc. o esquentar-se], o que é? É isto aqui. E isto já se encontra disponível em potência” (1032b 17-21).

Ou seja: a definição do “estar equilibrado” funciona como princípio a partir do qual se delimitam as suas condições necessárias. Mas logo em seguida Aristóteles é bastante explícito ao afirmar que tais condições, mesmo quando se encontram previamente disponíveis à manipulação do médico, se tornam elementos constitutivos da *obra* final:

“e o calor no corpo, por sua vez, ou é uma parte da saúde, ou se lhe segue algo de tal tipo, que é uma parte da saúde” (1032b 26-28).

“Assim, portanto, é manifesto que necessariamente alguma parte estará disponível: pois a matéria é uma parte (pois ela mesma sofre o processo de vir a ser e se encontra inerente [sc. no resultado])” (1032b 31- 1033a 1).

Ou seja, ainda que se encontre previamente disponível e seja anterior à geração de um novo produto particular, a matéria encontra-se incorporada como elemento imanente no produto, e esta incorporação simplesmente responde à configuração interna da própria noção de forma, assumida como princípio teleológico no início da produção. É por isso que, no passo seguinte do argumento, Aristóteles afirma, de uma maneira ainda desajeitada, que a matéria deverá ser contemplada também na definição:

“Mas será então que [sc. a matéria] se conta também entre os itens que estão no enunciado? [...] Assim, é certo que o círculo de bronze comporta matéria no enunciado” (1033a 2-5).

Assim, o percurso argumentativo delineado aqui em Z-7 contempla os dois aspectos em que a teleologia deverá ser tomada e, em conjunção com isso, os dois aspectos em que a matéria deverá ser tomada. De um lado, sob o ponto de vista diacrônico da geração de um novo produto, a “matéria” designa exatamente o princípio previamente disponível, que ao mesmo tempo permitirá a geração de um indivíduo e lhe fará suscetível de corrupção; enquanto tal, a “matéria” é vista como uma condição antecedente ao produto e extrínseca ao *fim* (que é a forma) assumido como ponto de partida do “pensamento”. E ao ser incorporada como elemento constituinte do produto individual, esta “matéria” é algo que lhe confere contingência e corruptibilidade, pois ela é “capaz de não ser” (cf. 1032a 20-22),

isto é, capaz de perder as propriedades que lhe foram impostas pela composição com a forma. Trata-se, assim, da matéria em seu aspecto ( $\gamma$ ). De outro lado, porém, sob o ponto de vista estrito das relações lógicas que o artífice contempla em pensamento, a “matéria” designa o conjunto de condições necessárias que podem ser suficientemente obtidas a partir do próprio *fim* (que é a forma) e que, em última instância, se apresentam como elementos internos contidos no próprio *fim* (que é a forma) assumido como princípio. No novo indivíduo que virá a ser, a matéria que antes era um elemento previamente disponível e extrínseco será incorporada como elemento interno, e a forma assumida como fim, de certo modo, já antecipa em seu próprio conceito essa incorporação da matéria. Sob este ponto de vista, temos a matéria segundo o aspecto ( $\alpha$ )<sup>14</sup>.

O que temos então é o seguinte: quando está em questão a geração de um novo produto individual, o conjunto das condições necessárias que se delimitam a partir do *fim* contempla não apenas as partes materiais a serem incorporadas como elementos no novo produto, mas também as causas eficientes necessárias à produção e/ou devida concatenação destas partes materiais na devida ordem e disposição recíproca. Por exemplo, no caso da cura, teríamos não só o equilíbrio e o calor, mas também a fricção (1032b 27). Por outro lado, no entanto, quando está em questão saber quais são os itens que deveriam ser mencionados na definição geral do produto a ser realizado – e a definição, para Aristóteles, é sempre da forma universal, e não deste ou daquele indivíduo –, então o conjunto das condições necessárias contempla apenas as partes materiais pelas quais em geral se constitui um produto daquele tipo. Sob este aspecto, as causas estritamente eficientes não precisam ser consideradas.

Assim, portanto, a teleologia, ainda sob o modelo da produção técnica, permite que o problema da relação entre matéria e forma se encaminhe a uma solução satisfatória. A “matéria” designa em

---

<sup>14</sup> Para contemplar estas duas perspectivas, Cooper [1987], p. 253-4, propõe uma distinção estrita entre a *necessidade hipotética* (que estaria situada num eixo diacrônico e conceberia o fim como *ulterior e externo* às condições materiais) e a *necessidade* daquilo que está incluído como parte na essência de algo. Cremos que Cooper percebe claramente os problemas que acima levantamos, mas por faltar-lhe (i) uma análise mais meticulosa dos sentidos em que o termo “matéria” é utilizado neste contexto e (ii) uma distinção mais rigorosa entre processos físicos situados num eixo diacrônico e relações lógicas que analisam o todo nos seus elementos, ele propõe uma separação muito rígida entre a “necessidade hipotética” e a definição de uma *ousia* natural. Cremos que não é correto restringir aquela primeiro ao âmbito dos processos físicos nos quais o fim, longe de ser assumido como *acabamento* já dado, afigura-se como resultado ulterior a ser atingido. Ainda assim, Cooper [1987], p. 255-7, parece-nos correto ao considerar que, neste âmbito, matéria e forma seriam heterogêneas entre si, pois as propriedades dos elementos não seriam perfeitamente incorporadas no organismo: é por isso que os viventes seriam corruptíveis. Voltaremos a esse ponto adiante, no cap. 12 (p. 481-2, 490), cap. 13 (p. 515-7) e cap. 14 (p. 546-7).

geral aquele conjunto de condições necessárias delimitadas a partir da forma assumida como fim ou acabamento a ser realizado. O problema, porém, consiste em distinguir os dois aspectos em que este conjunto de condições pode ser tomado. Sob uma perspectiva diacrônica, interessada na geração de novos indivíduos, essas condições poderão ser vistas como (i) dados previamente disponíveis, extrínsecos à forma assumida como princípio, e (ii) como elementos responsáveis pela corruptibilidade do indivíduo que virão a constituir. Sob a perspectiva da *definibilidade* da *ousia* natural, porém, essas condições deverão ser vistas antes como elementos imanentemente contidos na forma em sua plena articulação efetiva.

Na verdade, a proposta eliminativa assumida em Z-10 se deve em boa parte à indistinção entre estas duas perspectivas em que a “matéria” deve ser tomada. Os argumentos desenvolvidos em Z-10 já conhecem a teleologia natural, sob a figura do princípio da homonímia, segundo o qual uma parte qualquer de um vivente poderia ser definida apenas pela função que exerce no todo (ver 1035b 11, 16-18, 23-25). Ou seja: o todo seria “aquilo em vista de que” a parte orgânica se constituiria tal como ela é e, por isso mesmo, esta parte só poderia ser definida mediante a função exercida em vista do todo. Não obstante, talvez carregado por alguma inspiração ainda “dualista” e certamente encantado com o princípio da “synanairesis”, Aristóteles insiste em considerar estas partes orgânicas como “matéria sensível” (1035a 17), sobre a qual a forma vem a ser gerada extrinsecamente (1035a 5, 12, 19-21), e na qual os compostos se corrompem (1035a 24-27). Assim, para que a teleologia ofereça a resolução ao problema da relação entre matéria e forma, Aristóteles deverá abandonar completamente os pressupostos e perspectivas assumidos em Z-10.

Na conclusão do livro Z, no capítulo 17, a teleologia novamente se faz presente: o “em vista de que” é mencionado explicitamente em 1041a 29, e ainda que se entenda tal menção como restrita a um contexto muito particular desprovido de conexão com o assunto principal<sup>15</sup>, não podemos ignorar que os exemplos da casa e do homem (em 1041b 6-7) introduzem uma perspectiva teleológica na qual a forma, assumida como fim e acabamento, é causa responsável pelas propriedades da matéria e pela sua própria composição com uma matéria apropriada. Esta mesma perspectiva reaparece no capítulo H-2, onde ela é exposta com sucinta desenvoltura e explicitude: a forma consiste em um acabamento capaz de delimitar a natureza e a composição dos materiais que lhe servirão como elementos

---

<sup>15</sup> Ross [1924], vol. II, p. 223, contempla essa possibilidade, mas parece descartá-la com ceticismo.

constituintes (e o exemplo paradigmático é, novamente, a casa).

Mas de onde vem a desenvoltura, tão rara nos cípoais argumentativos de ZH? Onde Aristóteles pôde colher como resultado seguro a perspectiva resolutive que ele então expõe de maneira lapidar e incisiva?

O livro II da *Física* fornece uma resposta satisfatória a esta questão. Aristóteles aí concebe a *natureza* como um princípio de movimento interno ao movido (cf. 192b 20-23). De acordo com essa concepção, *ente por natureza* são todos os entes capazes de se mover de maneira autônoma a partir de algum princípio interno (cf. 199b 15-17; 192b 13-14; 32-33). O desenvolvimento desta concepção até seus últimos desdobramentos resultará no seguinte: os entes naturais são as *ousiai* compostas de matéria e forma, e que se reproduzem de maneira contínua. A forma será justamente a essência e a natureza de tais entes – princípio interno de movimento num sentido amplo: princípio de geração, de desenvolvimento, de acabamento e das atividades próprias. Mas, como essência e princípio interno, a forma será também a *causa final* (“em vista de que”) a ser atingida no final do processo de surgimento de um novo indivíduo e, por outro lado, *causa eficiente* que preside este processo de maneira contínua<sup>16</sup>. Definida como acabamento e efetividade final, a forma será o princípio capaz de determinar de maneira suficiente o conjunto de condições materiais necessárias a serem preenchidas neste processo, de tal modo que, de um ponto de vista estritamente lógico, ela será um princípio de organização que incorpora como constituinte intrínseco os próprios elementos materiais previamente

---

<sup>16</sup> Para essa convergência entre as três causas (formal, final e eficiente), ver *Fis.* II 7, 198a 24-27; *Part. Anim.* I 1, 641a 27; *DA* II 4, 415b 9-14; para a convergência entre a causa formal e a final, ver *Part. Anim.* I 1, 639b 14-5, e *Gen. Anim.* I 1, 715a 4-7. Uma devida apreciação das conseqüências filosóficas dessa convergência entre a forma e o *telos* encontra-se em Nussbaum [1978], p. 78-80, que observa que o “teleological account” concerne ao *logos* da natureza do vivente e, em última instância, se apresenta como “definição da *ousia*” (cf. Nussbaum [1980], p. 363). Aristóteles se interessa apenas secundariamente pela explicação de *processos* e *comportamentos* em termos de causas finais; o ponto central para sua perspectiva teleológica consiste em dar conta da estrutura do animal como um todo, concebida como uma complexa articulação entre forma (funções) e matéria (substratos determinados segundo propriedades necessárias). É inconveniente, portanto, concentrar a atenção no aspecto *diacrônico* da teleologia, como faz a maioria dos intérpretes (ver por exemplo, Gotthelf [1987b], p. 237-40, Charles [1988], p. 17, 27-28, 38-9, e, de certo modo, Charles [1994], p. 100). Charles [1991], p. 126-7 aprecia devidamente a mencionada convergência entre as três causas, pois concebe a causa final como *natureza* do animal, na qual se organizam de maneira articulada uma série de “capacidades eficientes”; mesmo assim, ele ainda concede muita atenção a *processos diacrônicos*, sem concentrar-se no problema da *definição da ousia* do animal. Essa convergência das três causas, que envolve ainda uma subsunção das causas materiais, permite dar algum sentido à preponderância da causa final como “*potíssima*” – interpretação que Wieland [1993/62], p. 331, rejeita com veemência. Moravcsik [1974], p. 10-11, pretende não haver nenhuma preponderância absoluta entre as quatro causas: em cada ciência, a hierarquia entre elas se redesenharia. Esta tese é correta sob certo aspecto, mas deve ser limitada pela referida convergência entre as três causas, sob o modelo da teleologia que, além do mais, *subsume* a causa material.

disponíveis que, num primeiro momento (ou numa análise diacrônica de cada geração particular), lhe eram externos a si mesma.

Tudo isto, cremos, exige uma consideração meticulosa dos argumentos desenvolvidos em *Física* II: longe de resolver tão apenas um tópico isolado concernente à ciência da natureza, e longe de se restringir ao âmbito da “física”, tais argumentos oferecem parâmetros mais universais, a partir dos quais poderemos resolver os problemas “metafísicos” de que ZH se ocupam<sup>17</sup>.

\* \* \*

No capítulo 1 do livro II da *Física*, Aristóteles expõe as noções de natureza (“φύσις”) e ente natural ou *por natureza* (“φυσικόν”, “φύσει”): natureza, por um lado, se define como “um certo princípio e causa de mover-se e estar em repouso naquilo a que pertence primeiramente por si mesma e não segundo concomitância” (192b 21-23)<sup>18</sup>; por sua vez, “tem natureza tudo quanto tem um tal princípio” (192b 32-3). No entanto, certos tipos de entes que estaríamos a inclinados a conceber como artificiais, e não como naturais, também parecem dispor de um princípio interno de movimento: pois

---

<sup>17</sup> Concordamos inteiramente com a orientação metodológica que vem oferecendo prolíferos e convincentes resultados nos últimos anos: a necessidade de elucidar conceitos “metafísicos” e resolver problemas recalcitrantes dos livros centrais da *Metafísica* através de uma meticulosa investigação comparativa dos escritos biológicos de Aristóteles. Ver Gotthelf [1985b], p. 27-8; Furth [1988], § 9, p. 67-75; Cooper [1990], p. 55-6. No caso da *Física*, tais comparações afiguram-se ainda mais justificadas e necessárias, visto que – para além de nossos preconceitos escolares, ou de nosso fascínio pelas etiquetas que envolvem os “sistemas de disciplinas” geralmente aceites e estabelecidos – é útil o paralelo entre as questões desenvolvidas em tal obra e alguns dos problemas centrais da *Metafísica*: tão nítido que podemos inclusive questionar as fronteiras que tradicionalmente se erige entre as duas obras e as duas disciplinas. Pois, pelo menos em algum aspecto, a *filosofia primeira* desenvolvida em ZH consiste em um estabelecimento crítico dos parâmetros e princípios estruturais que nos permitem uma apreensão científica das *ousiai* naturais (ver p. 662-5 na conclusão desta tese).

<sup>18</sup> A conjunção “mover-se & estar em repouso” originou sérias dificuldades interpretativas. Sheldon Cohen [1994] (reproduzido em [1996], p. 37-45) parece-nos ter encontrado uma solução brilhante para as mesmas: o “καί” pode ser lido perfeitamente como um “ou”, de tal modo que Aristóteles não estaria exigindo, de maneira distributiva, que todo e qualquer ente natural apresentasse princípios de movimento & de repouso (como se *ambos* os princípios fossem condições necessárias para que um ente pudesse contar como “natural”); pelo contrário, Aristóteles estaria constatando que há, de um lado, uma classe de entes naturais que possuem um princípio interno de movimento (os viventes e os astros) – sendo irrelevante o fato dos animais possuírem um princípio interno pelo qual “decidem” ficar em repouso – e, de outro lado, uma classe de entes naturais que possuem um princípio intrínseco de repouso; assim, ambas as classes envolveriam entes “naturais” e ambos os princípios se apresentariam como “natureza”. Assim, para que um ente pudesse ser concebido como “natural”, bastaria que ele apresentasse (i) ou um princípio interno de movimento (como é o caso dos astros), (ii) ou um princípio interno de repouso (como é o caso dos elementos), (iii) ou tanto um princípio interno de movimento como também um princípio interno de repouso (como é o caso dos animais).

uma cama e uma estátua, por exemplo, “na medida em que lhes ocorre ser de pedra, de terra ou misturados a partir desses elementos” (192b 19-20), também possuem um tal princípio; não obstante, “na medida precisamente em que se revestem de tal denominação [sc. “artificiais”] e enquanto são a partir da arte, não têm nenhum impulso conato de mudança” (192b 17-19). Por essas razões, faz-se necessário a Aristóteles distinguir dois sentidos em que pode ser assumida a noção de natureza enquanto princípio de movimento interno ao item movido, e que pertence ao movido considerado em si mesmo, e não em virtude de alguma concomitância casual:

“De uma certa maneira, então, a natureza se diz assim: a primeira matéria subjacente a cada um dos entes que possuem em si mesmos princípio de movimento e mudança; mas, de uma outra maneira, natureza se diz a configuração (“μορφή”) e a forma (“εἶδος”)<sup>19</sup> segundo o enunciado” (193a 28-31).

Aristóteles tem em vista seguramente o argumento de Antifonte (193a 9-21), que parece diluir as fronteiras entre entes naturais e artificiais ao privilegiar apenas um dos princípios internos de movimento que Aristóteles reconhece. Assim, ao admitir que também a matéria se conta como “natureza” entendida como princípio de movimento interno ao ente natural que o possui, Aristóteles de certo modo apresenta uma concessão a certos predecessores – os fisiólogos que se dedicaram à pesquisa das causas materiais e julgaram nela encontrar um princípio suficiente para a explicação dos entes naturais<sup>20</sup>. No entanto, esta concessão, longe de ser uma mera estratégia diaporética ou retórica, se funda em uma premissa que constantemente é menosprezada por vários intérpretes: Aristóteles, pois, reconhece (como veremos) que também os elementos materiais – isto é, os quatro elementos – são princípio de movimento *para* o próprio ente natural que os envolve como constituintes. A questão é saber se os movimentos devidos a estes princípios materiais deveriam ser considerados como *internos* ou *externos*, e esta alternativa deve ser entendida justamente do seguinte modo: ou tais movimentos *elementares* seriam estritamente propícios à constituição e manutenção do ente natural

---

<sup>19</sup> Evitamos traduzir “μορφή” por “forma” e “εἶδος” por “espécie”. Por “configuração”, no entanto, não estamos entendendo apenas o formato (seja externo ou interno) ou a figura da coisa (que seria mais plausível como tradução de “σχῆμα”), mas sim uma estrutura organizada, que inclui o formato, mas também envolve uma série de articulações funcionais. Por outro lado, cremos que com a variação terminológica entre “μορφή” e “εἶδος”, Aristóteles não pretende demarcar nenhuma diferença conceitual relevante: ambos os termos são utilizados como equivalentes (cf. *DA* II 1, 412a 8; II 2, 414a 9; ver referências detalhadas na nota 85 do cap. 11). Para pronunciamentos explícitos de Aristóteles no sentido de distinguir a *forma* do mero *formato visualmente apreensível*, ver *Part. Anim.* I 1, 640a 29- 641a 6; *Meteo.* IV 12, 390a 20-3.

<sup>20</sup> Cf. *Met.* I 3, 984b 8-20; *DA* II 4, 415b 28- 416a 18.



que constituem, ou seriam radicalmente *contra* a constituição e manutenção desse mesmo ente ou, ainda, poderiam ser contemplados de ambos os modos, dependendo do aspecto em que seriam considerados<sup>21</sup>.

Logo após reconhecer este princípio material de movimento, Aristóteles concentra sua atenção no outro princípio, e sublinha de maneira explícita a sua maior relevância:

“Conseqüentemente, de uma outra maneira, a natureza dos entes que possuem em si mesmos princípio de movimento é a configuração e a forma, que não é separada senão pelo enunciado (e o de ambos, por exemplo, *homem*, é, sim, por natureza, mas não é natureza). E esta é natureza de preferência à matéria” (193b 3-7).

A forma e a configuração, pois, seriam princípio de movimento de maneira mais relevante do que os elementos materiais. Este sucinto pronunciamento, que reconhece a matéria como princípio natural mas lhe atribui um papel secundário, envolve de maneira implícita uma concepção de natureza e de *ousia* natural que cumpre explicitar. Esta concepção irá adquirir contornos mais nítidos no capítulo seguinte, no qual, após demarcar a fronteira entre as ciências matemáticas e as ciências naturais, Aristóteles delimita os parâmetros que deveriam pautar estas últimas em suas tentativas de apreender as causas que permitiriam explicar os fenômenos.

É importante notar que a demarcação entre as ciências matemáticas e as naturais será efetuada mediante um contraste paradigmático que já conhecemos: o contraste entre o *koilon* e o *simon*:

“E isso [sc. que os itens naturais são menos separáveis que os matemáticos] tornar-se-á evidente, se cada um deles tentar dizer as definições das próprias coisas e de seus acidentes. Pois, de um lado, o par e o ímpar, o reto e o curvo e, ainda, número, linha e figura, são sem movimento, ao passo que, por outro lado, carne, osso e homem não mais são sem movimento, pois estas coisas antes se dizem como o nariz adunco, mas não como o curvo” (194a 1-7).

De um lado, as noções matemáticas podem ser definidas estritamente pela forma, sem levar em consideração a “matéria sensível” e o “movimento”. De outro lado, porém, todas as noções que

---

<sup>21</sup> Para ótima apreciação destes problemas, ver Waterloo [1982], p. 67, 73, 85-6, e Sheldon Cohen [1996], p. 152-3. Ver também Witt [1989b], p. 80. Charlton [1987], p. 280-1, 283, não está correto ao propor que apenas os “poderes da matéria” seriam *causais* (segundo uma necessidade absoluta, que não admitiria variação de resultados), ao passo que os “poderes da forma”, teleologicamente operantes, não seriam *causais* e envolveriam uma variação de resultados possíveis. A razão pela qual Charlton parece confundir as noções de “potência racional” (*Met.* IX 2, 1046b 1 ss.) e de “poder da forma” consiste em sua concepção estreita de teleologia, como se esta se restringisse ao modelo da ação racional com vista a fins.

denotam itens naturais, na medida em que estes não podem se constituir plenamente sem o movimento, devem ser definidas não mais segundo o modelo do *curvo*, isto é, não mais estritamente pela forma, mas antes conforme o modelo do *adunco*, isto é, com acréscimo da matéria e do movimento<sup>22</sup>.

Sobre o que Aristóteles aqui entenderia por “movimento”, já nos pronunciamos anteriormente (cf. p. 333-4). Inicialmente, parece que o “movimento” encontra-se assim tomado como denominação comum a todas as mudanças (“μεταβολαί”) – gerações, crescimentos, definhamentos, alterações, locomoções – pelas quais os entes naturais se constituem até sua plena maturidade e se conservam na efetividade de suas atividades características. Os adversários de Aristóteles, porém, parecem ter assumido o “movimento” estritamente em oposição à imobilidade das Formas puras, como um atributo característico dos entes sensíveis, submetidos a geração e corrupção. O “movimento”, assim, expressaria em geral a suscetibilidade das *ousiai* sensíveis às contingências do mundo material. Mas ora, a partir da premissa que exclui de todo e qualquer procedimento científico “aquilo que pode ser de outro modo”, tais adversários parecem concluir que o “movimento”, enquanto expressão da contingência e da corruptibilidade das *ousiai* naturais, não deveria ser contemplado em suas respectivas definições<sup>23</sup>.

Mas ora, no presente capítulo da *Física*, Aristóteles já se encontra de imediato – sem passar ele próprio pelas penosas argumentações de Z-10 – na perspectiva assumida na primeira parte de Z-11: uma *ousia* natural não pode ser definida sem o movimento e sem a matéria sensível (cf. Z-11, 1036b 22-32). A definibilidade das *ousiai* naturais se conforma ao modelo do *simon*, e não ao modelo do *koilon*. No entanto, Aristóteles agora se encontra disposto a ir um pouco além e superar algumas das dificuldades que o argumento de Z-11 não havia resolvido. A opção pelo modelo do *simon* já se configura por si só como uma resposta a dois tipos de adversários diametralmente opostos. É verdade que o contraste entre *simon* e *koilon* se desenha sobretudo em confronto com certos adversários platônicos que teriam proposto a explicação redutiva de todos os entes naturais através de puras formas, concebidas como números ideais. Não obstante, ao escolher o modelo do *simon*, Aristóteles

---

<sup>22</sup> Cf. *Met.* VI 1, 1025b 26- 1026a 6.

<sup>23</sup> Como vimos (p. 333-4), esta confusão entre os sentidos em que “movimento” deve ser tomado é a mesma que o capítulo Z-10 havia apresentado com relação a duas acepções do termo “matéria”.

também demarca sua posição face aos fisiólogos que teriam proposto um reducionismo em direção contrária – isto é, um reducionismo materialista, segundo o qual os entes naturais poderiam ser explicados de maneira completa e suficiente apenas mediante suas causas materiais. Diante destas duas propostas mutuamente excludentes e opostas, o modelo do *simon* oferece um *tertium quid*<sup>24</sup>:

“É uma vez que a natureza se diz de dois modos - a forma e a matéria -, deve-se investigar [sc. nas ciências naturais] assim como no caso em que investigaríamos, a respeito da aduncidade, o que ela é: de modo que os entes desse tipo [sc. os naturais] não são nem *sem* matéria, nem tampouco *segundo* a matéria” (194a 12- 15).

A partir do reconhecimento de que há dois tipos de princípios internos de movimento nos entes naturais, Aristóteles pondera que o procedimento de investigação nas ciências da natureza deve se pautar pelo modelo da *aduncidade*. Assim, a definição que enuncia *o quê é* cada item natural deve contemplar não apenas a forma, mas também a matéria, e a razão disto – aparentemente enunciada sob a forma de uma consequência (“ὥστε”)<sup>25</sup> – é que os entes naturais “não são nem *sem* matéria, nem tampouco *segundo* a matéria”. Estas duas alternativas explicitamente rejeitadas representam respectivamente as duas posições adversárias acima descritas. De um lado, certos platônicos sustentariam que os entes naturais poderiam ser concebidos somente através de suas respectivas formas, “sem a matéria”, como se a matéria fosse absolutamente irrelevante para os mesmos e pudesse ser eliminada de suas definições. De outro lado, porém, certos fisiólogos sustentariam que a matéria seria um princípio suficiente para explicar a constituição dos entes naturais<sup>26</sup>, como se a forma, por sua vez, fosse um recurso irrelevante que pudesse ser eliminado<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Para excelentes interpretações da filosofia aristotélica da natureza exatamente nesta mesma direção, ver a exposição apurada e vivaz de Nussbaum [1978], p. 62-7; Charles [1994], p. 104-5; Sheldon Cohen [1996], p. 25-7.

<sup>25</sup> Diríamos que se trata de uma inferência das causas a partir de seus efeitos.

<sup>26</sup> Interpretamos o “κατὰ τὴν ὕλην” em 194a 14-15 neste sentido forte: “de acordo com a matéria”, no sentido de que a matéria seria o princípio único e suficiente conforme o qual e a partir do qual se organizariam os entes naturais.

<sup>27</sup> Estes mesmos adversários são representados pelo dilema mencionado em *DA* II 2, 414a 19-27: a alma não é nem *sem* corpo, nem tampouco um corpo. O modelo do *simon*, no entanto, como terceira opção, estabeleceria apenas que a alma é algo *de um* corpo. Com a teleologia funcional, porém, o hilemorfismo de Aristóteles contará com a precisão ulterior que Aristóteles acrescenta em tal passagem do *De Anima*: a alma é de um corpo *com tais e tais propriedades* (“τοιούτων”), a saber, o corpo *orgânico*. Não basta, portanto, afirmar que o vivo natural é uma composição entre alma e corpo, entre forma e matéria. É preciso acrescentar que cada tipo de alma exige do corpo correlato um conjunto específico de propriedades, e isto significa que a relação recíproca entre ambos, longe de ser uma mera justaposição acidental (como na metempsicose dos mitos pitagóricos), consiste em uma articulação funcionalmente necessária. Cf. *DA* I 3, 407b 15-26.

Aristóteles volta a enfatizar a sua proposta como uma *terceira via*:

“Pois inclusive, visto serem duas as naturezas, alguém poderia se embaraçar a respeito disto: a respeito de qual das duas naturezas cabe ao estudioso da natureza investigar. Ou lhe caberia investigar a respeito do composto *de ambas*?” (194a 15-17).

Não temos, portanto, um dilema simples entre duas alternativas incompatíveis entre si: pois ambas elas seriam igualmente unilaterais e inconvenientes, devendo ser abandonadas em favor desta terceira, a qual, no entanto, de certo modo envolve as duas anteriores:

“Mas, se lhe cabe investigar a respeito do composto *de ambas*, também lhe cabe investigar a respeito de cada uma delas” (194a 17).

O objeto próprio do estudioso da natureza – o “*φυσικός*” – seria portanto a *composição* entre matéria e forma e, *ipso facto*, também cada um destes dois constituintes da *ousia* natural. Mas esta resposta ainda não é plenamente satisfatória, pois resta determinar qual é o estatuto lógico e ontológico desta composição. A *ousia* natural poderia ser constituída a partir de uma mera justaposição extrínseca entre forma e matéria, de tal modo que o estudioso da natureza, ao defini-la segundo o parâmetro do *simon*, se limitaria a enumerá-las como elementos constituintes, sem especificar nenhuma relação mais precisa entre ambas. O enunciado definitório da *ousia* natural, nesta perspectiva, se resumiria a uma mera *listagem* de seus componentes. É esta possibilidade que Aristóteles agora contempla:

“Ora, será então que tomar conhecimento de cada uma pertence a uma mesma ciência, ou a ciências distintas?” (“*πότερον οὖν τῆς αὐτῆς ἢ ἄλλης ἐκατέραν γνωρίζειν*”) (194a 18).

Esta tradução não é a mais conveniente, mas começaremos por ela justamente para afastar uma interpretação inadequada. Com a expressão “*τῆς αὐτῆς ἢ ἄλλης*” encontra-se subentendido o termo “*ἐπιστήμη*”. Mas o termo “*ἐπιστήμη*”, neste contexto, dificilmente significa “ciência” no sentido em que hoje concebemos, nem mesmo “ciência” no sentido restrito que Aristóteles contempla nos *Segundos Analíticos*, e nem mesmo “ciência” no sentido mais amplo de *disciplina* ou *ramo do conhecimento*, unificado por algum objeto particular. Aristóteles não procura saber, nesta frase, se caberia a duas disciplinas respectivamente distintas contemplar respectivamente a forma e a matéria.

- Esta questão também poderia lhe interessar, mas sob outro aspecto – por exemplo, se a forma fosse concebida como razão explicativa (“por que”, “*διότι*”), ao passo que a matéria designasse o fato a

ser explicado (“que”, “ὅτι”). A esta questão Aristóteles dedica algumas controversas passagens dos *Segundos Analíticos* (cf. I 7, 9 e 13), e aqui no próprio capítulo 2 do livro II da *Física*, a menção das “mais naturais das disciplinas matemáticas” (194a 7-12) alude a esta problemática. Na passagem que acima consideramos, porém, a questão de Aristóteles é diversa: ele procura saber se a apreensão da forma e a apreensão da matéria poderiam conjuntamente se coadunar num único ato cognitivo – isto é, se a forma e a matéria poderiam ser apreendidas num mesmo ato de conhecimento, unificado por nexos lógicos bastante precisos<sup>28</sup>. Uma tradução mais elucidativa da passagem, portanto, rezaria algo assim:

“Ora, será então que tomar conhecimento de cada uma delas pertence a uma mesma apreensão cognitiva, ou a apreensões cognitivas respectivamente distintas?” (194a 18).

Requisito preliminar para se responder a esta questão consiste justamente em delimitar o estatuto da relação entre forma e matéria. De um lado, se ambas se apresentam como elementos meramente justapostos de maneira extrínseca, uma podendo ser inteiramente concebida sem a outra, então é claro que a apreensão de cada uma seria independente da apreensão da outra, e em nada contribuiria para a apreensão da outra. De outro lado, porém, se ambas se apresentam juntas em virtude de alguma necessidade intrínseca, de tal modo que uma não pudesse ser concebida sem a outra, então é claro que, de um modo ou de outro, a apreensão de uma não seria independente da apreensão da outra, e contribuiria relevantemente para a apreensão da outra.

Mas ora, se a definição da *ousia* natural conforme o modelo do *simon* deve satisfazer os requisitos estabelecidos em Z-4, 1030a 2-17, é claro que a relação entre forma e matéria deverá ser algo mais que uma mera justaposição entre dois itens que pudessem se apresentar independentemente um do outro. A relação entre forma e matéria deverá envolvê-las numa articulação necessária, pela qual seja impossível conceber *o que é* cada uma delas sem conceber *o que é* a outra. Como Aristóteles havia afirmado em H-6, 1045a 31-33, a causa da composição entre matéria e forma não pode ser outra senão a própria *quiddidade* de cada uma delas: de um lado, se procuramos conceber o que é a forma em si mesma, precisamos contemplar certos itens materiais que lhe servem de condição necessária e elemento constituinte; de outro lado, semelhantemente, se procuramos saber o que é a matéria em si mesma – isto é, a “matéria” como correlato da forma em questão –, só poderemos defini-la em vista

---

<sup>28</sup> E “conhecimento” é uma tradução igualmente boa para “ἐπιστήμη”.

da forma que lhe serve de pressuposto, na medida em que as propriedades essenciais desta matéria são delimitadas estritamente a partir das exigências funcionais da forma.

Aqui, porém, manifestam-se justamente as limitações do *simon* assumido como modelo para a definibilidade das *ousiai* naturais. O *simon* não permite conceber nada além de uma mera agregação accidental entre dois itens independentes entre si, o curvo e a carne do nariz<sup>29</sup>. Se os requisitos mais exigentes aventados em *Z-4*, 1030a 2-17 devem ser preenchidos, o *simon* deve ser abandonado como modelo privilegiado para compreender a estrutura constitutiva e a definibilidade das *ousiai* naturais, ainda que em certos contextos mais simples possa ser utilizado como exemplo de composto hilemórfico, principalmente se o único objetivo argumentativo for apresentar uma alternativa ao modelo rival do *koilon*.

O paradigma do *simon* certamente se configura em contraste com o *koilon*, no âmbito de uma polêmica que contemplaria como alternativa viável a redução da *ousia* natural a puras formas numéricas. Não obstante, é muito provável que Aristóteles o tenha entendido como adequado para descrever uma outra posição, imputada a certos fisiólogos:

“por um lado, a quem observa os antigos, pareceria que cabe ao estudioso da natureza conhecer a matéria (pois Empédocles e Demócrito alcançaram a forma e o *quê era ser* apenas em pequena parte)” (194a 18-21).

Em primeira instância, os “antigos” – título pelo qual Aristóteles costuma se referir aos “fisiólogos” – deveriam ser reputados antes como adeptos de um materialismo redutivista, como se sustentassem que as causas materiais fossem suficientes para explicar de maneira completa e adequada as *ousiai* naturais<sup>30</sup>. A observação entre parêntese, porém, se junta a pronunciamentos semelhantes que encontramos no livro I da *Metafísica* (cf. 984b 8-20, 988b 6-16), em que Aristóteles procura avaliar

---

<sup>29</sup> Este ponto foi devidamente notado por S. Mansion [1984/1969], p. 353-5, e Hamlyn [1985], p. 62.

<sup>30</sup> Ver Nussbaum [1978], p. 62-7, e Waterloo [1982], p. 67, 73. Sauvé [1992], p.791-5, 822-4 propõe uma caracterização diversa dos adversários de Aristóteles: eles não proporiam a redução das causas formais-finais a causas materiais e eficientes que operassem segundo a “necessidade mecânica ou absoluta”, mas sim proporiam um “eliminativismo ontológico” pelo qual apenas os elementos materiais mereceriam ser designados como *ousiai*, sendo os organismos meras modificações accidentais dos mesmos (conforme o argumento de Antifonte exposto em *Fis.* II 1, 193a 14-21, e que coincide com a caracterização dos fisiólogos oferecida em *Met.* I 3, 983b 6-18). Mas esse “eliminativismo” coincide inteiramente com o “redutivismo causal”. Sauvé opõe essas teses entre si por assumir uma caracterização inadequada do contraste entre causas *per se* e causas accidentais: ela presume que os adversários defenderiam a inexistência de causas *per se*. Mas isto é falso, pois a “necessidade absoluta” dos movimentos elementares, admitida pelos adversários, também conta como uma causa *per se* que remonta às propriedades essenciais dos quatro elementos.

em que medida os seus antecessores teriam alcançado as *quatro causas*. Aristóteles afirma que Anaxágoras e Empédocles teriam alcançado de maneira confusa também as causas formal e final e, pelo conjunto das exprobações que dirige a ambos, podemos perceber que este “de maneira confusa” (“ἀμυδρῶς”, 988a 23) quer dizer exatamente o seguinte: apesar de terem vislumbrado as causas formal e final, não souberam se utilizar delas segundo a destinação que lhes é respectivamente apropriada e, por conseguinte, não souberam articulá-las de maneira satisfatória às causas material e eficiente. Pelas propostas destes “antigos”, haveria uma mera justaposição entre, de um lado, causas materiais e, de outro, causas formais e finais, sem que entre ambas as instâncias houvesse alguma articulação recíproca. Ora, Aristóteles concebe que as causas formal e final se destinam a organizar os materiais de tal modo que resultem em uma *ousia*. Estes “antigos”, não obstante, não teriam conseguido cumprir esta destinação intrínseca a tais causas, embora as tivessem concebido de uma maneira ou de outra<sup>31</sup>.

Seja como for, se há ou não uma referência ao modo pelo qual os “antigos” poderiam eventualmente ter justaposto a matéria e a forma, e se esta referência é justa da parte de Aristóteles, pouco importa na economia interna do argumento. Interessa notar, assim, que, logo após mencionar o redutivismo materialista dos “fisiólogos”, Aristóteles pretende resolver o problema da relação entre matéria e forma introduzindo justamente a teleologia, mediante uma comparação com a produção técnica:

“por outro lado, entretanto, se a técnica imita a natureza, e se pertence à mesma ciência [ou

---

<sup>31</sup> Discordamos de Irwin [1988], § 51-2, p. 95-100, que entende as quatro causas como meros expedientes pragmáticos, dotados apenas de eficácia heurística *para nós* (ver posição semelhante em Nussbaum [1978], p. 68-74, devidamente criticada por Balme [1982], p. 95, Gotthelf [1980], p. 370-1, 373 e Charlton [1985], p. 142). Para Irwin, a aparente relevância das quatro causas seria apenas decorrência da “dialética fraca” da *Física*, que teria sido incapaz de evidenciar a centralidade e preponderância da *causa eficiente* (p. 96-7). Irwin não percebe uma nítida demarcação entre registros inteiramente distintos, pela qual podemos atribuir às “outras” causas uma relevância que não é apenas epistemológica. De um lado, no registro das gerações e processos diacrônicos, etc., sob certo aspecto seria legítimo assumir que só existem causas eficientes e materiais (ou agentes e pacientes). De outro lado, porém, sob o ponto de vista das articulações lógicas que inclusive permitem mapear e prever aqueles processos, as causas formal e final desempenham papel insubstituível. E na própria “necessidade absoluta da matéria”, os movimentos necessários são decorrências de “causas formais”, isto é, das propriedades essenciais dos elementos. E no âmbito dos viventes naturais, a forma-fim é relevante não apenas como *conceito* capaz de articular a necessidade das convergências e ordenações apropriadas de séries de movimentos que seguem a “necessidade absoluta da matéria”, mas também como *motor eficiente*: pois a forma do genitor transmite à matéria no útero uma série de movimentos (ver *Gen. Anim.* II 1, 734b 4-19; II 6, 743a 26-36; ver Gotthelf [1987b], p. 217; mas, *contra*, ver Matthen [1989], p. 165). Não cremos que essas resoluções estivessem ausentes da *Física*. Pois é razoável entender que, nesta obra, Aristóteles simplesmente se empenha em uma exposição geral, que não adentrará nos detalhes a serem ulteriormente desenvolvidos em outras obras (como *Part. Anim.* e *Gen. Anim.*).

“conhecimento técnico”, “ἐπιστήμης”] conhecer a forma e a matéria, até certo ponto (tal como pertence ao médico conhecer a saúde, e também a bile e o fleuma, nos quais reside a saúde, semelhantemente pertence ao construtor conhecer a forma da casa e saber que a matéria é tijolos e madeira: e semelhantemente também nos outros casos), também caberia à ciência da natureza [“φυσικῆς”] conhecer ambas as naturezas” (194a 21-27).

Deixando de lado, por enquanto, os exemplos fornecidos na frase parentética, o presente argumento poderia ser resumido do seguinte modo:

(i) a técnica imita a natureza;

(ii) um mesmo conhecimento técnico envolve não apenas a apreensão da forma, mas também a apreensão da matéria;

(iii) logo, uma mesma ciência da natureza envolve não apenas a apreensão da forma, mas também a apreensão da matéria.

As duas premissas, no entanto, exigem comentário. Ao afirmar que a técnica imita a natureza, Aristóteles certamente quer dizer que os procedimentos de fabricação técnica seguem basicamente a mesma estrutura que os procedimentos de geração natural; o que importa a Aristóteles é ressaltar a semelhança das relações lógicas e físicas que se mantêm, respectivamente em cada domínio, entre, de um lado, produtos a serem realizados e, de outro, condições materiais e causas eficientes necessárias à tal produção ou geração (cf. 199a 8-20). São as relações entre “anteriores e posteriores”, isto é, por um lado, relações lógicas entre a definição do produto a ser realizado e seus elementos e condições necessárias e, por outro lado, relações “físicas” entre causas materiais e eficientes e o produto a ser realizado. Aristóteles sustenta que, tanto na técnica como na natureza, essas relações poderiam ser submetidas a um mesmo mapeamento geral. A consequência disto é que são respectivamente semelhantes os modos pelos quais podemos conhecer de maneira plena o que é um produto da técnica e o que é um ente natural. Assim, aquela primeira premissa facilmente poderia ser reformulada de maneira a melhor se encaixar no horizonte argumentativo do contexto. Em última instância, Aristóteles assume que:

(i\*) o produto da técnica exibe uma estrutura interna cuja cognoscibilidade é semelhante à cognoscibilidade dos entes naturais.

E daí se segue que:



(i\*\*) o conhecimento técnico imita o conhecimento da natureza.

A segunda premissa do argumento original, por sua vez, é elucidada pelo próprio Aristóteles por meio dos exemplos citados no parêntese. Poderíamos perguntar: de que maneira é válido dizer que um mesmo conhecimento técnico envolve a apreensão não apenas da forma, mas também a da matéria? Aristóteles então novamente introduz a figura do artífice ou técnico, que contempla a definição do produto a ser realizado, a fim de obter a partir dela prescrições sobre as condições necessárias à sua realização. As frases são sucintas, mas é adequado supor que elas abreviam as observações que Aristóteles articula de maneira mais detalhada em Z-7, 1032b 6-26. Aristóteles quer dizer o seguinte: o artífice ou técnico conhece, preponderantemente e em primeiro lugar, o enunciado definatório que diz o que é o produto que ele sabe construir; não obstante, como a factibilidade deste produto envolve uma série de requisitos necessários, o artífice conhece também, a partir da própria definição do produto, as condições materiais necessárias à confecção do mesmo. O médico, por exemplo, a partir da definição da saúde, conhece também o que é a bile e o fleuma e outras secreções do mesmo tipo, das quais depende a produção e manutenção da saúde. O construtor, por sua vez, a partir da definição da casa, conhece também os materiais a partir dos quais unicamente poderia ser construída uma casa apta a desempenhar plenamente a sua função.

No entanto, ainda poderia parecer que estas condições materiais e requisitos necessários à factibilidade dos produtos da técnica seriam *extrínsecos* ao próprio produto e não fariam parte de sua própria definição. Ora, por um lado, é verdade que, para o artífice que atua efetivamente na realização de algum produto, algumas destas condições e requisitos serão determinados empiricamente em vista de circunstâncias particulares, e assim não serão contemplados na definição do produto. Não obstante, de um modo geral, as condições e requisitos são especificados a partir da definição do produto por uma simples “análise de conceitos”. Para saber como curar este paciente singular, o médico deve contemplar a sua situação particular, em dada circunstância. No entanto, os parâmetros à sua intervenção técnica são dados por certos requisitos – como o equilíbrio, o calor, etc. (cf. Z-7, 1032b 6-26) – que, longe de serem fatores extrínsecos à própria saúde, se apresentam como suas partes constitutivas. O equilíbrio e o calor, por exemplo, fazem parte da saúde de um certo corpo. Aristóteles é bastante explícito a este respeito em Z-7:

“e o calor no corpo, por sua vez, ou é uma parte da saúde, ou se lhe segue algo de tal tipo, que é

uma parte da saúde (ou mediante mais itens)” (1032b 26-28).

Por conseguinte, estas partes da saúde já devem estar contempladas como itens contidos na definição da saúde. Em Z-7, 1033a 2-5, Aristóteles já apontara nesta direção, embora sob o exemplo desnorteante do *circulo de bronze*. Aqui no livro II da *Física*, porém, esta perspectiva será explicitamente assumida. Um mesmo conhecimento técnico, ao contemplar a definição do produto que é apto a confeccionar, conhece assim não apenas a forma (que, como veremos, é entendida em termos de função e atividade), mas também todos os materiais necessários à realização da forma – justamente porque estes materiais, de uma maneira ou de outra, ou “até certo ponto” (194a 23)<sup>32</sup>, se apresentam como elementos constituintes da própria forma a ser realizada.

Esta perspectiva é corroborada pela introdução explícita da teleologia, nas sentenças seguintes. A teleologia já estava implícita na comparação entre técnica e natureza, na medida em que esta comparação contempla justamente a semelhança nas relações lógicas e físicas entre “anteriores e posteriores”. Ora, esta semelhança envolve justamente a maneira pela qual a forma, assumida como acabamento a ser realizado, é capaz de determinar uma série articulada de condições materiais necessárias. Enquanto é “aquilo em vista de que”, a forma estabelece de maneira precisa uma série de condições necessárias “em vista daquilo”. Assim, o fato de um mesmo conhecimento envolver ao mesmo tempo a forma e a matéria é idêntico ao fato de um mesmo conhecimento envolver ao mesmo tempo o acabamento “em vista de que” e as condições que são “em vista dele”, como Aristóteles então ressalta:

“Além disso, pertence a esta mesma ciência [“τῆς αὐτῆς”, sc. a esta mesma ciência à qual cabe contemplar a forma e a matéria] conhecer o *em vista de que* e o *acabamento* e também tudo aquilo que é *em vista disso*” (194a 27-28)<sup>33</sup>.

Esta introdução da teleologia aqui no capítulo 2 do livro II da *Física* é extremamente compactada e meramente preliminar: Aristóteles se limita a alguns enunciados sucintos, cuja justificação plena

---

<sup>32</sup> Teremos a devida oportunidade para discutir o sentido dessa cláusula “até certo ponto”, a qual aponta em direção a uma certa plasticidade contingente na especificação dos materiais e evidencia os limites da comparação entre artefatos e vivos (ver nota 39 do capítulo 12).

<sup>33</sup> A vírgula depois de “αὐτῆς”, adotada por Ross, é desnecessária. Aristóteles quer ressaltar que o mesmo conhecimento envolve “aquilo em vista de que” e as condições que são “em vista daquilo”, do mesmo modo que o mesmo conhecimento envolve a forma e a matéria.

deverá aguardar as análises mais rigorosas efetuadas nos capítulos 8-9. Não obstante, desde já devemos nos ater a certas observações que podem ser imediatamente elucidadas à luz dos argumentos desenvolvidos no livro Z da *Metafísica*:

“E a natureza é *acabamento* e em vista de que” (194a 28-29).

Compare-se este pronunciamento com uma passagem decisiva de Z-7:

“Mas, em geral, tanto aquilo a partir de que como aquilo segundo o que vem a ser [*ou* em direção a que, “κᾰθ’ ὃ”] são natureza (pois o item que sofre processo de vir a ser comporta natureza, por exemplo, planta ou animal), e aquilo em virtude de que vem a ser é a natureza assim afirmada segundo a forma, e que é homoforme (mas é ela mesma em outro): pois um homem gera um homem” (1032a 22-25).

Natureza, em primeira instância, é princípio de movimento e, como vimos, Aristóteles os divide em dois tipos: o princípio formal e o princípio material. Assim, os dados materiais pré-disponíveis, a partir dos quais (“ἐξ οὗ”) vem a ser um ente natural, podem ser denominados de “natureza”, pois comportam um princípio de movimento que será incorporado no resultado final. Não obstante, o que interessa sobretudo é observar que, segundo o lema “um homem gera um homem”, a natureza não é apenas “aquilo em vista de que” entendido como termo extremo de um processo diacrônico, ou seja, a forma final de um novo indivíduo a ser gerado, mas também “aquilo segundo o que” (“κᾰθ’ ὃ”) ou “aquilo em virtude de que” (“ὕφ’ οὗ”) todo o processo tem lugar, e que é a forma do indivíduo anterior que gera outro. Assim, segundo uma análise física e diacrônica, a forma se repõe num processo circular no qual é ao mesmo tempo *efficiens* anterior e *fin* posterior a ser realizado. Mas ora, do ponto de vista das estritas articulações lógicas, a forma será não apenas um *fin* capaz de determinar os instrumentos e recursos extrínsecos aptos a produzi-la em um novo indivíduo, mas será um *acabamento* que contempla como *elementos imanes* todas as partes materiais que constituem em geral qualquer novo indivíduo que vier a surgir.

Ora, tanto “fin” como “acabamento” são traduções possíveis de “τέλος”. Mas a teleologia aristotélica pode contar justamente como essa *sobredeterminação* de sentidos, em que o *fin* do processo de geração é ele próprio um *acabamento* que, além do mais, sob a figura do indivíduo genitor, já estava dado no início, como princípio que inaugura e comanda todo o processo. A tradução por “fin”, no entanto, deve ser evitada ou, ao menos, apostrofada com cautelosas advertências, pois

de outro modo poderia não só favorecer a acusação de “psicologização” e “antropomorfização” da natureza, como também sugerir um comprometimento com misteriosas retro-causações que seriam ininteligíveis sem uma apreensão cognitiva do “fim”, então entendido como “escopo”, “meta”<sup>34</sup>. Entretanto, na teleologia das formas naturais que Aristóteles propõe, o *fim* de um processo diacrônico, longe de ser responsável por uma abstrusa *retro-causação*, é o resultado da reprodução ordenada de um *acabamento* assumido como princípio de todo o processo: o fim e o princípio são homóformes (“ὁμοειδής”, 1032a 24), pois “um homem gera um homem”. E Aristóteles distingue cuidadosamente entre o “τέλος” entendido como *acabamento* e o “τέλος” entendido como mero *final temporal* – pois inclusive o extremo temporal de um indivíduo qualquer seria a morte (“τελευτή”), e seria cômico ou ridículo afirmar, como o poeta mencionado em 194a 30-32, que alguém veio a ser “em vista de sua morte”<sup>35</sup>. A tradução mais adequada ao espírito geral da teleologia da natureza consiste, portanto, em “acabamento”. Pois o termo “τέλος”, neste contexto, embora preserve também a acepção de *ponto de chegada de um processo*, guarda os sentidos mais precisos sobre os quais serão formados, de um lado, o adjetivo “τέλειον” – “perfeito”, “bem-acabado”<sup>36</sup> – e, de outro lado, o substantivo “ἐντελέχεια”, que traduzimos por “efetividade”, e que poderia ser traduzido por “plenitude”, “perfeição intrínseca”<sup>37</sup>.

Antes, porém, de expor detalhadamente esta concepção de teleologia, mediante a análise dos capítulos 8-9 e textos auxiliares, detenhamo-nos ainda nas comparações entre natureza e técnica,

---

<sup>34</sup> Todas as traduções que consultamos traduzem “τέλος” em 194a 28 por “fim”: “end” – Hardie & Gaye, Charlton, p. 27 e Waterfield, p. 37; “fin” – Carteron, p. 64; “fine” – Russo, p. 32. No caso da expressão “οὐ ἕνεκα”, Charlton traduz de maneira inteligente: “what something is for”, assim como Hardie & Gaye: “that for the sake of which”; Carteron e Russo, no entanto, seguem a terminologia sedimentada pela escolástica: “causa final”, opção que, todavia, ainda nos parece um mal menor que a de Waterfield: “purpose”. Esta última é desastrosa, não apenas por não respeitar a construção gramatical e a coloquialidade da expressão, mas por sugerir de maneira muito comprometedora um aspecto psicológico. A tradução mais inconveniente é a de Wicksted & Cornford, que aglutinam ambas as expressões “τέλος” e “οὐ ἕνεκα” numa só, e comprometem toda a teleologia com um modelo psicologizado: “the goal for the sake of which”.

<sup>35</sup> As observações contidas no parêntese em 194a 29-33 dispensam uma análise detalhada, pois se destinam apenas a fortalecer a distinção entre a noção de *acabamento* e a noção trivial de um mero *final temporal* ou, no extremo do ridículo, a noção de “morte”, que em grego, “τελευτή”, poderia se prestar a equívocos com a noção de “τέλος” (ver o uso do termo “finado” em português).

<sup>36</sup> Para os sentidos deste termo, ver *Met.* V 16, 1021b 12-30. Em *Met.* XIII 2, 1077a 24-31, ele inclusive fornecerá precioso indício para compreender que a crítica aristotélica aos partidários da “synanairesis” envolve uma opção pela teleologia. Consideraremos esta passagem no capítulo 15 (ver p. 606-8).

<sup>37</sup> Observe-se que este termo é um neologismo do jargão filosófico de Aristóteles: para compreender-lhe o sentido, devemos estar atentos aos horizontes em vista dos quais ele o introduziu.

reiteradas logo a seguir. O texto continua com a seguinte observação:

“dado que as artes também produzem a matéria, umas, produzindo-a absolutamente, outras, fazendo-a propícia à obra” (194a 33-34).

Esta frase deve ser compreendida à luz dos pronunciamentos seguintes<sup>38</sup>:

“E são duas as artes que conhecem e dominam a matéria, a que usa e a que comanda na arte fabricante. Por isso, também a arte que usa é de certo modo uma que comanda, mas há diferença: esta é conhecedora da forma, ao passo que a outra, a que comanda como fabricante, é conhecedora da matéria: pois o piloto conhece e prescreve *de que qualidade* é a forma do leme, ao passo que o outro sabe *a partir de qual madeira e de quais movimentos* há de ser um leme” (194a 36- b 7).

Aristóteles não propõe uma rigorosa “divisão do trabalho” pela qual uma técnica se responsabilizasse estritamente pelo conhecimento da forma e a outra se responsabilizasse estritamente pelo conhecimento da matéria. Trata-se apenas de uma questão de *ênfase* que, além do mais, deve ser estritamente compreendida mediante uma meticolosa análise dos sentidos em que o termo “matéria” é utilizado. Suponha-se um instrumento qualquer, como o leme, ou o machado, ou o serrote. O timoneiro ou piloto que se destina a *usar* o leme, por exemplo, conhece de maneira preponderante a *forma* do leme, que se define exatamente pela função a ser executada pelo mesmo. Mas isto não significa que ele não conheça *as propriedades necessárias* dos materiais que eventualmente poderiam constituir um leme. Pelo contrário, é ele quem as prescreve ao carpinteiro. É evidente que o piloto, enquanto piloto, não dispõe de nenhum conhecimento de carpintaria e assim não sabe quais são os tipos de madeira aptos a preencher os requisitos necessários para ser um leme. Mas esta é uma questão concernente à fabricação de um leme particular. Enquanto piloto, o piloto sabe, por mera análise da noção de leme, que os materiais que eventualmente vierem a constituí-lo deverão apresentar tais e tais propriedades, sem as quais jamais haveria de ser um leme: estas propriedades envolvem a configuração, o volume, a consistência do material, etc., e o conhecimento delas já está contido no

---

<sup>38</sup> As observações tecidas em 194a 34-36 se reportam ao segundo tipo de “causalidade final” distinguido no quadro anteriormente oferecido neste capítulo: aquele em que nos valem dos dados pré-disponíveis na natureza como se eles fossem destinados ao nosso benefício. O trecho é parentético e não interfere na curso do argumento mais amplo, que envolve a comparação entre a produção técnica e a geração natural, ambas elas compreendidas sob o terceiro tipo de “causalidade final”. Sedley [1991], p. 185, recorre justamente a este trecho para atribuir a Aristóteles uma concepção antropocêntrica de teleologia cósmica. Wardy [1993], p. 27, porém, ataca as pretensões de Sedley notando que a expressão “ὡς + participio” *pode ser e usualmente é o modo que o grego tem de reportar descompromissadamente uma tese sob a forma do “como se”*.

conhecimento da forma do leme.

Por outro lado, o carpinteiro que conhece as madeiras que poderiam preencher as propriedades requisitadas para ser um leme e conhece os procedimentos pelos quais as madeiras poderiam vir a adquirir tais propriedades não conhece apenas a matéria, mas conhece também a forma. Ele de fato conhece as propriedades atuais que caracterizam tais e tais madeiras em si mesmas. Mas, do próprio fato de que ele sabe como construir um leme, se segue que ele conhece também as propriedades necessárias que são exigidas a partir da forma do leme<sup>39</sup>. E o mesmo raciocínio é válido para qualquer artífice.

Mas esta diferenciação entre a arte que utiliza e a que fabrica o instrumento nos fornece um excelente ensejo para retomar as distinções semânticas que propomos para o termo “matéria”. De um lado, a “arte que utiliza” conhece justamente as relações estritamente lógicas entre a forma-função do instrumento e as propriedades necessárias que os materiais deverão forçosamente apresentar para poderem executar a função e assim contar como um instrumento – não um instrumento meramente homônimo, mas sim um instrumento capaz de executar a função<sup>40</sup>. Assim, sendo, a “matéria” que o usuário do instrumento conhece é justamente o conjunto de propriedades estritamente necessárias à efetividade da função, ou seja, o conjunto de propriedades que os materiais deverão apresentar *enquanto elementos constituintes* do instrumento em questão. Ou seja: o usuário conhece a “matéria” segundo o seu aspecto ( $\alpha$ ). De outro lado, porém, a “arte que fabrica” conhece não apenas as propriedades materiais estritamente necessárias à efetividade funcional do instrumento, mas também as propriedades que caracterizam essencialmente diversos materiais que *possivelmente* poderiam ser utilizados na confecção do produto. Esta técnica, pois, sabe que “tal madeira (por exemplo, o cedro) possui tais e tais propriedades”, que “esta outra madeira possui estas outras propriedades”, etc. Seria até possível que a técnica fabricante desconhecesse as *relações lógicas* entre a forma e a matéria sob o seu aspecto ( $\alpha$ ): o fabricante pode desconhecer a função em vista da qual o usuário lhe encomendou tais e tais propriedades da matéria. Não obstante, é absolutamente impossível que a técnica fabricante desconheça a matéria sob o seu aspecto ( $\alpha$ ): pois, ainda que desconheça as funções em vista das quais se determinam as propriedades necessárias contempladas em ( $\alpha$ ), o fabricante deverá conhecer quais

---

<sup>39</sup> Cf. o caso do carpinteiro em *Part. Anim.* I 1, 641a 7-14.

<sup>40</sup> Cf. *DA* II 1, 412b 131-5; *Part. Anim.* I 1, 641a 2-3, 642a 9-13.

são as relações – lógicas e físicas – entre tais propriedades e aquelas propriedades que caracterizam essencialmente os possíveis materiais a serem usados na fabricação; ou seja: as relações entre a matéria em seu aspecto ( $\alpha$ ) e a matéria em seu aspecto ( $\beta$ ). Pois, em última instância, é o fabricante que, a partir de seu conhecimento da matéria ( $\alpha$ ) e da matéria ( $\beta$ ), deverá *pôr as mãos* na matéria ( $\gamma$ ), a fim de confeccionar um novo produto individual.

Estas distinções, finalmente, nos permitem compreender de maneira mais apurada a comparação entre técnica e natureza, inclusive segundo a diferença relevante que Aristóteles ressalta logo a seguir:

“Assim, naquilo que é segundo a arte, nós fazemos a matéria em vista da obra, ao passo que, nos entes naturais, a matéria já se encontra presente” (194b 7-8).

Na técnica, a ligação entre matéria ( $\alpha$ ) e a matéria ( $\beta$ ) deve ser mediada pela *deliberação e escolha* de cada artífice particular. A partir da função que define a forma, se especifica um conjunto de *propriedades estritamente necessárias* a serem apresentadas pelos materiais. Diversos itens pré-disponíveis, no entanto, apresentam tais propriedades, ou seriam capazes de apresentá-las após um conjunto limitado de intervenções técnicas. Cabe ao artífice, assim, em vista de suas disponibilidades e/ou caprichos circunstanciais, decidir qual destes itens será utilizado para preencher o lugar da matéria ( $\alpha$ ).

Do mesmo modo, a passagem da matéria ( $\beta$ ) à matéria ( $\gamma$ ) também envolve a intervenção do artífice, mediatizada pelas suas escolhas particulares. Esta intervenção, porém, deve ser entendida como se envolvesse um terceiro item, além da forma e da matéria: o artífice é uma causa eficiente *externa* que atua sobre os materiais, de maneira a neles produzir as propriedades que caracterizam a forma, resultando em um produto que não se confunde com ele próprio. É isto que Aristóteles busca ressaltar afirmando que, no domínio da técnica, “nós fazemos a matéria em vista da obra”, isto é, somos nós, causas eficientes externas aos materiais, que modificamos as suas propriedades iniciais e as fazemos coincidir com aquelas especificadas em ( $\alpha$ ).

Em contrapartida, “nos entes naturais, a matéria já se encontra presente” (“ὕπάρχει οὐσα”, 194b 8). Esta frase, lida sem atenção ao contexto argumentativo, poderia ser recortada como presumida prova de uma concepção “hilozoísta” em Aristóteles: a matéria dos viventes naturais já se encontraria lá, previamente viva, etc. Com esta frase, no entanto, Aristóteles parece estar querendo dizer algo bem diverso, a saber: que na natureza, nós, enquanto artífices, não somos necessários para efetuar a

mediação entre matéria ( $\alpha$ ) e a matéria ( $\beta$ ), e entre esta e a matéria ( $\gamma$ )<sup>41</sup>. Tomemos o caso da geração dos animais: uma matéria já se encontra previamente dada no útero da fêmea<sup>42</sup>. É válido dizer que esta matéria já comporta as propriedades do nível ( $\alpha$ ), isto é, as propriedades requisitadas para que o espermatozoide sobreviva e instilar os movimentos aptos a gerar um novo animal. Esta mesma matéria, no entanto, como princípio de geração de um novo indivíduo, se comporta segundo o aspecto ( $\gamma$ ) e, por isso mesmo, nada garante que ela tenha sempre e necessariamente as características que lhe são exigidas pela forma do animal – em última análise, esta matéria é constituída pelos quatro elementos, e estes quatro elementos se misturaram de modo a apresentar as propriedades relevantemente exigidas pela forma não *por si mesmos*, mas já pelo governo da forma, no interior do organismo animal.

Mas todas estas distinções, com os problemas que lhe são correlatos, deverão ser melhor contempladas mediante uma análise pormenorizada dos capítulos 8-9 e outras passagens do *Partibus Animalium* e *Generatione Animalium*. É este caminho, portanto, que agora devemos percorrer, nos dois capítulos subseqüentes.

---

<sup>41</sup> Ver neste sentido Freeland [1987], p. 407.

<sup>42</sup> Ver *Gen. Anim.* I 2, 716a 5-7, I 20, 729a 9-14.



## Capítulo II

### *A teleologia da natureza em Aristóteles*

“ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ”

“Pois um ser humano gera um ser humano”.

*Metafisica Z-7, 1032a 25*

As questões que Aristóteles levanta no início do capítulo 8 do livro II da *Física*, e que serão resolvidas de maneira completa até a conclusão do capítulo 9, são as seguintes:

“Mas deve-se dizer, pois, inicialmente, por que a natureza se conta entre as causas em vista de algo, e em seguida, a respeito do necessário, de que modo ele se comporta nos entes naturais” (198b 10-12).

Estas duas questões encontram-se intrinsecamente articuladas. De um lado, inicialmente deve-se defender a pretensão de que a natureza, como princípio interno de movimento, atua como uma causa teleológica, em vista de algo. Em segundo lugar, trata-se de delimitar o registro próprio e a maneira de operação do “necessário” no domínio dos entes naturais.

É preciso sublinhar o seguinte: Aristóteles não levanta a questão de saber *se* o “necessário” existe na natureza. Ele assinala como objeto de indagação apenas *a maneira pela qual se comporta* o “necessário” no domínio dos entes naturais – e esta indagação só pode surgir sob o pressuposto de que a *existência* do necessário já se encontra de antemão admitida<sup>1</sup>. Esta observação é importante para se compreender devidamente o problema que Aristóteles aborda aqui nestes capítulos. É comum, pois, encontrar na tradição interpretativa – e mesmo na tradição filosófica ocidental – a tese de que Necessidade e Teleologia se apresentariam como dois tipos de causalidade mutuamente excludentes

---

<sup>1</sup> Ver Cooper [1987], p. 265.

e absolutamente incompatíveis entre si e, de acordo com esta perspectiva, é comum que se atribua a Aristóteles uma concepção teleológica de natureza na qual não haveria o menor lugar para a necessidade. Mas o painel que assim se constrói é inteiramente equivocado<sup>2</sup>. Aristóteles assume o problema já a partir do pressuposto de que há na natureza um tipo de causalidade – um tipo de princípio de movimento – que pode ser concebido como “necessidade”. Este pressuposto lhe é comum com seus predecessores:

“pois todos reportam a essa causa” (198b 12).

A diferença entre Aristóteles e estes predecessores, portanto, não se configura na admissão ou recusa de uma causalidade “necessária”. A diferença consiste antes no papel atribuído a este tipo de causalidade: em primeiro lugar, trata-se de saber se a necessidade seria o único tipo de causalidade existente no domínio dos entes naturais, ou se, pelo contrário, haveria algum outro tipo – a causalidade teleológica, por exemplo. Em segundo lugar, havendo mais de um tipo de causalidade, restaria saber como elas se correlacionam entre si e qual delas teria prioridade para a compreensão dos fenômenos naturais<sup>3</sup>.

É preciso caracterizar melhor, porém, qual é este chão comum a Aristóteles e seus predecessores. A necessidade que todos eles reconhecem se reporta às séries causais que se originam do entrecruzamento das propriedades essenciais dos quatro elementos, que constituem a matéria última no domínio da natureza (como vimos no capítulo 6 desta tese). Cada um destes quatro elementos possui uma natureza intrínseca – entendida como princípio disposicional de repouso e movimento<sup>4</sup> –, definida por um conjunto de propriedades essenciais; o fogo, por exemplo, é seco e quente; a água, por sua vez, é fria e úmida. Aristóteles assume como um dado bruto, constatável empiricamente e não suscetível de ulterior explicação, o estado de mistura em que esses elementos se apresentam na

---

<sup>2</sup> Ver a esse respeito Balme [1987c], p. 275-9, 283; Kullmann [1985] p. 169-70, 174, e Cooper [1987], p. 259-64.

<sup>3</sup> Ver também Waterloo [1982], p. 69-70, 75-6; Charlton [1985], p. 136-45; Matthen [1989], p. 174; Charles [1988], p. 5-8, 13, 17; [1991], p. 102-4; Lewis [1988], p. 54-8. Para uma compreensão diversa nos detalhes, mas similar em seu núcleo, ver Gottlieb [1987b], p. 212. Sauvé [1992], p. 803, 822-4, assume que o dilema fundamental seria dado pela alternativa entre causas *per se* e causas acidentais.

<sup>4</sup> Ver *Meteo.* IV 12, 390a 15-20: Aristóteles afirma que o fogo, assim como compostos inanimados (como o bronze e a prata), se delimitam pela função (“ἔργον”) e por alguma capacidade ou disposição interativa (“δυνάμει τινα τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν”). Ver Sheldon Cohen [1994], p. 156-7, [1996], p. 46-50. Num sentido mais amplo, ver Moravcsik [1991], p. 44-5, que observa que a “causa material”, longe de ser entendida como estofa inerte, é ela mesma uma potencialidade para movimentos.

natureza, cada qual em constante trânsito entre o seu “lugar natural” e o lugar que ocupam nestas misturas<sup>5</sup>. Ora, é a intersecção entre esses princípios disposicionais, cada qual respectivamente intrínseco a um dos elementos, que gera na natureza um conjunto de eventos que se seguem com absoluta necessidade a partir das condições prévias. Podemos dizer que, a cada instante, o entrecruzamento desses princípios disposicionais apresenta um conjunto de antecedentes do qual resulta necessariamente um novo estado de coisas, no instante seguinte. Assim, os princípios disposicionais que caracterizam essencialmente os elementos se apresentam como causas materiais e eficientes capaz de gerar, no domínio dos entes naturais, séries *necessárias* de eventos, nas quais os “posteriores” se seguem com absoluta necessidade dos “anteriores”. É a isto que Aristóteles alude na passagem em questão:

“Pois todos reportam a essa causa, afirmando que, visto que o quente é naturalmente de tal qualidade, assim como o frio e, de fato, cada um dos que são desse tipo, estas coisas aqui são e vêm a ser a partir de necessidade” (198b 12-14)<sup>6</sup>.

É a isto que Aristóteles se refere com os títulos de “necessário” (“ἀναγκαῖον”) e “a partir de necessidade” ou “necessariamente” (“ἐξ ἀνάγκης”) – salvo, como veremos, nos casos em que se refere à “necessidade hipotética” (“ἐξ ὑποθέσεως”). Mas queremos dizer apenas o seguinte: é justamente este tipo de causalidade que, na filosofia aristotélica, pode ser descrito sob a designação de “necessidade”, por oposição à “teleologia”.

Estas afirmações serão comprovadas de maneira mais detalhada a partir de alguns textos do *Partes dos Animais* e *Geração dos Animais* que discutiremos adiante. Por outro lado, parece-nos inteiramente assegurada a perspectiva que define a essência dos quatro elementos não mediante um movimento em direção ao lugar natural, mas sim através do repouso no lugar natural e da propriedade disposicional de retornar ao lugar natural após a intervenção das causas do movimento violento que retirou o elemento de seu lugar de origem e das causas que o mantinham em um lugar

---

<sup>5</sup> A respeito da mistura dos elementos, Mourelatos [1984], p. 12, atribui a Aristóteles uma teoria altamente elaborada, com critérios (i) para determinar *a priori* os resultados, a partir dos ingredientes, e (ii) para medir em escala homogênea – pois Aristóteles professaria uma *reduccionismo qualitativo*, em que todas as interações qualitativas poderiam ser reduzidas às interações entre os dois pares de contrários primitivos (seco-molhado; quente-frio).

<sup>6</sup> Ver, no mesmo sentido, *Part. Anim.* I 1, 640b 8-11; 642a 31-6.

estranho<sup>7</sup>. Esta nova perspectiva permite, dentre outras coisas, evitar a inconsistência de atribuir ao elemento um *movimento ao infinito*<sup>8</sup>, ou uma essência curiosamente destinada a se auto-suprimir, uma vez atingido o lugar natural<sup>9</sup>. Além do mais, esta perspectiva permite abandonar definitivamente a idéia de que o movimento elementar fosse orientado teleologicamente a cumprir uma finalidade extrínseca ao elemento e, finalmente, nos propicia recursos mais satisfatórios para as explicações científicas nas ciências da natureza. A essência de cada elemento seria definida não apenas pelo repouso no lugar natural, mas pela *disposição* a restituir-se a este lugar, uma vez cessadas as intervenções externas que o mantinham afastado do mesmo<sup>10</sup>. Esta tese, longe de ser concebida como um fenômeno constatado, funcionaria antes como um princípio destinado a “salvar os fenômenos”. Assim, o “presente estado da natureza” poderia ser descrito como uma interação constante entre as propriedades disposicionais dos quatro elementos: fora de seus lugares naturais, eles tenderiam ininterruptamente a reocupá-los, mas essa tendência sofreria a constante interferência de novos movimentos violentos que os afastariam de seus lugares naturais, num ciclo incessante.

Não obstante, deixemos estas controvérsias para o devido momento, e notemos o seguinte: o problema central destes dois capítulos – e por assim dizer, o problema central da filosofia da natureza em Aristóteles – consistirá em saber se este tipo de causalidade necessária, que se depreende das propriedades da matéria (os quatro elementos e seus compostos), será ou não suficiente para explicar o tipo de fenômeno que mais interessa a Aristóteles no domínio sublunar, a saber, a existência de organismos vivos, dotados de graus variados de complexidade, distribuídos em tipos ou espécies, capazes de se reproduzir de maneira constante e regular. É na resposta a esta questão que se configura a diferença de Aristóteles com relação aos predecessores que serão aqui criticados. Aristóteles admite a relevância da causalidade necessária, que se reporta às propriedades essenciais da matéria não-viva; não obstante, ele não admite que tal causalidade seja suficiente para originar e explicar o fenômeno dos vivos naturais. E como indício de que sua própria proposta seria mais satisfatória que a de seus

---

<sup>7</sup> Esta nova perspectiva foi proposta por Sheldon Cohen [1994].

<sup>8</sup> Como propôs Gill [1989], p. 238. Ver a crítica desta proposta em Sheldon Cohen [1994], p. 155.

<sup>9</sup> A essência do elemento seria um movimento “kamikaze” – como afirmaria Kosman [1984], p. 131.

<sup>10</sup> Sheldon Cohen [1994], p. 157, oferece a elucidativa imagem de uma esponja que tenderia a recobrar o seu volume original, depois de cessada a pressão exercida sobre ela por algum agente externo.

antecessores, Aristóteles cita o fato de que até mesmo eles, talvez “constrangidos pela própria verdade”, teriam insinuado algum outro tipo de causalidade, embora não o tenham concebido e utilizado de maneira consistente e satisfatória:

“pois inclusive se enunciam uma outra causa, abandonam-na tão logo tenham-na tocado, um, a amizade e o ódio, ao passo que o outro, por sua vez, o intelecto” (198b 14-16).

Este pronunciamento deve ser comparado com as passagens em que Aristóteles assinala em que medida estes antecessores teriam “alcançado” as causas formal e final:

“pois Empédocles e Demócrito alcançaram a forma e o *quê era ser* apenas em pequena parte” (*Física* II 2, 194a 20-21).

Contemplemos também as passagens do livro I da *Metafísica*, em que Aristóteles apresenta sua apreciação sobre o desenvolvimento da filosofia anterior à sua:

“E de um certo modo, enunciam como causa aquilo em vista de que [vêm a ser] as ações, mudanças e movimentos; entretanto, não o enunciam assim deste modo, nem do modo que naturalmente convém. Pois, ora, aqueles que apresentam inteligência ou amizade estabelecem tais causas como *bom*; não obstante, entretanto, não se pronunciam como se em vista delas houvesse algo ou viesse a ser algo, mas sim como se os movimentos fossem a partir delas; e assim desta mesma maneira, também aqueles que apresentam o Um e o Ente afirmam que este tipo de natureza é causa, sim, da essência, mas, não obstante, não afirmam que precisamente em vista disso há ou vem a ser algo; por conseguinte, ocorre-lhes de certo modo enunciar e não enunciar o bom como causa: pois não o enunciam simplesmente sem mais, mas apenas segundo concomitância” (988b 6-16).

“Mas depois destes [predecessores] e dos princípios deste tipo [sc. a causa material e a eficiente] – visto que não são suficientes para gerar a natureza dos entes – novamente constrangidos pela própria verdade (como dissemos) buscaram o princípio seguinte. Pois do fato de alguns entes se comportarem e outros virem a ser bem e ajustadamente, não é plausível que seja causa (“*αἴτιον*”<sup>11</sup>)

---

<sup>11</sup> “*Αἴτιον*” aqui comporta o sentido muito próximo de *causa suficiente*. Ver também *Fis.* II 9, 200a 33; *Met.* VI 3, 1027a 32, b 13. Bradie & Miller [1984], p. 140, têm muita razão ao afirmar que a noção aristotélica de causa se traduziria mais adequadamente em termos de análises de condições contrafactuais, e não em termos de condições suficientes. No entanto, isto seria correto antes para o termo “*αἴτια*”. O termo “*αἴτιον*”, por sua vez, em diversos contextos, desliza de um sentido mais amplo (“responsável de algum modo”) para um sentido mais restrito (“inteiramente responsável”), que pode coincidir com a noção de *condição suficiente* ou, ao menos, vai além da mera noção de *condição necessária*: pois se trata do “responsável” que administra e articula as demais condições necessárias.

nem o fogo, nem a terra, nem nenhum dos outros deste tipo, e tampouco é plausível que eles tivessem concebido assim. E tampouco cairia bem atribuir um fato de tal monta (“τοσοῦτον πρᾶγμα”) ao espontâneo ou ao acaso. Assim, pois, quando alguém afirmou que, tal como nos animais, também na natureza a inteligência estaria inerente como causa do mundo e da inteira ordenação, ele surgiu como um sóbrio, à parte dos anteriores que se pronunciavam à toa. Ora, sabemos manifestamente que Anaxágoras alcançou tais argumentos...” (984b 8-20)<sup>12</sup>.

Este último trecho é ainda mais elucidativo. Aristóteles afirma que não é plausível nem sequer que os fisiólogos tenham realmente assumido os elementos materiais como causas suficientes do “bem” (“εὖ”) e do “ajustadamente” (“καλῶς”) no domínio dos entes naturais. E nem se afigura plausível atribuir resultados de tal monta (“τοσοῦτον πρᾶγμα”) – a atual configuração do mundo e dos organismos naturais – ao acaso (“τύχη”) ou à espontaneidade (“τὸ αὐτόματον”). Essas ponderações nos indicam que o problema decisivo para Aristóteles, pelo qual ele se diferencia de seus predecessores, não reside na existência ou não da causalidade material, nem na existência ou não de séries causais necessárias no sentido acima assinalado. A verdadeira rivalidade não se configura entre, de um lado, causas materiais e eficientes e, de outro, causas formais e finais<sup>13</sup>, tampouco entre, de um lado, a mera necessidade e, de outro, a teleologia. Aristóteles admite a relevância das causas materiais e eficientes que geram séries necessárias. A questão que interessa é saber como, a partir destas causas materiais e eficientes admitidas como condições necessárias, se originam os organismos naturais, e é aqui que se desenha a rivalidade decisivamente importante: ou por mero acaso, por mera espontaneidade, ou por alguma outra causalidade. Atribuir à espontaneidade o papel de causa suplementar significa, como veremos, admitir que as séries necessárias de causas materiais e eficientes originariam os indivíduos pelo mero entrecruzamento casual entre si. É isto que Aristóteles não

---

<sup>12</sup> Para uma apreciação diversa destes textos, ver Gotthelf [1987b], p. 221-2.

<sup>13</sup> Charles [1988], p. 5-8, 13, e Lewis [1988], p. 56-7, 62-3, no entanto, assumem inadequadamente como pressuposto esta maneira de formular o problema. Eles parecem conceder atenção demasiada ao pronunciamento de Aristóteles em *Gen. Anim.* I 1, 715a 4-7, que realmente assume uma oposição entre, de um lado, causas formais e finais e, de outro, causas materiais e eficientes. Esta oposição também tem a sua legitimidade. No entanto, é preciso lembrar que Aristóteles, depois de caracterizar a natureza como princípio de movimento interno, distingue dois princípios “de onde o movimento”: a matéria e a forma (cf. *Fis.* II 1, 193a 28-31). Ambas, portanto, são causas eficientes, sob aspectos respectivamente distintos. Ver G. E. R. Lloyd [1990], p. 29, que observa com clareza a diversidade de interesses que legitima respectivamente cada um dos agrupamentos de causas: entre *Gen. Anim.* I 1 e *Fis.* II 7, 198a 24-7, não há nem contradição, nem “change of mind”. O próprio Charles posteriormente apresenta uma melhor apreciação do problema, em [1991], p. 120-1.

admite: para ele, os organismos naturais resultariam de um devido agenciamento das séries necessárias de causas materiais e eficientes, porém sob o governo teleológico de algum outro princípio – a forma do indivíduo pré-existente<sup>14</sup>.

Em diversos pronunciamentos no livro I do *Partibus Animalium*, Aristóteles retoma o mesmo problema introduzido em *Física* II 8, sob formulações que deixam ainda mais evidente qual é o dilema que está em questão. Vejamos, por exemplo, o seguinte texto:

“Ora, os antigos que primeiro buscaram saber a respeito da natureza examinavam a respeito do princípio material e da causa deste mesmo tipo – o que é ela, e de que qualidade, e de que modo a partir dela vem a ser o todo, e o que move (por exemplo, ódio ou amizade, ou inteligência, ou o espontâneo) –, [admitindo que] a matéria subjacente possui por necessidade uma certa natureza de tal e tal qualidade, como, por exemplo, o fogo, uma natureza quente, a terra, uma natureza fria, e aquele uma natureza leve, ao passo que esta, uma pesada. Pois assim deste modo geram inclusive o mundo. E se pronunciam de maneira semelhante também a respeito da geração dos animais e plantas, por exemplo: a água fluindo no corpo, se geram o estômago e todos os receptáculos de alimento e excrescências, e as narinas se arrebentam na medida em que o sopro percorre” (640b 4-15).

A natureza necessária da matéria elementar é admitida consensualmente pelos fisiólogos e por Aristóteles. Cada elemento é caracterizado essencialmente em si mesmo por um conjunto de propriedades disposicionais, por cujo entrecruzamento, em tais e tais condições, se originam movimentos absolutamente necessários. Não obstante, admitida esta “necessidade da matéria”, o problema suplementar é saber se ela seria suficiente para explicar a constituição e geração das partes dos organismos vivos. Tal como descrito por Aristóteles, Empédocles parece assumir tal “necessidade” como causa suficiente a partir da qual poderiam ser compreendidos todos os fenômenos que envolvem os organismos vivos. O seguinte trecho do livro II do *De Anima* é bastante elucidativo a este respeito:

“E Empédocles não se pronuncia acertadamente, ao acrescentar que o crescimento sucede às plantas para baixo, por um lado, porque, quando elas lançam raízes, a terra naturalmente se desloca assim deste modo, e para cima, de outra parte, porque o fogo naturalmente se desloca para o alto”

---

<sup>14</sup> Ver Balme [1987c], p. 282-3; Cooper [1987], p. 259-65; Gotthelf [1987b], p. 212; Nussbaum [1978], p. 78-80; Bradie & Miller [1984], 136-7; Sauvé [1992], p. 812-6; Charles [1991], p. 104, 126; Lewis [1988], p. 69-73.

(415b 28- 416a 2).

É aqui que Aristóteles se afasta de seus predecessores, assinalando aos elementos materiais o papel de meras condições necessárias, subordinadas à forma e à função vital dos organismos:

“Pois nem sequer o *acima* e o *abaixo* ele [sc. Empédocles] concebe acertadamente (pois o *acima* e o *abaixo* não são idênticos para o todo e para todos os entes – pelo contrário, tal como é a cabeça dos animais, do mesmo modo são as raízes das plantas, se se deve dizer que os órgãos são distintos ou idênticos conforme as funções)<sup>15</sup>; além disso, o que manteria juntos a terra e o fogo, que se deslocam para lugares contrários? Pois ambos se dispersariam, se não houvesse algo que impedisse. Mas, se há algo que impede, é a alma que é isso, assim como a causa do crescer e alimentar-se” (416a 2-9).

Logo em seguida, considerando em particular o caso da nutrição dos viventes, Aristóteles deixa claro que o comportamento dos elementos materiais segundo a “necessidade absoluta” poderia ser tido apenas como condição auxiliar, capaz de contribuir para o resultado apenas quando se encontra subordinada a um princípio diretivo:

“Mas a alguns parece que a natureza do fogo é simplesmente sem mais causa da nutrição e do crescimento: pois apenas ele, dentre os corpos ou elementos, manifesta-se como capaz de se nutrir e crescer, pelo que, alguém poderia julgar que ele é o fator elaborativo tanto nas plantas como nos animais. Entretanto, condição (“*συναίτιον*”), de certo modo, ele certamente é, mas, não obstante, ele seguramente não é causa (“*αἴτιον*”)<sup>16</sup> simplesmente sem mais – pelo contrário, é antes a alma [sc. que é causa]: pois o crescimento do fogo, de sua parte, vai ao infinito, enquanto houver algo combustível, ao passo que, por outro lado, do tamanho e do crescimento de todos os entes que se constituem por natureza, há um limite e uma proporção: e estes pertencem à alma, mas não ao fogo, assim como pertencem mais à organização do que à matéria” (416a 9-19).

As interações entre os elementos materiais, portanto, são como que *administradas* pela alma, a qual, enquanto forma do organismo vivente, as utiliza como instrumentos auxiliares em vista de certos

---

<sup>15</sup> Ver este mesmo princípio funcional na denominação das partes corporais: *Longev.* 467b 1-2; *Juvent.* 468a 1-4.

<sup>16</sup> O termo “*συναίτιον*” seria literalmente “con-causa”, “co-responsável”, isto é, causa *auxiliar*, em contextos como este, é possível entendê-lo como *condição necessária*. Esta passagem deixa claro como é legítimo, em diversos contextos, conceber o “*αἴτιον*” como causa suficiente, em oposição à mera condição necessária. Cf. nota 11 acima.



processos que, no entanto, exigem suplementarmente uma *medida proporcional* e uma determinação que os elementos, por si mesmos, não seriam capazes de fornecer.

Vejamos também como Aristóteles continua, no livro I das *Partes dos Animais*, a sua crítica às concepções de Empédocles:

“Mas o ar e a água são matéria dos corpos. E a partir de corpos de tais qualidades todos constituem a natureza. E se o homem, os animais e suas partes são por natureza, deve-se afirmar, a respeito de carne, osso, sangue e de todas as partes homeômeras (e semelhantemente também a respeito de todas as não-homeômeras, como rosto, mão, pé), deve-se enunciá-los enquanto cada um deles é de tal e tal qualidade e segundo qual capacidade. Pois não é suficiente [*sc.* enunciar] a partir de que itens são, por exemplo, que são de fogo e terra – pois se nos pronunciássemos a respeito de cama ou algum dos outros deste tipo, tentaríamos antes definir a sua forma de preferência à sua matéria” (640b 15-25).

Ou seja: sem excluir a menção dos elementos materiais, devemos apreender cada parte orgânica através da especificação funcional que fazem delas o que elas são dentro do organismo como um todo – isto é, através da “capacidade” (“δύναμις”) que lhes é própria. E de um modo geral, o organismo não poderia ser concebido como uma mera somatória acidental de partes combinadas aleatoriamente entre si (tal como Empédocles teria proposto, cf. *Física* II 8, 198b 29-32), mas, pelo contrário, deveria ser entendido como um *acabamento* dotado de uma perfeição intrínseca, na qual cada parte constituinte seria exigida para uma função específica. O organismo seria o resultado da capacidade reprodutiva de um outro organismo individual pré-existente, e não uma mera colagem arbitrária de partes já constituídas por si mesmas independentemente uma da outra. Em outra passagem da mesma obra, Aristóteles diz o seguinte:

“Por isso, Empédocles não se pronunciou corretamente ao afirmar que muitas coisas ocorrem aos animais porque assim sucedeu concomitantemente no vir a ser; como, por exemplo, ter a espinha de tal e tal qualidade porque, ao se retorcer [*sc.* o corpo], sucedeu-lhe concomitantemente quebrar-se – ele ignora, primeiramente, que é preciso que o esperma que constrói esteja disposto no começo com uma capacidade de tal e tal qualidade e, em seguida, que o ente produtor estava previamente disponível não apenas pela definição, mas também no tempo: pois um homem gera um homem, de modo que é porque aquele [*sc.* o genitor] é de tal e tal qualidade que o vir a ser sucede assim de tal

modo para algum particular” (640a 19-26)<sup>17</sup>.

Assim, o problema da rivalidade entre, de um lado, a necessidade das causas materiais e eficientes e, de outro, a teleologia das causas formais e finais precisa ser cuidadosamente formulado. Não teremos condições de resolver e nem sequer compreender o problema aristotélico, se tomarmos uma *única* série causal linear, cujo resultado final fosse um vivente, e se nos perguntarmos se esta série poderia ser inteiramente originada sem a intervenção de uma outra causalidade que não fosse material e eficiente. Esta formulação não capta o dilema que Aristóteles apresenta aqui nestes capítulos<sup>18</sup>. A alternativa que ele apresenta não consiste em afirmar que a origem deste série causal única não poderia ser senão uma causa de outra ordem, uma causa que não fosse material. Aristóteles não discute a origem de uma série causal única<sup>19</sup>. O problema deve ser antes colocado sob outra figura: assumamos que o vivente natural é o resultado de diversas séries causais simultâneas, que se coadunam e se ordenam de maneira apropriada. Admitamos que cada uma dessas séries, tomada em si mesma, possa ser inteiramente explicada em termos de “necessidade”: cada item posterior se segue de causas materiais antecedentes, sem que seja preciso supor, na origem inaugural da série, uma causa não-material. Sob estas condições, a questão pode ser convenientemente formulada: qual é o fator pelo qual essas diversas séries causais, cada uma delas autônoma em si mesma, se sucedem, se coadunam e se ordenam da maneira que é requisitada para que resulte, dessa ordenação, um organismo vivo<sup>20</sup>? E aqui surgem as alternativas rivais: os predecessores de Aristóteles, principalmente Empédocles e Demócrito, diriam que este fator não existiria: a ordenação destas diversas séries

---

<sup>17</sup> Contra a teoria de Empédocles a respeito das gerações naturais, Aristóteles alega estas mesmas razões – consubstanciadas no lema “um homem gera um homem” – em diversos outros textos: *Fis.* I 8, 199b 7-8; *Part. Anim.* I 1, 640a 19-26; *Gen. Anim.* I 18, 722b 8 ss.

<sup>18</sup> E este é o defeito da formulação proposta por Charles [1988], p. 22, e Lewis [1988], p. 56-7, 62-3, 82-3. Mas ora, o problema não consiste em saber se a série de causas materiais e eficientes que resulta num organismo poderia emergir por si mesma sem uma outra causa prévia, de outra ordem – uma causa formal-final. O problema consiste em saber como e por que diversas séries de causas materiais e eficientes se concatenam da maneira requisitada.

<sup>19</sup> Este ponto passou despercebido a Matthen [1989], p. 179, ainda que seja propícia sua proposta de conceber o problema da redutibilidade da teleologia não em termos de *eficácia* dos resultados de uma série de movimentos materiais, mas sim em termos de *origem e possibilidade de emergência* de uma tal série. É preciso, no entanto, considerar mais de uma única série linear: eis o nosso ponto.

<sup>20</sup> Para uma formulação semelhante do problema, ver Nussbaum [1978], p. 91, que se utiliza de uma instrutiva metáfora: os *constituintes* estariam para o *resultado* final assim como as *premissas* estão para a *conclusão*; para que proceda a conclusão, é necessário (i) a conjunção de *todas* as premissas e (ii) a devida ordenação das mesmas, na seqüência apropriada. Ver também Charles [1991], p. 114-5.

causais seria um “mero acaso”, e o organismo vivo resultaria do mero entrecruzamento casual das mesmas – o organismo vivo seria algo “segundo a mera concomitância” destas séries causais aleatoriamente conectadas entre si. Mas Aristóteles não admite tal solução, e propõe outra alternativa: a ordenação destas diversas séries causais seria devida à forma do indivíduo genitor, a qual *governaria* tais séries da maneira apropriada<sup>21</sup>.

Ora, “um homem gera um homem”: o *telos* que resulta ao final destas séries causais reproduz o princípio que estava no ponto de partida. Este princípio, sendo especificamente idêntico ao resultado final do processo, é também, de certa maneira, um *telos*: um acabamento perfeitamente encerrado em si mesmo e capaz de se reproduzir. Eis, portanto, a que se resume o traço principal da teleologia da natureza em Aristóteles: longe de envolver o problema da “retro-causação”, e mais longe ainda de envolver alguma psicologização da natureza, a teleologia apenas se destina a explicar como um organismo natural pode resultar de diversas séries de causalidade estritamente necessária e material, isto é, como a forma de um organismo seria capaz de administrar essas séries causais de maneira a se reproduzir em um novo indivíduo.

É claro que este quadro que agora apresentamos é introdutório e simplificado, e deixa de lado problemas ulteriores, como a sobreveniência do intelecto (o célebre “*νοῦς θύραθεν*”, *Ger. Anim.* II 3, 736b 25-29) e o verdadeiro caráter do “calor anímico” (“*θερμότης ψυχικῆ*”, *Ger. Anim.* II 1, 732a 11-23) que parece se acrescentar aos meros elementos de que se constituem os animais<sup>22</sup>. Não obstante, ele fornece o arcabouço geral para a compreensão da teleologia aristotélica e nos permite entender, de maneira satisfatória, como a *ousia* natural, finalmente, se apresenta como uma unidade entre matéria e forma, e de que maneira a forma, sendo causa preponderante do ser de uma *ousia* natural, longe de excluir a matéria, a envolve como condição intrinsecamente necessária.

---

<sup>21</sup> A teleologia poderia assim ser entendida como uma “cibernética”, no sentido em que propõe Balme [1987c] (ver especialmente p. 285): uma administração das séries causais “necessárias”. Charles [1991], p. 121, 125-6, propõe algo muito semelhante: a causa final (que é a natureza do animal) é o ponto de articulação das diversas capacidades eficientes e, ainda que as causas materiais sejam suficientes para gerar o resultado, elas não explicariam *por que* ocorre a série que engendra o resultado. Num contexto diverso, Easterling [1966], p. 162, concebe a controversa imagem do “piloto no navio” (*DA* II 1, 413a 9) como inteiramente adequada ao hilemorfismo, pois ilustraria a alma como *causa eficiente e controladora* dos movimentos do corpo. Na mesma direção, ver Lefèvre [1975], p. 23-4.

<sup>22</sup> Embora isso seja discutível. Gotthelf [1987b], p. 218-9, se atém a *Gen. Anim.* II, 736b 27- 737a 7 para defender a idéia de que o *pneuma*, como suporte do “calor vital”, seria distinto dos quatro elementos e se assemelharia antes aos elementos dos corpos celestes. No entanto, Balme [1987c], p. 279, em contrapartida, concebe este calor anímico como uma propriedade de mesmo estatuto que aquelas que caracterizam os quatro elementos.

Delineado este arcabouço geral, prossigamos na análise do texto:

“Mas comporta dificuldade saber o que impede a natureza de produzir não em vista de algo, nem porque é melhor, mas sim tal como Zeus faz chover, não a fim de que o trigo cresça, mas a partir de necessidade (pois é preciso que se resfrie aquilo que foi levado para cima, e é preciso que aquilo que se resfriou, tendo se tornado água, volte; mas o crescer o trigo, quando essas coisas ocorrem, sucede coincidentemente)” (198b 16-21).

É preciso cuidado na leitura desta passagem. Aristóteles procura saber se há alguma razão que impeça a pura eliminação da causalidade teleológica na natureza: não havendo nenhuma razão deste tipo, a teleologia seria eliminada e restaria tão somente o tipo de causalidade descrito como “necessário” (“ἐξ ἀνάγκης”). Aristóteles apresenta então um exemplo que envolve a chuva e o crescimento do trigo. Mas o que está em questão para ele não é saber se a teleologia da natureza se comportaria tal como uma chuva que ocorresse em vista do crescimento do trigo, e tampouco saber se chove estritamente para que o trigo cresça. Aristóteles admite que a relação entre a chuva e o crescimento do trigo é apenas concomitante e, no máximo, poderia ser compreendida sob o tipo (2) de teleologia que discriminamos no quadro fornecido no capítulo anterior (p. 370): o homem se utiliza do calendário das chuvas – que se apresenta como algo “necessário”, que independe dos propósitos humanos – como se o mesmo fosse em vista de seu benefício, etc. Assim, do ponto de vista das implicações lógicas e físicas, o propósito humano não é nem condição necessária nem condição suficiente para que as chuvas ocorram segundo tal e tal pluviometria. Como Aristóteles explicita no parêntese, a chuva pode ser suficientemente explicada pela interação das propriedades disposicionais dos quatro elementos, e assim pode ser compreendida sob uma série causal inteiramente necessária: “pois é preciso que se resfrie aquilo que foi levado para cima, e é preciso que aquilo que se resfriou, tendo se tornado água, volte” (198b 19-20).

Assim, o que está em questão para Aristóteles não é saber se a chuva ocorre teleologicamente em vista do benefício humano. Muito pelo contrário: Aristóteles busca saber se a relação entre a chuva e o crescimento do trigo (assumida como uma relação de mera concomitância) poderia ser assumida como modelo paradigmático para a compreensão de todos os demais fenômenos da natureza<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Furley [1985] e Sedley [1991], portanto, encontram-se absolutamente equivocados na leitura deste argumento. Furley presume que o objetivo de Aristóteles seria provar que a chuva de inverno é *em vista de algo* (p. 178). Sedley acredita que

Entenda-se a chuva como uma série causal necessária e o crescimento do trigo, por outro lado, como um resultado “bom” que decorre desta série. Aristóteles assume que a chuva não depende do crescimento do trigo para ocorrer: pois este resultado não é nem condição necessária nem condição suficiente para que a chuva ocorra – prova disso é que a chuva pode igualmente destruir o trigo na eira. A questão, porém, é saber se este quadro pode ser generalizado para o conjunto dos fenômenos naturais, agora tomados em si mesmos, e não mais em suas relações com benefícios humanos. Nos fenômenos naturais em que Aristóteles está interessado, temos também, de um lado, séries causais necessárias, devidas às propriedades disposicionais dos quatro elementos e, de outro lado, resultados “bons”<sup>24</sup>, que são os organismos vivos. Ora, aqui neste domínio, a relação entre aquelas séries causais e estes resultados bons seria idêntica à relação que ocorre entre a chuva e o crescimento do trigo? Ou seja: o organismo em seu todo, como resultado “bom”, não seria condição necessária nem condição suficiente para a ocorrência daquelas séries causais? São estas as questões que Aristóteles aqui levanta<sup>25</sup>.

Para ressaltar ainda mais a ligação meramente extrínseca e concomitante entre a chuva e o crescimento do trigo, Aristóteles apresenta o caso oposto, em que a chuva destrói o trigo já colhido:

“e semelhantemente, se o trigo de alguém perece na eira, não é em vista disto, para que pereça, que chove, mas isso sucede coincidentemente” (198b 21-23).

A chuva pode ser causa eficiente pela qual o trigo cresce, mas pode igualmente ser causa eficiente pela qual o trigo é destruído na eira – e estes resultados diversos entre si dependem da conjunção de outros fatores, que relevam da intervenção humana. Mas o que importa é notar que em nenhum dos casos – seja quando o trigo cresce, seja quando ele se perde –, o resultado ocasionado pela chuva se apresenta como condição necessária ou condição suficiente para que ocorra a própria chuva. Esta se apresenta como decorrência necessária das propriedades disposicionais dos elementos em uma dada

---

Aristóteles rejeitaria uma explicação da chuva em termos de “necessidade mecânica” e a atribuiria aos fisiólogos (p. 182) e, além do mais, pretende que os adversários de Aristóteles não reputariam como válido o dilema entre acaso e teleologia (p. 183-4).

<sup>24</sup> Mas ressalte-se que este “bom” não está na ordem de uma valoração extrínseca: antes, trata-se da perfeição intrínseca de cada ente, ou de seu ajuste e eficácia funcional. Ver Balme [1987c], p. 277; [1987/1980], p. 301, e Gotthelf [1987b], p. 231, 234.

<sup>25</sup> Ver Waterloo [1982], p. 75-6; Charles [1991], p. 121, 126-7, chega a abordagens semelhantes. Para apreciação inteiramente diversa do argumento, ver Charlton [1992/70], p. 122-3.

situação, e apenas isso: os resultados ulteriores que ela eventualmente pode ocasionar dependem de uma conjunção concomitante de outros fatores, que lhe são extrínsecos.

A questão, no entanto, é a seguinte: este quadro, com as relações de implicação lógica e física envolvendo causas antecedentes e resultados, poderia ser generalizado para todo o domínio dos entes naturais e, assim, poderia ser assumido como válido para explicar o surgimento dos organismos vivos? Aristóteles prossegue deste modo:

“por conseguinte, o que impediria que também as partes na natureza se comportassem assim?” (198b 23-24).

Com “τὰ μέρη”, Aristóteles não quer dizer “as partes do universo”, mas sim “as partes de um organismo vivo”, como se depreende inclusive pelos exemplos subseqüentes:

“por exemplo, que, a partir de necessidade, os dentes dianteiros se perfaçam agudos, propositados para o dividir, e os molares se perfaçam largos e úteis para aplainar o alimento, uma vez que não teriam vindo a ser em vista disso, mas antes teria coincido?” (198b 24-27).

Suponha-se, de um lado, uma série de “causalidade necessária”, constituída tão somente pelas propriedades disposicionais dos quatro elementos e seus compostos; de outro lado, admita-se, como resultados “bons”, arcadas dentárias adequadas aos respectivos modos de alimentação de cada animal. Ora, qual seria a relação lógica e física entre tais causas antecedentes e os resultados bons – isto é, resultados funcionalmente adequados? Tal como no caso da chuva que ocasiona o crescimento do trigo, seria uma relação meramente concomitante? Tais resultados não forneceriam nem condições necessárias nem condições suficientes para que sucedessem tais séries causais? E tais resultados, finalmente, decorreriam de uma mera intersecção casual e aleatória entre tais séries causais?

E suponha-se ainda que o argumento compreende todos os entes que possivelmente poderiam ser explicados por uma causalidade teleológica:

“E semelhantemente também no caso das demais partes, em todas aquelas nas quais parece ocorrer o em vista de algo” (198b 27-29).

E Aristóteles não julga estar se entretendo apenas com um mero exercício diaporético que buscasse esgotar todas as alternativas logicamente possíveis. Ele está lidando com uma alternativa que julga ter sido defendida por um importante predecessor:

“Assim, dado que absolutamente tudo teria sucedido como se tivesse vindo a ser em vista de algo

“ὥσπερ κὰν εἰ ἔνεκα τοῦ ἐγίγνετο”), tais coisas teriam se conservado, tendo resultado a partir do espontâneo como dotadas de um propósito (“ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδεῖως”); mas pereceram e perecem todas aquelas que não teriam vindo a ser assim deste modo, tal como Empédocles menciona os bovinos de face humana” (198b 29-32).

Observe-se que o modo irreal utilizado para descrever aquela primeira situação elucidada inteiramente seu caráter contra-factual e, assim, a caracteriza como uma tese adversária a ser refutada: trata-se, justamente, da tese de Empédocles<sup>26</sup>.

Feita a exposição da pretensão adversária, Aristóteles pondera:

“Assim, o argumento com o qual alguém poderia se embarçar é este, e também algum outro que houver desse tipo: entretanto, é impossível que seja dessa maneira” (198b 32-34).

Aristóteles recusa explicitamente a tese que acabou de ser exposta, e justifica sua recusa com vários argumentos. O primeiro deles parece se mover num registro dialético, no sentido estrito: assume premissas admitidas pelo adversário, e mostra que as mesmas não são compatíveis com a pretensão sustentada pelo mesmo. Os argumentos decisivos, porém, serão aqueles articulados na seqüência.

O primeiro argumento, que tem sido acusado de “ingênuo”, “improcedente” e “falacioso”<sup>27</sup>, mas que pode ser tido como fraco apenas na medida em que é dialético no sentido acima indicado, reza o seguinte:

“Pois esses itens, por um lado, assim como todas as coisas por natureza, ou sempre ou no mais das vezes vêm a ser dessa maneira [*sc.* de uma certa maneira], ao passo que, por outro lado, dentre os a partir do acaso ou a partir do espontâneo, nenhum vem a ser [*sc.* sempre ou no mais das vezes]. Pois não se reputa (“δοκεῖ”) que chove muitas vezes no inverno a partir do acaso nem a partir de coincidência, mas sim se chover durante o mês do Cão; e nem canícula durante o Cão [*sc.* se reputa

---

<sup>26</sup> Alguns julgam que esta tese, em oposição ao “finalismo” antiquado de Aristóteles, anteciparia importantes pontos defendidos no evolucionismo de Darwin (ver Pellegrin [1986], p. 158). Concordamos, no entanto, com Sorabji [1980], p. 175-181, que observa as similaridades entre a teoria de Darwin e a perspectiva “teleonômica” de adaptação sistemática das partes, defendida por Aristóteles, contra uma mera combinatória “randômica” (ou “bricolage”, como diria Pellegrin [1986], p. 161) na qual as funções não teriam nenhuma responsabilidade no processo de surgimento e adaptação recíproca das partes. O mesmo Pellegrin [1986], p. 158, a partir de uma compreensão equivocada da proposta aristotélica, prefere atribuir um “erro” a Darwin: como se fosse um mero lapso o fato de ter reportado a Aristóteles uma teoria similar à sua.

<sup>27</sup> Ver Irwin [1988], p. 105-9, 522-3, 524; Charlton [1992/70], p. 122-3.

ser a partir do acaso], mas sim se for no inverno. Se, então, se reputa [sc. é opinião reputada, “δοκεῖ”] que [sc. estes itens] são ou a partir de coincidência ou em vista de algo, e se não é possível que tais itens sejam nem a partir de coincidência nem a partir do espontâneo, eles antes seriam em vista de algo. Mas, ora, com efeito, são certamente por natureza todas as coisas desse tipo, como diriam até mesmo os que afirmam aquelas teses. Há, portanto, ora, o em vista de algo naquilo que é e vem a ser por natureza” (198b 34-199a 8).

Para compreender o funcionamento interno deste argumento, assim como o ponto de vista no qual ele se afigura legítimo, comecemos por lembrar que Aristóteles escreveu uma longa obra, os *Tópicos*, sobre a dialética – isto é, sobre os procedimentos para levar um adversário à auto-contradição, a partir das premissas que ele próprio reputa como válidas. E basta lembrar que Aristóteles confere a este procedimento de refutação um lugar privilegiado em (quase) todas as “diaporias” com que inicia a resolução dos problemas que lhe interessam<sup>28</sup>. Assim, basta compreender o exato valor dos verbos “δοκεῖ”, que acima destacamos: longe de descreverem as primeiras impressões de Aristóteles ou as premissas do senso comum ordinário, eles apresentam as opiniões reputadas como válidas pelos adversários a serem refutados<sup>29</sup>. O argumento aristotélico, assim, poderia ser resumido da seguinte maneira:

(1) Conforme admite o adversário, “aquilo que é por acaso ou a partir do espontâneo” é *co-extensivo* com “aquilo que não é nem sempre nem no mais das vezes”. P. ex.: não é *por acaso* que chove muito no inverno, mas sim se chover muito no verão. (198a 36-199a 3).

(2) Conforme admite o adversário, o ente natural vem a ser ou por acaso (“por coincidência”) ou em vista de algo – e estas alternativas exaurem as possibilidades disponíveis (199a 3-4).

---

<sup>28</sup> Em diversas diaporias, boa parte dos argumentos se destinam simplesmente a acusar a inconsistência interna de um conjunto de premissas admitidas pelo adversário. Ver, por exemplo, em *Gen. Anim.* I 17 e o comentário de Bolton a respeito em [1987], p. 154-5. Irwin [1988], p. 45-50, exagera ao pretender que este seria o limite da “dialética fraca” de todas as “obras de juventude” (ver também Irwin [1977], p. 211-7), assim como exagera Barnes [1980], ao pretender que a destinação e o limite de toda a dialética seria reduzir as incompatibilidades entre um conjunto de “*endoxa*” – e nisto, ambos seguem as diretrizes de G. E. L. Owen [1959], duramente criticadas por Bolton [1987], p. 121-30. Apreciações mais justas sobre o lugar ocupado por este tipo de argumentação na dialética como um todo encontram-se em Hamlyn [1990], p. 465-6, Berti [1998], p. 31-42; Muñoz [1998b], p. 136-155. O próprio Owen se pronuncia de maneira mais acertada a respeito do *poder heurístico* da dialética em [1986/68], p. 221-4. Ver também Wieland [1993/62], p. 129-30 e Weil [1979/51], p. 97, 103.

<sup>29</sup> *Pace* Sedley [1991], p. 183-4, que presume que os adversários de Aristóteles admitiriam uma terceira alternativa para além do dilema formulado nessa passagem.



(3) Os itens em questão (isto é, as partes dos animais, e todos os itens que são por natureza) vêm a ser sempre, ou no mais das vezes, de uma mesma maneira (198a 34-36);

Assumindo-se estas três premissas, decorre que:

∴ (4) Os itens em questão não podem vir a ser por acaso ou a partir do espontâneo, mas sim vêm a ser em vista de algo (199a 5).

Mas, ora, além do mais:

(5) Conforme admite o adversário, os itens em questão (isto é, as partes dos animais) são *por natureza*, “φύσει” (199a 5-7). Portanto:

∴ (6) Os itens que vêm a ser *por natureza* vêm a ser em vista de algo (199a 7-8) e, por conseguinte, a natureza, como princípio imanente de movimento, é uma causa teleológica.

Tal como apresentado, o argumento acima é perfeitamente concludente. As duas premissas iniciais afiguram-se questionáveis, mas, tal como aqui exibidas, encontram-se assumidas pelos adversários, que as reputam como válidas, e o registro dialético do argumento descarrega Aristóteles do ônus de lhes justificar a aceitabilidade. Não obstante, porém, nada impede que elas sejam, também do ponto de vista aristotélico, plenamente aceitáveis, visto que é possível que premissas assumidas nas discussões dialéticas sejam reputadas como válidas por ambos os adversários. Antes, porém, de entrar na discussão das mesmas, cumpre-nos observar outro aspecto do argumento.

Alguns presumem que a chuva no inverno estaria incluída no escopo de “todos os itens por natureza” (“πάντα τὰ φύσει”, 198b 35), que corresponderia ao “ταῦτα” de 199a 4 e ao “τοιαῦτα πάντα” de 199a 6, como se a pretensão de Aristóteles fosse provar o alcance universal da teleologia natural, que se estenderia desde os organismos vivos até os fenômenos climáticos<sup>30</sup>. Mas essa presunção é equivocada. A chuva, seja no inverno ou no verão, aparece no argumento tão somente como exemplo destinado a ilustrar e justificar a premissa (1), que versa simplesmente sobre o uso das expressões “a partir de acaso” e “a partir do espontâneo”. E mesmo admitindo que interessa a Aristóteles, neste argumento, decidir se a chuva é necessária ou teleologicamente determinada, o resultado seria o oposto àquele que se costuma imputar às pretensões aristotélicas; a chuva no inverno seria o resultado *necessário* das interações regulares entre os elementos, ao passo que a chuva no verão seria *a partir do acaso*. Mas este resultado exige que consideremos de maneira mais detalhada

---

<sup>30</sup> Ver Furley [1985], p. 179-80 e Sedley [1991], p. 182.

as duas premissas iniciais do argumento acima exposto.

É preciso ressaltar, inicialmente, que as rubricas “sempre”, “no mais das vezes” e “nem sempre nem no mais das vezes” não funcionam como predicados simples que se atribuiriam a objetos ou eventos isoladamente considerados. Pelo contrário, elas se reportam à relação causal ou condicional envolvendo dois fatos: assim elas não quantificam o número de ocorrências absolutas de um certo fato *B*, muito menos quantificam a duração de um certo fato *B* isoladamente considerado, mas sim afirmam que, a partir de uma condição antecedente *A*, o fato *B* se segue ou “sempre”, ou “no mais das vezes”, ou “nem sempre, nem no mais das vezes”<sup>31</sup>. A quantificação das ocorrência absolutas do fato *B* seria possível a partir da análise dessa relação causal, mas, não obstante, não estaria contemplada no sentido primitivo das referidas expressões.

Tomemos o exemplo fornecido no texto aristotélico. “Verão” designaria um conjunto de condições antecedentes *A*, delimitadas pela recorrência ordinária de certas características climáticas em certa época do ano e, em última instância, delimitadas por um conjunto geral de interações recorrentes entre os quatro elementos. A *chuva*, neste quadro, representaria um evento *B* que, dadas as condições antecedentes gerais tipificadas em *A*, não se seguiria nem sempre, nem mais das vezes. Para que ocorra o fato *B*, não é suficiente a ocorrência das condições *A*, mas seria necessária a ocorrência de outras condições (*A*<sup>1</sup>, *A*<sup>2</sup>, etc.) que não estariam contidas na tipificação geral delimitada em *A*.

Assim, a partir de uma compreensão meticulosa das noções de *acaso* e *espontâneo*, veremos que Aristóteles pode assinalar uma perfeita co-extensividade entre, de um lado, eventos que não ocorrem nem sempre, nem no mais das vezes e, de outro, eventos que ocorrem “a partir do acaso ou do espontâneo”.

As noções de *acaso* e *espontâneo* são delimitadas nos capítulos 4-6 do livro II da *Física*. Não entraremos nos detalhes desta questão, muito menos em seus interessantes desdobramentos para a ética aristotélica<sup>32</sup>. Basta-nos destacar os traços gerais com que Aristóteles as caracteriza.

Às vezes, confunde-se o espontâneo com uma mera ausência de causas – como se ele fosse uma

---

<sup>31</sup> Devemos esta compreensão a Judson [1991], p. 82-9.

<sup>32</sup> Um estudo nesta direção foi feito por Muñoz [1998a], p. 229-47, 273-82. Para facilitar a exposição, às vezes utilizaremos o termo “acaso” ou apenas o termo “espontâneo”, mas fique subentendido que temos em mente ambas as noções. Para a perspectiva que nos interessa, a diferença entre elas é irrelevante.

lacuna nas séries de causações eficientes<sup>33</sup>. Esta identificação talvez seja legítima com relação a outras filosofias. No caso da filosofia aristotélica, porém, o espontâneo não poderá ser compreendido se a questão for formulada com respeito a uma única série causal linear<sup>34</sup>. A questão que Aristóteles levanta não é saber se poderia haver alguma lacuna nesta série linear – se poderia haver algum resultado que se afigurasse como início incondicionado, para o qual não fosse possível atribuir nenhum “antecedente”. Como no caso da teleologia, Aristóteles assume como pressuposto a existência de diversas séries causais, cada uma delas sem nenhuma lacuna. Em geral, fatos ou eventos resultam da convergência simultânea de diversas séries causais, ou da convergência de umas e devida ordenação e concatenação de outras, etc. A questão de Aristóteles é a seguinte: para todos os casos, sempre há um “responsável” (“αἴτιον”<sup>35</sup>) por essa convergência ordenada de diversas séries causais independentes entre si? Sempre há uma “causa suficiente”, capaz de explicar, por si mesma, a necessidade dessa convergência concatenada?

Tomemos dois exemplos: de um lado, um conjunto ordenado de diversas séries de esfriamentos, aquecimentos e outros processos, que poderiam ser inteiramente descritos em termos de interações das propriedades dos elementos materiais, resulta num artefato dotado de uma função específica, por exemplo, um machado<sup>36</sup>. De outro lado, uma série de movimentos voluntários de certo homem, juntamente com uma série de movimentos do ar, resulta num infeliz acontecimento: um vaso cai sobre a sua cabeça (cf. *Física* II 6, 197b 30-32).

É este contraste que permite alcançar uma delimitação satisfatória do espontâneo e do acaso. Quando temos um conjunto de movimentos que resultam num machado, a convergência simultânea e a devida ordenação de séries causais é guiada pelo propósito do artífice, que executa aqueles movimentos tendo em vista a confecção de um machado. A definição do machado, mediante a função

---

<sup>33</sup> Ver, como exemplo paradigmático, a análise proposta para a “causalidade acidental” (*Met.* VI 3) por Sorabji [1980], p. 3-14, e Madigan [1984], p. 132-5, que concebe o evento gerado por causas acidentais (*Met.* VI-3) como se fosse uma irrupção abrupta, um novo início incondicionado.

<sup>34</sup> Assim como a consideração de uma única série causal linear não nos permite compreender a teleologia aristotélica.

<sup>35</sup> Em diversos contextos, este termo quer dizer “causa suficiente” ou, ao menos, “causa decisiva” e não alguma condição qualquer, ou alguma das quatro causas. Ver *DA* II 4, 416a 14; *Met.* I 3, 984b 8; VI 3, 1027a 32, b 13; *Fis.* II 9, 200a 33. Ver supra notas 11 e 16.

<sup>36</sup> Ver *Part. Anim.* I 1, 641a 7-14, *Gen. Anim.* 734b 27- 735a 4, *Meteo.* IV 12, 390a 2-14.

que lhe é própria, lhe serve como princípio a partir do qual ele determina um conjunto de condições necessárias para produzir um machado. É em vista deste resultado final, deste acabamento, já contemplado no princípio, que o artífice efetua os movimentos relevantes, na ordem e convergência adequadas.

Quando um vaso cai sobre a cabeça de um transeunte, porém, não temos nenhuma causa responsável pela convergência entre séries independentes entre si. O transeunte caminhava, por alguma razão ou outra – e não para que lhe caísse um vaso sobre a cabeça. Do mesmo modo, o ar se movimentava, segundo a necessidade ditada por suas propriedades intrínsecas. Sucede, no entanto, que estas duas séries causais se entrecruzam entre si, e produzem um novo evento que nenhuma delas, separadamente, em si mesma, sem a outra, seria capaz de ocasionar. No entanto, não há nenhuma causa suplementar para este entrecruzamento: ele é uma mera concomitância (“συμβεβηκός”), uma mera coincidência.

Do mesmo modo, se algum indivíduo *A*, que é concomitantemente credor de outro indivíduo *B*, vai ao mercado com intenções próprias, que independem de sua relação de credor com *B*, e se este indivíduo *B*, por sua vez, vai ao mercado provido de uma boa quantia, com a intenção de comprar provisões (por exemplo), temos, em princípio, duas séries de movimentos com causas independentes entre si, e nenhuma delas contempla o resultado que surgirá da intersecção de ambas. Pelo mero entrecruzamento entre estas duas séries, resulta um novo evento: *B* salda a sua dívida com *A*, e *A* se encontra assim ressarcido. Mas nenhuma causa suplementar foi responsável pela intersecção entre estas duas séries de movimentos.

Em *Física* II-5, os fatos resultantes do acaso são delimitados pela conjunção das seguintes condições<sup>37</sup>:

- (i) não ocorrer “nem sempre, nem no mais das vezes” (cf. 196b 19-21, 36; 197a 4-5);
- (ii) estar no domínio daquilo que ocorre em vista de algo (cf. 196b 29-31);
- (iii) poder ter ocorrido em vista de algo (cf. 196b 21-22);

---

<sup>37</sup> Para outras meticolosas reconstruções do argumento exposto em *Fis. II 5*, ver Judson [1991], p. 76-87; Lennox [1982], p. 230-4. Discordamos de Lennox [1984], p. 57, que pretende que um evento poderia ser tido como “casual” se (i) o agente tivesse feito todas as ações necessárias e suficientes para engendr-lo, (ii) mas não as tivesse feito tendo em vista engendr-las. Na interpretação que propomos, a “casualidade” envolve o entrecruzamento de séries causais independentes entre si e que se reportam a subjacentes distintos.

(iv) não ter ocorrido em vista de algo (cf. 196b 33-36; 197a 3-4);

(v) ter uma causa externa ao agente ao qual sucede o fato (cf. 197a 1-2).

Está em questão sobretudo o sentido a ser atribuído à primeira condição. Considerando-se o problema em termos de convergência de diversas séries causais distintas, essas condições se elucidam mutuamente e deixam de se afigurar como postulações injustificadas já em favor da teleologia. Analisemos, por exemplo, a terceira e a quarta condição. Diz-se que um evento *E* é a partir do acaso quando a convergência de séries causais, que ocorre espontaneamente, poderia ter ocorrido propositadamente (no caso das ações humanas) ou sob o governo de alguma forma anterior (no caso das gerações animais). Na verdade, a condição (iii) estabelece em geral a possibilidade de uma produção propositada ou dirigida do evento *E*: daí a utilização do optativo potencial (196b 22), para salientar que, em geral, seria possível, sob outras condições físicas no mundo ou sob outras condições epistemológicas do agente, produzir as convergências de séries causais de maneira deliberada (no caso humano) ou dirigida (no caso das gerações)<sup>38</sup>. Assim interpretada, a premissa (iii) elucidada o sentido em que deve ser entendida a premissa (ii): estar no domínio daquilo que ocorre em vista de algo não significa simplesmente contar-se entre os eventos que resultam em algum benefício, mas antes significa a possibilidade geral de ocorrer por uma conjunção de séries causais heterogêneas entre si. A condição (iv), por sua vez, é elucidada pela utilização do modo irreal (196b 34), que cumpre a função de salientar que a convergência de séries causais *não ocorreu* de maneira deliberada ou dirigida, apesar disto *ser possível* em outras situações<sup>39</sup>. Assim, as premissas (iii) e (iv) se esclarecem mutuamente: sob um ponto de vista geral, seria possível uma convergência propositada ou dirigida das séries causais relevantes, mas, no caso de um evento particular que denominamos “a partir do acaso”, tal convergência ocorreu espontaneamente, pelo mero entrecruzamento de séries causais independentes entre si, sem nenhum propósito deliberado ou “programa diretivo” a governá-las. Diante disso, a condição (v) simplesmente observa, de um lado, que a ocorrência do evento *E* depende de uma *outra*

---

<sup>38</sup> No caso das gerações espontâneas, Aristóteles admite que certos animais podem vir a ser *mesmo sem a atuação do esperma* aquilo que eles em geral vêm a ser *a partir da ação do esperma* (*Met. Z 9*, 1034b 4-6; ver Lennox [1982], p. 221-4, 235-6, e Gotthelf [1989], p. 182, 190 – não precisamos entrar na controvérsia entre ambos estes autores a respeito da consistência entre *Z-9* e *Gen. Anim.*); no caso das ações humanas, se o agente *A* soubesse que o devedor *B* viria ao mercado, ele teria ido lá para cobrar sua dívida.

<sup>39</sup> Essa relevante diferença introduzida pelos modos *potencial* e *irreal* parece-nos ter sido menosprezada por Lennox [1984], p. 52-3.

*série causal* externa ao agente *A* e, de outro lado, que a causa responsável pela convergência entre as diversas séries não pode ser imputada ao próprio agente *A* (ou, no caso das gerações espontâneas, não pode ser imputada à forma do animal que precisamente veio a ser).

Voltando a *Física* II 8, podemos agora perceber claramente a co-extensividade entre “nem sempre nem no mais das vezes” e “a partir do espontâneo ou do acaso”. O *verão* se apresenta como um conjunto de condições antecedentes *A*, caracterizado de maneira geral por certas interações recorrentes entre os quatro elementos. Mas, para que ocorra o evento *B*, a *chuva*, as condições *A* não são suficientes – deve somar-se a elas um outro conjunto de condições, isto é, outras interações entre os quatro elementos, que não estavam previstas e contempladas no conjunto inicial *A*. Seja esse novo conjunto *A'*: ora, a convergência entre *A* e *A'*, de modo a resultar em *B*, é meramente casual no sentido de que não poderia ser prevista nem a partir de *A*, nem a partir de *A'*. Assim, portanto, o fenômeno da chuva no verão ocorre “a partir do espontâneo” – a partir de uma concomitância entre duas séries causais independentes entre si –, e pode-se dizer que a concatenação entre *A* e *B* não ocorre nem sempre, nem no mais das vezes.

É por isso que Aristóteles caracteriza o evento casual ou espontâneo como algo *inesperado* (“παράλογον”, *Física* II 5, 196a 18-20), que não poderia ter sido previsto a partir das condições antecedentes disponíveis: ainda que seja possível um cômputo completo de todas as causas envolvidas em cada série individualmente considerada, ele não nos fornece nenhuma base suficiente para conceber e prever a intersecção com outra série causal. É também neste sentido que Aristóteles afirma que as causas de “fatos acidentais” não sofrem nenhum processo de geração (*Metafísica* VI 3, 1027a 29-32): a causa responsável pelo fato acidental é a intersecção de *duas ou mais* séries independentes, e ela surge apenas no momento da própria intersecção. Antes da ocorrência do evento acidental, não seria possível afirmar que a *causa* encontrar-se-ia em processo de surgimento, pois não há nenhuma preparação gradativa para a intersecção, que surge subitamente – e poderia ser reportada, em grego, apenas pelo aoristo (ou pelo perfeito), mas não pelo imperfeito.

É pela mesma razão, finalmente, que Aristóteles afirma não ser possível nenhum conhecimento científico de fatos acidentais – isto é, de fatos que ocorrem “a partir do espontâneo”, e que não

ocorrem “nem sempre, nem no mais das vezes”<sup>40</sup>.

Ao caracterizar como “não suscetível de conhecimento científico” os eventos que resultam de um entrecruzamento meramente casual entre séries causais independentes entre si, Aristóteles não nega a possibilidade de mapear e computar as diversas causas envolvidas em cada uma das séries; ele apenas se vale de um conceito restrito de ciência, que é, afinal, o conceito preponderante de “ciência” nos *Segundos Analíticos*: é ciência apenas um conjunto de deduções universais e necessárias. Sob esta acepção restrita de “ciência”, de fato não há conhecimento científico de um evento casual, pois ainda que possam ser descritas com detalhe as séries causais que lhe estariam na origem, o entrecruzamento delas não poderia ser generalizado como universal, muito menos como *universalmente necessário*<sup>41</sup>. Não obstante, a impossibilidade de se universalizar o conhecimento sobre um evento casual não impede que possamos discernir, inclusive com precisão, as diversas séries causais cujo entrecruzamento lhe deram origem e, sob um sentido mais amplo, este discernimento também poderia receber a designação de “ciência”.

Assim, pois, com uma tal caracterização das noções de “acaso” e “espontâneo”, justificam-se as premissas (1) e (2) do argumento desenvolvido em *Física* II 8, 198b 34- 199a 8. A premissa (1), que pôde ser formulada de maneira mais neutra como se pretendesse uma mera co-extensividade entre “ser nem sempre nem no mais das vezes” e “ser a partir do acaso e do espontâneo”, pretende estabelecer o “nem sempre nem no mais das vezes” como condição suficiente para que algum evento seja tido como “a partir do espontâneo” e a partir de uma causa segundo concomitância. Esta pretensão, no entanto, só pode ser compreendida se evitarmos a confusão entre acaso (e/ou espontâneo) e ausência completa de causas<sup>42</sup>. O evento que resulta a partir do espontâneo não é aquele para o qual não é possível determinar nenhuma causa antecedente; pelo contrário, se trata apenas do evento que resulta

---

<sup>40</sup> Ver *A. Po.* I 30, 87b 19-27; I 33, 88b 30-32; I 6, 75a 18-22; *Met.* VI 3, 1026b 3-4 ss., 1027a 19-26; ver também *Met.* V 30, *Fis.* II 5 198a 20-23.

<sup>41</sup> Há alguma imprecisão na posição de Judson [1991], p. 91: ele assume que a impossibilidade de conhecer cientificamente os eventos casuais (que não ocorrem nem sempre nem no mais das vezes) dever-se-ia à presença de *duas* (ou mais) séries causais ligadas respectivamente a subjacentes distintos, como se a ciência não pudesse contemplar a cooperação conjunta de diversos itens pertencentes a espécies diversas. A questão, porém, não consiste na *diversidade* de objetos relacionados às séries causais envolvidas, mas sim no estatuto da *conexão lógica entre elas*: na teleologia das gerações naturais, há um conexão imanentemente necessária, a partir da forma do animal assumida como princípio mais básico. Para os eventos casuais, no entanto, não há nenhuma relação de necessidade a vincular as séries causais envolvidas.

<sup>42</sup> O acaso que está em questão no argumento aristotélico tampouco deve ser concebido como “random”.

de uma mera concomitância entre diversas séries causais independentes, cuja convergência não foi determinada por nenhuma razão anterior. E a designação “nem sempre nem no mais das vezes” cabe estritamente à correlação causal entre o evento *E* e apenas uma dessas séries causais.

Mas, segundo esta perspectiva, também a premissa (2) se esclarece de maneira satisfatória. Trata-se do próprio dilema exposto nas linhas iniciais do capítulo. Admite-se, como pressuposto comum, a existência da causalidade necessária, oriunda das propriedades essenciais dos quatro elementos; admite-se que esta causalidade se apresenta em diversas séries, sem nenhuma lacuna no processo de “causação”; finalmente, admite-se que diversos eventos resultam da convergência e concatenação de diversas séries deste tipo. A questão que surge, nestas condições, é a seguinte: há ou não uma causa responsável por essa convergência entre diversas séries? Ou há uma tal causa apenas em certos registros, com exclusão de outros? Os partidários do acaso como “causa” última na explicação dos fenômenos naturais afirmam simplesmente que não há nenhuma causa deste tipo, mas apenas uma concomitância entre as diversas séries. Aristóteles, no entanto, pondera que os entes naturais, na medida em que a natureza é princípio interno de movimento, não poderiam ser explicados apenas por esse mero entrecruzamento casual de diversas séries: pois há uma causa suficiente que governa a devida concatenação das mesmas segundo a ordem adequada. E esta causa é exatamente a forma do indivíduo genitor, “pois um homem gera um homem”.

O argumento de Aristóteles em 198b 34- 199a 8, portanto, é perfeitamente claro e concludente, até mesmo para além de sua roupagem à primeira vista estritamente dialética. Mas ele não é o principal argumento em favor da teleologia natural. Esta última encontra um apoio mais elucidativo no argumento seguinte, que novamente recorre a uma comparação entre a fabricação técnica e a geração natural:

“Além disso, em tudo quanto há algum acabamento final (“τέλος”), é em vista dele que se faz o anterior e o seguinte” (199a 8-9).

Aristóteles ressalta o seguinte: o “τέλος”, como meta a ser atingida e como completude plenamente acabada em si mesma, determina logicamente uma série de condições necessárias. No processo de realização do fim, se verifica um encadeamento de etapas tal como exigido nesta série de condições, e isto valeria tanto para a técnica como para a natureza:



“Destarte, tal como se faz<sup>43</sup>, assim mesmo é que naturalmente surge [ou brota] e, assim como surge [ou brota] naturalmente, do mesmo modo se faz cada coisa, se algo não impedir. E se faz algo em vista de algo: ora, portanto, também naturalmente [algo] surge [ou brota] em vista de algo” (199a 9-12).

Aristóteles ressalta o papel do “τέλος” como princípio capaz de determinar as condições que antecedem sua realização. Mas ora, seja na fabricação técnica ou na geração natural, o “τέλος”, além de ser o resultado a ser efetuado, encontra-se também dado previamente: a forma do artefato encontra-se na inteligência do artífice (cf. Z-7, 1032b 5-14), e a forma do vivente encontra-se no indivíduo genitor e em seu esperma (“pois um homem gera um homem”). Assim, como princípio “em vista do qual” se delimitam as condições antecedentes aptas a produzi-lo, o “τέλος” se apresenta também como princípio “a partir do qual” estas condições são efetivamente delimitadas e realizadas. Retomando o quadro esboçado pelo argumento anterior, podemos afirmar que o “τέλος” consiste no princípio que exige (de um ponto de vista lógico) e organiza (de um ponto de vista “físico”) a convergência das séries causais necessárias à sua produção. E este é o sentido fundamental da convergência entre as causas final, formal e eficiente<sup>44</sup>

A comparação entre técnica e natureza, assim, não envolve nenhuma “psicologização” da natureza: pois Aristóteles está interessado estritamente nos nexos de determinação lógica das condições necessárias a partir do “τέλος” e nos nexos de concatenação física que obedecem àqueles primeiros<sup>45</sup>. O texto prossegue:

“Por exemplo: se casa fosse algum dos itens que por natureza vêm a ser, ela viria a ser então do mesmo modo tal como agora vem a ser pela arte; e por outro lado, se os itens por natureza viessem a ser não apenas por natureza, mas também por arte, viriam a ser do mesmo modo pelo qual

---

<sup>43</sup> Aristóteles aqui neste contexto usa “πράζεται” como equivalente de “ποιείται”, apesar da conhecida distinção entre “πράξις” e “ποίησις”.

<sup>44</sup> Ver *Fis. II* 7, 198a 24-27; *DA II* 415b 8-15; *Part. Anim.* I 1, 641a 27. Para uma justa apreciação deste último texto, ver Balme [1992/72], p. 89-90.

<sup>45</sup> Ver Broadie [1990], p. 396-8, 402, Sorabji [1980], p. 156, 164; Witt [1989b], p. 99-100; Charles [1991], p. 115-7. Ver também Solmsen [1960], p. 115-6: Aristóteles teria herdado os argumentos do *Timeu* concernentes à atividade produtora do demiurgo, mas teria “despsicologizado” inteiramente esse paradigma: “Aristotle, when driving home his parallel between nature and craft, does not refer to the presence of mind and thought in the craftsman’s activities”. Recentemente, Bolotin [1998], p. 45-6 (ver também p. 149-50) retomou uma idéia já presente em Ross [1923], p. 79: a apresentação da teleologia sob um paradigma psicológico seria apenas uma estratégica concessão ao “senso comum”.

naturalmente surgem [ou brotam]” (199a 12-15).

Aristóteles quer dizer o seguinte: se uma casa viesse a brotar por natureza, o processo natural seguiria basicamente as mesmas etapas pelas quais se concatena o processo técnico de construção: inicialmente, brotariam os alicerces; depois, as paredes e, enfim, o teto – e seria impossível que as paredes brotassem antes dos alicerces, ou o teto antes que as paredes. Do mesmo modo, se algum artífice viesse a produzir um animal, ele seguiria os mesmos nexos de concatenação que pautam o processo natural de geração. A conclusão geral disto é que:

“Ora, portanto, um item é em vista de outro” (199a 15).

Aristóteles então finaliza o argumento:

“E em geral, a técnica, por um lado, completa aquilo que a natureza não é capaz de elaborar, e, por outro, imita as coisas naturais. Se, então, as coisas segundo técnica são em vista de algo, é evidente que também o são as segundo natureza: pois os posteriores se têm reciprocamente para os anteriores de maneira semelhante nas coisas segundo arte e nas segundo natureza” (199a 15-20).

Aristóteles explicita qual é o traço comum ressaltado na comparação entre técnica e natureza: as relações recíprocas entre anteriores e posteriores, isto é, as relações lógicas entre o “τέλος” assumido como princípio e as condições necessárias à sua realização e, por conseguinte, as relações físicas entre as causas antecedentes e os resultados ulteriores. Não há nenhum interesse em ressaltar os aspectos da técnica que dependem exclusivamente da deliberação humana. É longe de atribuir à natureza um *modus operandi* que lhe redunde em características psicológicas, Aristóteles antes atribui à técnica um *modus operandi* no qual há pouco ou nenhum lugar para a deliberação e outros fatores estritamente psicológicos: pois as relações estritamente necessárias entre o “τέλος” e suas condições antecedentes não são passíveis de deliberação (cf. 199b 28). Não é a natureza que imita a técnica: é esta, em seu núcleo, que imita a natureza<sup>46</sup>.

Este ponto se depreende com maior clareza do trecho subsequente, no qual Aristóteles explicitamente nega qualquer psicologização de processos teleológicos na natureza:

“E isso é sobretudo manifesto no caso dos outros animais, que não produzem nem por arte, nem tampouco examinando, nem deliberando; e a partir disso, alguns se embarçam em saber se as aranhas, as formigas e outros desse tipo fabricam com inteligência ou com algo diverso” (199a 20-23).

---

<sup>46</sup> Ver Broadie [1990], p. 402 .

Eis aqui um lugar privilegiado para introduzir uma psicologização antropomórfica da natureza: e a ausência da mesma revela que Aristóteles não está interessado em fazê-lo. As aranhas, andorinhas e plantas, citadas logo a seguir (199a 26-29), se comportam à maneira de um artífice, mas isto quer apenas dizer que, tal como um artífice, ao produzirem resultados em vista de algo, ela respeitam uma estrita conexão entre *funções* a serem satisfeitas e condições necessárias para efetivá-las. E isto se confirma de maneira definitiva numa passagem ulterior, no mesmo capítulo:

“É absurdo julgar que não há vir a ser em vista de algo, se não se percebe que o movente tenha deliberado. Ora, mesmo a técnica não delibera: inclusive, se a técnica de construir navio estivesse inerente na madeira, ela produziria semelhantemente pela natureza; de modo que, se na técnica está presente o em vista de algo, também o está na natureza. E isso é sobretudo evidente, quando alguém se cura a si mesmo: pois a natureza se assemelha a isso” (199b 26-32).

Aristóteles não poderia ser mais explícito: um processo teleológico não tem como condição necessária a deliberação do agente responsável por efetuá-lo. A deliberação dos meios e recursos apropriados para o fim é tão irrelevante que está ausente até mesmo na técnica, sob o aspecto relevante em que ela se compara à natureza<sup>47</sup>. Esta última afirmação poderia parecer surpreendente, mas ela cumpre exatamente as expectativas lançadas no argumento por comparação, em 199a 8-20. A técnica (ou o aspecto da técnica) que interessa a Aristóteles assumir como ilustração adequada da teleologia natural não é a habilidade do artífice em sua peculiaridade psicológica, enquanto delibera sobre recursos disponíveis ou enquanto escolhe meios diversos segundo seus caprichos ou segundo as circunstâncias e as encomendas. A técnica que Aristóteles assume como exemplo paradigmático é tão somente aquela que, em vista de um fim a ser realizado, delimita as condições estritamente necessárias para realizá-lo. Estas condições, como veremos mais adiante ao analisar o capítulo seguinte do livro II da *Física*, podem envolver um conjunto de possibilidades igualmente admissíveis, que deixariam uma margem de escolha para cada artífice. Não obstante, tais possibilidades encontram-se agrupadas num mesmo conjunto sob alguma propriedade ou característica comum a todas, e esta característica é estritamente necessária em vista do “τέλος”, não sendo possível ao artífice deliberar sobre ela. É isto que Aristóteles ressalta, ao comparar a natureza à fabricação técnica. E o exemplo do navio, a brotar naturalmente da madeira dotada de um princípio técnico imanente, se destina a

---

<sup>47</sup> Ver Broadie [1990], p. 398, 402.

ilustrar exatamente isso. Aristóteles não quer dizer que a geração natural de um navio seria idêntica a todo e qualquer processo de fabricação de um navio, até mesmo porque cada processo individual de fabricação, em seus mínimos detalhes, segue um curso respectivamente próprio e irrepetível. O que Aristóteles quer dizer é apenas o seguinte: em geral, deixando de lado os detalhes, a concatenação das condições necessárias para fabricar um navio seriam respeitadas até mesmo se ele viesse a ser por natureza, pois tal concatenação deriva do próprio navio assumido como acabamento.

Os argumentos restantes no capítulo 8 do livro II da *Física* são meramente coadjuvantes, e não merecem uma análise detalhada em vista dos problemas que nos interessam<sup>48</sup>. Podemos avaliar, portanto, as conclusões a que Aristóteles pretende ter chegado. Atentemos inicialmente ao seguinte texto:

“pois são por natureza todas as coisas que, movidas continuamente a partir de algum princípio nelas mesmas, chegam a algum acabamento; e a partir de cada princípio, não é o mesmo acabamento para cada um, nem qualquer acabamento que coincidir; entretanto, se nada impedir, sempre se chega ao mesmo acabamento” (199b 15-18).

Ressaltam dois pontos, a serem destacados. Em primeiro lugar: o “τέλος” é respectivamente diverso para cada tipo de ente natural, dotado de um princípio interno respectivamente próprio e, assim, dotado de um *acabamento* respectivamente próprio<sup>49</sup>. Não há, assim, nenhuma teleologia universal, articulada como um presumido sistema em que todos os entes naturais se coadunariam em vista de um mesmo fim universal<sup>50</sup>. Em segundo lugar: Aristóteles ressalta que o acabamento alcançado pelos entes naturais se deve a um princípio interno de movimento, assumido como ponto de partida. Ora, este princípio, como vimos, é a forma: inicialmente, a forma do indivíduo genitor, em

---

<sup>48</sup> O argumento contido em 199a 33-b 7 apenas estende a comparação entre técnica e natureza, observando que, analogamente em ambos os domínios, o “erro” (“ἀμαρτία”) e os “monstros” (“τέρατα”), respectivamente, implicam a noção de um fim, em vista do qual unicamente podem ser apreciadas as falhas no processo de produção e geração (ver Charles [1991], p. 116-8). O argumento em 199b 7-9, extremamente sucinto, aponta para a anterioridade da “semente” em relação a cada animal individual (cf. *Part. Anim.* I 1, 640a 22-26) e envolve críticas a Empédocles que são retomadas com maior detalhe em *Gen. Anim.* I 18, 722b 21 ss.; II, 8, 747b 10-15. O argumento contido em 199b 9-13, por sua vez, acusa uma inconsistência interna na teoria de Empédocles, a qual não teria admitido também para as plantas a composição aleatória de partes pelas quais os animais teriam sido gerados no começo. Enfim, o trecho 199b 13-26 não apresenta nenhum novo argumento, restringindo-se a recapitulações a respeito da teleologia natural e sua oposição ao acaso, entendido como mera concomitância de séries causais independentes entre si.

<sup>49</sup> Cf. *Física* II 7, 198b 8-9.

<sup>50</sup> Ver W. Kullmann [1985], p. 174; Broadie [1990], p. 395-6.

seguida, a forma já presente no embrião (cf. *Gen. Anim.* 734b 4-19, 740b 34-6). Assumida como acabamento capaz de delimitar uma série de condições estritamente necessárias, a forma é também o princípio *eficiente* que inicia e conduz todo o processo de geração. Como Aristóteles observa:

“uma vez que a natureza é duas, uma como matéria, ao passo que a outra, como forma, e uma vez que esta é acabamento, e que as outras coisas são em vista do acabamento, esta é a causa em vista de algo<sup>51</sup>” (199a 30-32).

*Natureza*, como vimos, se define fundamentalmente como princípio de movimento. Nos entes naturais, porém, podem ser discernidos dois princípios de movimento: a matéria e a forma – e isto explica por que, em *Geração dos Animais* I 1, 715a 4-7, as causas eficientes encontram-se associadas à matéria. De um lado, os quatro elementos, em virtude de suas propriedades essenciais, engendram séries de movimentos que seguem uma necessidade absoluta; de outro lado, porém, a forma constitui um princípio autônomo, na medida em que administra as séries de movimentos elementares para direções que não estariam previstas segundo a “necessidade absoluta da matéria”. Mas são os movimentos materiais, pois, que são administrados em vista da forma, e não o contrário<sup>52</sup>.

Assim, Aristóteles aqui configura com maior nitidez uma tese já presente na análise do devir em *Z-7* e ligeiramente anunciada no capítulo 7 do livro II da *Física*, onde, após recapitular brevemente a doutrina das quatro causas, ele afirmara o seguinte:

“Mas, muitas vezes, três delas convergem para uma: pois o *quê é* e o *em vista de que* são uma só, e lhes é idêntico em forma o *de onde o movimento*: pois homem gera homem” (198a 24-27)<sup>53</sup>.

O capítulo 8 do livro II da *Física*, por sua vez, se conclui com a seguinte frase:

“É manifesto, portanto, que a natureza é causa, e que é causa assim tal como em vista de algo” (199b 32-33).

No livro II do *De Anima*, destinado a definir a alma como natureza e princípio do vivente, Aristóteles é ainda mais explícito:

---

<sup>51</sup> Preferimos o manuscrito E, que omite o primeiro artigo feminino “ἡ” na linha 32. No mais, “ἄν εἶη” é um optativo de atenuação polida (ver Humbert [1954], p. 121).

<sup>52</sup> Por isso, também a “γένεσις” é em vista da “οὐσία”, e não o contrário. Ver *Part. Anim.* I 1, 640a 18-19.

<sup>53</sup> Cf. *Met. Z-7*, 1032a 22-25; *Part. Anim.* I 1, 639b 14-15, 641a 27; *Gen. Anim.* I 1, 715a 4-7, *DA* II 4, 415b 8-28. Para apreciações serenas deste último texto, ver Hamlyn [1993], p. 95-6; Lefèvre [1975], p. 32-7, e Lee-Hampshire [1992], p. 33-6.

“E do corpo vivente, a alma é causa (“αἰτία”) e princípio. E estes se dizem de muitos modos, mas a alma é semelhantemente causa conforme três dos modos delimitados: pois ela é aquilo *de onde o movimento*, bem como aquilo *em vista de que*, e também como essência dos corpos animados a alma é causa. Ora, que ela é causa como essência, é evidente: pois, para todos os entes, a causa (“αἴτιον”<sup>54</sup>) do ser é a essência, e o ser para os que vivem é o viver, e deste, é a alma que é causa e princípio” (415b 8- 14).

Assim, com o pronunciamento introduzido em 199b 15-18, Aristóteles julga ter executado uma das tarefas contempladas na abertura do capítulo, a saber, provar que a natureza, como princípio interno de movimento, se conta entre as causas e, mais do que isso, se apresenta como uma causalidade teleológica, além da mera necessidade que se segue das propriedades dos elementos materiais.

Mas esta conclusão encerra ainda vários pontos a serem melhor explicitados. Falta mostrar que a causalidade teleológica se apresenta como ponto central em que se articulam de maneira coesa todas as demais causas. Como vimos, o “τέλος”, assumido como princípio lógico em vista do qual se determinam séries de condições necessárias, é exatamente a forma; esta forma, porém, se apresenta também como causa *eficiente* do processo de realização do “τέλος”: pois “um homem gera um homem”. Sob outro aspecto, porém, o “τέλος”, como acabamento *a ser realizado*, é um novo indivíduo em sua plena maturidade – este é o fim do processo de geração natural. Essas distinções de aspecto comportam uma conseqüência de grande monta. As séries de condições necessárias delimitadas a partir da forma dizem respeito às propriedades dos materiais, que em última instância se constituem pelos quatro elementos. Ora, sob o ponto de vista do *fim a ser realizado*, tais condições – que Aristóteles costuma designar com o termo “matéria” – se afiguram como ainda extrínsecas à forma. Sob o ponto de vista do resultado do processo porém, é claro que tais condições encontram-se integradas como elementos constituintes do novo indivíduo. Desenha-se, assim, uma certa dificuldade em discernir precisamente o estatuto da relação entre o acabamento e suas condições materiais – e, por conseguinte, da relação entre forma e matéria. Não há dúvida de que tal relação é estritamente

---

<sup>54</sup> Em contextos como este, podemos perceber que Aristóteles prefere a designação “αἰτία” como rubrica geral aplicável às quatro causas, reservando ao termo “αἴτιον” o sentido mais restrito de “causa suficiente” ou “causa decisiva”. Cf. supra notas 11 e 16.

necessária, sob certo aspecto, mas restam dois problemas a ser resolvidos. O primeiro deles é o seguinte: se esta relação for reciprocamente necessária, devendo se expressar mediante um bicondicional, como evitar o “hilozoísmo”? Mas, em segundo lugar, há outro problema, que decorre dos aspectos em que o “τέλος” pode ser tomado: como condição necessária determinada a partir da forma, e como elemento constitutivo incorporado no novo indivíduo, a matéria parece ser um item ainda *externo* em relação à forma, sendo parte integrante apenas do indivíduo. Mas esta delimitação é assim tão clara no texto de Aristóteles e, além do mais, é satisfatória?

Este problema nos permite compreender de uma maneira exegeticamente relevante a ambigüidade do termo “εἶδος”, que parece comportar não só sentido de “forma” como também o de “espécie” – e o próprio Aristóteles adverte sobre a necessidade de se submeter à devida análise semântica os termos que designam um “εἶδος” (1043a 29- b 4). Devemos indagar, porém, se não haveria, entre esses dois sentidos do “εἶδος”, alguma relação mais intrínseca, que permitisse reduzir a diferença entre eles a uma mera diversidade de aspecto<sup>55</sup>. Em primeira instância, o “εἶδος” parece se apresentar como uma forma, concebida estritamente como função e atividade. No entanto, como a função determina para si mesma um conjunto de condições materiais apropriadas, torna-se difícil concebê-la à parte da matéria<sup>56</sup>. Levando-se em conta que a própria função, por sua vez, se afigura como condição necessária e suficiente para a emergência da matéria que lhe é apropriada, poderíamos conceber que a função, por um desenvolvimento intrínseco à sua natureza, se apresentaria como uma estrutura complexa na qual as condições materiais encontrar-se-iam incluídos como elementos constitutivos – e essa estrutura complexa poderia se denominada pelo nome do composto universal.

---

<sup>55</sup> Malcolm [1996], procura reaproximar os dois sentidos de “εἶδος”. A articulação que propomos não é incompatível com a proposta de Malcolm, que pretende que o “*eidos*” seria, em primeira instância, o “primeiro fator determinante” (p. 3). No entanto, pretendemos haver, entre os dois sentidos do termo, uma unidade ainda mais coesa e, sobretudo, diretamente relacionada aos problemas que Aristóteles busca resolver nos capítulos centrais do livro Z e no livro H.

<sup>56</sup> Para uma exposição paradigmática desta concepção da forma como função (conjunto de capacidades correlacionadas interativamente), ver Nussbaum [1978], p. 70 (ver também p. 81-5). Não concordamos, porém, com a noção de que esta função admitiria uma especificação contingente de materiais (p. 69-70, 82-3), como se as carnes, por exemplo, fossem contingentes para a forma humana (p. 72). Também Lewis [1988], p. 68-9, 78, propõe que se conceba a forma como uma *dynamis*, uma *propriedade funcional*, isto é, uma *propriedade de segunda ordem* que consistiria em ter certo conjunto de propriedades, dotadas das bases materiais requisitadas, e que, nas devidas circunstâncias, causariam certos tipos de comportamentos. Ver também Moravcsik [1974], p. 8: a causa formal é concebida como estrutura e função. Ver *Part. Anim.* I 5, 645b 15-17: alguns manuscritos falam em “ação de muitas partes” (“πράξεως πολυμερούς”, lição adotada por Louis [1993]). As razões de Balme [1992/72], p. 124, para rejeitar essa lição são insuficientes: pois podemos entender que a função em vista da qual o corpo orgânico se articula é uma ação complexa que envolve num conjunto intrincado de funções interativas.

É verdade que a matéria simplesmente sem mais não é uma parte da forma. Não obstante, a matéria própria seria um elemento constitutivo da própria forma em sua plena efetividade, e este fato seria a razão capaz de reduzir a uma diversidade de aspectos a diferença entre as duas acepções do “εἶδος”: enquanto forma, o “εἶδος” se confronta com uma matéria heterogênea (os quatro elementos, em última instância) da qual exigirá algumas transformações relevantes e sobre a qual terá que intervir; enquanto espécie, porém, o “εἶδος” já contemplaria esta matéria considerada sob as propriedades adequadas resultantes de sua intervenção<sup>57</sup>.

A devida configuração deste painel, com resolução dos principais problemas que lhes acompanham, poderá progredir de maneira considerável a partir de uma compreensão meticulosa do capítulo 9 do livro II da *Física*. Pois neste texto, se confirmam os mesmos resultados acima referidos. Aristóteles então se dedica à segunda questão contemplada na abertura do capítulo 8, a saber, como se comporta o “necessário” no domínio dos entes naturais:

“E o a partir de necessidade, será que ocorre a partir de hipótese (“ἐξ ὑποθέσεως”) ou também simplesmente sem mais (“ἀπλῶς”)?” (199b 34-35).

A tradução “a partir de hipótese”, adotada por mero costume, tem alguns inconvenientes e merece ressalvas. Não se trata do sentido ordinário de hipótese, já incorporado no vocabulário filosófico ocidental e mesmo na linguagem ordinária, isto é: conjetura, proposta conjetural suscetível a testes de verificação. Traduzir por “a partir de uma condição”, e utilizar a expressão “necessidade condicional” ao invés de “necessidade hipotética”, também traria confusões (e cacofonias), uma vez que, para analisar as relações lógicas envolvidas neste registro, nos utilizaremos das noções de condição necessária e condição suficiente. Na verdade, “ὑπόθεσις” neste contexto preciso assinala algum pressuposto ou fundamento assumido como princípio, e a necessidade “ἐξ ὑποθέσεως”

---

<sup>57</sup> Além do mais, este desenvolvimento da forma em termos de estrutura articulada confere um sentido preciso à célebre doutrina da seriação das capacidades da alma, em que a anterior sempre estaria envolvida na seguinte (cf. *DA* II 3, 414b 20-415a 11): a capacidade mais perfeita envolve as “anteriores” não apenas como condições necessárias à sua efetividade, mas como elementos efetivamente constitutivos. Para apreciações deste ponto, ver Matthews [1992], p. 188-9, Sheldon Cohen [1996], p. 112-3 (que enfatiza a continuidade progressiva da série) e S. Mansion [1978], p. 10 (que pretende haver antes uma descontinuidade radical na série, que traduziria o hiato universal que existiria entre a *matéria* e o *fim*). Por outro lado, para a compreensão da forma como conjunto articulado de funções e capacidades interdependentes, ver Nussbaum [1978], p. 70. Para a delimitação da forma para além da mera configuração apreensível aos sentidos, ver *Part. Anim.* I 1, 640a 29-641a 6; *Meteo.* IV 12, 390a 20-23; para a complexidade das “ações” do animal, ver *Part. Anim.* I 5, 645b 15-17. Ver também G. E. R. Lloyd [1992], p. 149-152, que mostra, através de apurados exemplos, que as partes dos animais, definindo-se teleologicamente pelas funções, constituem uma complexa rede de funções coordenadas e subordinadas entre si. Poderíamos dizer que é justamente essa rede que é a *forma específica* do animal.



assinala justamente o caso em que determinado item, que de outro modo não sucederia necessariamente, ocorre necessariamente em virtude desse pressuposto assumido como princípio. Feitas essas ressalvas e advertências, preservaremos, porém, a designação habitual: “necessidade hipotética”.

A questão que Aristóteles levanta retoma precisamente os mesmos pressupostos admitidos no início do capítulo 8: não está em questão a existência da causalidade designada sob o título “necessário”, e que se reporta (como evidenciam os exemplos introduzidos logo a seguir) às séries de movimentos ditadas pelo entrecruzamento das propriedades disposicionais dos quatro elementos e seus compostos. Este “necessário” é admitido desde o início, como um dado bruto existente na natureza<sup>58</sup>. O capítulo 9, porém, apresenta a questão sob um viés que, desatentamente considerado, poderia sugerir uma perspectiva hilozoísta: pois Aristóteles indaga se o “necessário” sucede na natureza “a partir de um pressuposto” – e este pressuposto, como veremos, é a forma dos viventes –, ou se sucede também “simplesmente sem mais”. Parece que a ocorrência do necessário a partir das exigências teleológicas da vida seria a evidência primeira e preliminar, apresentando-se como problema ulterior saber se o “necessário” poderia ocorrer também de maneira independente e absoluta, sem o pressuposto teleológico.

Mas estas primeiras impressões serão desfeitas pelo desenrolar do argumento. Aristóteles admite

---

<sup>58</sup> Ver Cooper [1987], p. 255, 257, 260-1, 265. É inteiramente falsa a pretensão de que os quatro elementos não apresentariam um outro nível de causalidade, ainda não comprometido com a teleologia. Muitos afirmam que o poder do fogo (por exemplo) de ir para cima já seria especificado teleologicamente (ver Matthen [1989], p. 162), e alegam como testemunho *Meteo.* IV 12, 389b 31-390a 20. Em primeira instância, é já discutível a noção tradicional de que os elementos sejam definidos essencialmente pela capacidade de mover-se para o lugar natural: pois seria mais acertado atribuir-lhes um princípio de *repouso* no lugar natural, como fez Cohen [1994] (ver *supra* notas 7-10, e nota 18 do cap. 10). Não obstante, mesmo concedendo que o elemento se defina pela capacidade de mover-se e que o lugar natural seja a “causa final” de seu movimento, etc. (como propõe Lang [1984], p. 72-81), não é acertado presumir que tais movimentos não apresentem um nível independente de causação. Ora, sob essa concessão, o movimento que reconduz o elemento ao seu lugar natural seria teleológico, em certo sentido, a saber: porque reconduz à efetividade o próprio elemento e, assim, realiza-lhe o pleno “acabamento”. No entanto, isto não quer dizer que esse movimento, pelo qual o elemento se dirige ao seu pleno acabamento, já esteja orientado em vista das propriedades que hão de emergir na organização constitutiva dos viventes (pelo contrário, esse movimento é responsável pela morte do vivente, ver *DC* II 6, 288b 15-18). Estes movimentos elementares seriam “em vista da essência do elemento”, mas não “em vista da essência do animal”. Aristóteles analisa o próprio movimento elementar em termos de disposições essenciais e efetivação, mas isto não significa que os movimentos dos quatro elementos estejam já originalmente orientados para a constituição dos viventes. Na supracitada passagem dos *Meteorologica*, a utilização da expressão “ἐνεκα του” (390a 7) simplesmente demarca a necessidade de delimitar a essência do elemento pela sua *função* (“ἔργον”) e pela sua disposição em interagir com outros elementos (“δυνάμει τιμι τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν”). Não procede, assim, a pretensão de Lang [1992], p. 124, de que a física aristotélica conceberia todo e qualquer movimento como teleológico, formando uma hierarquia cósmica. Para a opinião tradicional de que os movimentos dos elementos já seriam teleológicos e cumpririam um papel numa hierarquia cósmica, ver Moreau [1962], p. 116, 133-4.

a “necessidade absoluta” dos quatro elementos. A questão decisiva que Aristóteles enfrenta, porém, consiste em saber se esta necessidade dos elementos materiais poderia ser reputada como causa *suficiente* para a constituição dos organismos vivos e, por conseguinte, se os viventes naturais poderiam ser satisfatoriamente definidos e explicados apenas mediante estas causas materiais e necessárias, tal como rezaria a proposta de certos fisiólogos, como Empédocles e Demócrito<sup>59</sup>.

A proposta “reducionista” destes predecessores é já de início criticada por uma interessante comparação com o domínio da técnica:

“Com efeito, pois, agora julgam que há o a partir de necessidade no vir a ser tal como se alguém julgasse que uma parede se gera por necessidade, porque as coisas pesadas, por seu lado, são naturalmente levadas para baixo, ao passo que as leves, por outro lado, são naturalmente levadas à superfície, pelo que, as pedras e os alicerces estariam em baixo, ao passo que a terra, devido à leveza, estaria acima, e na superfície, principalmente as madeiras: pois elas são mais leves” (199b 35- 200a 5).

A tese adversária é caracterizada com muita precisão através desse exemplo. Ela pretenderia que a parede (e, em última instância, a casa) poderia resultar da mera concorrência simultânea entre diversas séries causais absolutamente necessárias, ditadas pelas propriedades disposicionais dos quatro elementos e seus compostos inanimados. Ou seja: as propriedades disposicionais da matéria da parede (pedras, terra, madeira – composições que poderiam ser analisadas em última instância nos quatro elementos) seriam *condições suficientes* para a geração de uma casa.

A alternativa que Aristóteles propõe, no entanto, nega justamente que as séries causais ocasionadas pelas propriedades intrínsecas da matéria sejam *condições suficientes*. Mas é preciso cuidado. Aristóteles não propõe que, a estas séries causais, se acrescente uma outra série causal, dotada de um outro estatuto – uma misteriosa causalidade formal que atuaria de modo não-físico. Aristóteles tampouco sugere que estas séries causais devam ter, como princípio inaugural e origem última, algum outro princípio de outra ordem – isto é, um misterioso princípio não-material. A questão que Aristóteles levanta é mais precisa. Admita-se, em vista do argumento, que a conjunção e convergência das diversas séries causais ditadas pela “necessidade da matéria” sejam suficientes para gerar uma casa. No entanto, é preciso responder ainda o seguinte: qual é o fator pelo qual estas séries convergem

---

<sup>59</sup> Cf. *Part. Anim.* I 1, 640a 19-26, b 4-15. Para excelente reconstituição deste quadro de problemas, ver Nussbaum [1978], p. 62-7; Waterloo [1982], p. 62-80; Cooper [1987], 262-4.

e se concatenam na devida ordem, de modo a gerar uma casa? Ou essa convergência seria meramente casual e “segundo concomitância”, não havendo nenhum fator que a conduzisse<sup>60</sup>?

Eis o ponto: ainda que as causas oriundas da “necessidade da matéria” sejam suficientes para gerar uma casa, elas exigem uma ordenação recíproca e sistemática que não pode ser imputada à mera espontaneidade. A conjunção e convergência destas séries causais não ocorrem segundo uma concomitância espontânea, mas, pelo contrário, exigem um fator suplementar. E este fator, no caso da casa, é justamente o construtor, que contempla a definição da casa e, a partir da mesma, determina um conjunto de intervenções necessárias a serem realizadas sobre os materiais.

A pretensão que Aristóteles defende, portanto, é a seguinte: as séries causais provenientes da “necessidade absoluta” dos elementos materiais (e seus compostos) são apenas *condições sine qua non* para a produção da casa. Mas, para compreender devidamente essa pretensão, é preciso distinguir entre duas ordens de problemas: de um lado, trata-se de saber se tais séries causais poderiam vir a ser apresentar *espontaneamente* na ordem e seqüência requisitada, *sem a pressuposição de nenhum princípio anterior*; de outro lado, porém, trata-se de saber se essas séries, uma vez já concatenadas e reunidas conforme os requisitos relevantes, se apresentariam como suficientes para a geração do acabamento. Aristóteles poderia responder afirmativamente a esta segunda questão, sem, no entanto, comprometer-se com uma resposta positiva àquela primeira<sup>61</sup>. E é sobretudo aquela primeira questão que lhe interessa, na discussão contra a alternativa redutivista representada por certos fisiólogos. Assim, ao negar que as séries causais conforme a “necessidade absoluta da matéria” sejam condições suficientes para a produção da casa, Aristóteles não estaria acusando “lacunas na causação” eficiente e material<sup>62</sup>, nem tampouco apelando a misteriosas causas de outra ordem – pelo contrário, Aristóteles apenas nota que deve haver um outro fator, suficientemente responsável pela conjunção e

---

<sup>60</sup> Ver Nussbaum [1978], p. 91-2, e Waterloo [1982], p. 75-6; Matthen [1989], p. 179, por sua vez, pergunta se a série de movimentos que resulta no animal poderia “ocorrer normalmente sem ser causada pela forma”.

<sup>61</sup> Ver Matthen [1989], p. 178-9; Charles [1988], p. 22; Charles [1991], p. 121; Lewis [1988], p. 55-6; Sauvé [1992], p. 804, 819-20. Cooper [1987], p. 265, sustenta que Aristóteles tampouco admitiria uma resposta positiva à segunda questão.

<sup>62</sup> Charles [1988], p. 22, ainda que admita como distintas essas duas questões (a da *eficácia* e a da *origem* das séries de causas materiais e eficientes que resultam em organismos) não tem como evitar uma “lacuna na causação”, pois assume na formulação do problema apenas uma única série causal. Do mesmo modo, Lewis [1988], p. 62-3, distingue ambas as questões (em termos de *necessitação plena* da causação material eficiente e, de outro lado, exclusão de causas de outra ordem na origem da série), mas também assume uma única série causal (ver também p. 56-7). O mesmo Charles alcança uma compreensão mais satisfatória em [1991], p. 121, 126-7.

concatenação destas séries causais que, deixadas ao curso espontâneo que seguiriam por si mesmas segundo a “necessidade absoluta”, jamais viriam a se concatenar da maneira requisitada para haver uma casa. Este “outro fator”, pois, é justamente o construtor, do ponto de vista físico, mas, do ponto de vista lógico, é justamente a *forma* da casa, contemplada em sua definição e entendida inteiramente em termos de função. Este “outro fator” consiste justamente no “algo distinto” (“ἕτερον τι”) de Z-17 (1041b 17, 19), o qual, para além da mera agregação de elementos materiais, se manifesta como causa responsável pelo “ser” da coisa (1041b 26). Em Z-17 Aristóteles é explícito ao afirmar que esta causa é precisamente a forma, e não é por um mero detalhe casual que, na conclusão, ele designa esta causa como “natureza” e “ousia” (1041b 30)<sup>63</sup>. Esta mesma solução contemplada no percurso final do livro Z se apresenta aqui em *Física* II 9 com bastante explicitude:

“Entretanto, porém, a parede, é verdade, não se gera sem essas coisas, mas, todavia, não é devido a essas coisas que ela se gera, exceto como que devido à matéria, pois antes se gera em vista do esconder e conservar certas coisas” (200a 5-7).

“Essas coisas”, os constituintes materiais e suas propriedades intrínsecas, são apenas *condições sine qua non*, mas não condições suficientes que pudessem explicar de maneira plena por que se gera uma parede ou uma casa. A condição suficiente, a partir da qual unicamente podem ser concatenadas todas as condições necessárias, é justamente a *função* da casa, assumida como princípio e pressuposto (“ὑπόθεσις”) na inteligência do construtor: a casa deve esconder e conservar bens e pessoas, contra as intempéries e os ladrões. E estas observações podem ser generalizadas para todos os itens que contemplam um *fim*, isto é, que se definem por uma *atividade* ou *função própria*:

“E semelhantemente, também em todos os outros casos nos quais há o em vista de algo, não se geram, por um lado, sem as coisas que possuem uma natureza necessária (“ἀνευ τῶν ἀναγκαίων ἐχόντων τὴν φύσιν”), mas, entretanto, não são, com certeza, devido a essas coisas, a não ser como matéria, mas sim são antes em vista de algo” (200a 7-10).

As “coisas que possuem uma natureza necessária” são justamente os quatro elementos e os seus

---

<sup>63</sup> Para a devida apreciação do estatuto ontológico deste “outro fator”, ver Balme [1987c], p. 282-3, e Nussbaum [1978], p. 91: “a form is not a separate element ... that must be added to the materials to make up the whole”. Frede [1992], p. 102, por sua vez, apresenta uma apreciação insuficiente: pois ele julga que este “outro fator” seria apenas o fato das conjunções de elementos materiais pertencerem ao tipo relevante ao qual pertencem. Mas esta proposta nos parece vazia e circular. Gotthelf [1987b], p. 213, 230-1, por sua vez, entende este “algo mais” como um item ontologicamente objetivo, mas falha ao tentar explicar em que ele consistiria (na p. 217, não obstante, identifica o “potencial irreduzível para a forma” aos “movimentos do esperma”). Shields [1988a], p. 108-111, a partir da segunda parte de Z-17, atribui a Aristóteles um “dualismo sobreveniente”, proposta que ele reafirma com algum distanciamento em [1993], p. 165-6.

compostos, que se caracterizam por propriedades disposicionais das quais necessariamente se segue um conjunto de comportamentos típicos. Já na apresentação da questão, no início do capítulo 8 (198b 12-14), Aristóteles admitira a existência desta necessidade absoluta, regida pela natureza intrínseca de cada elemento (e de seus compostos). A questão, no entanto, é saber se esta necessidade absoluta pode ser reputada como causa suficiente para a geração do produto: é nestas circunstâncias que Aristóteles introduz a teleologia, como princípio alternativo ao reducionismo materialista de certos fisiólogos<sup>64</sup>. As séries de “causas materiais”, concatenadas segundo uma necessidade absoluta, são condições necessárias, e poderiam ser entendidas até mesmo como condições suficientes, desde que já estivessem organizadas e concatenadas conforme os requisitos relevantes. Não obstante, a conjunção destas séries (“conforme os requisitos relevantes”) é efetuada apenas por um princípio anterior, que é a forma, em vista da qual tais séries se determinam como condições necessárias.

O texto aristotélico prossegue com um exemplo bastante elucidativo:

“por exemplo, por que o serrote é assim desse tipo? Para isso e em vista disso. Entretanto, é impossível que isso, o em vista de que, venha a ser, se não for de ferro; portanto, é necessário então que seja de ferro, se há de ser serrote e se há de haver a função dele” (200a 10-13).

Ou seja: qual é a causa responsável pela atribuição de certas propriedades ao serrote? Qual é a causa capaz de explicar “por que” o serrote apresenta tais e tais propriedades e não aquelas outras? Esta causa é justamente a *forma* do serrote, entendida precisamente como *função*, pela qual se determina a *quiddidade* do mesmo: digamos, serrar madeira. Assim, para que seja capaz de serrar

---

<sup>64</sup> Como notaram acertadamente Nussbaum [1978], p. 61, e Gotthelf [1987b], p. 206-8, 212-3, a teleologia aristotélica encontra-se intrinsecamente articulada, em sua origem, destinação e justificativa, ao problema da *reduzibilidade* a causas materiais e eficientes (ver também Waterloo [1982], p. 69-70, 75-6; Charlton [1985], p. 136; Balme [1987c], p. 282-5; Lewis [1988], p. 60-5; Charles [1988], p. 1-5). No âmbito da *Metafísica*, porém, o principal rival acimado pela teleologia serão os partidários da “synanairesis”. Ver adiante p. 603-8 no capítulo 15 desta tese. Num outro nível de considerações, Kahn [1992], p. 376-7, pretende entender até mesmo a doutrina da *separabilidade* do intelecto como uma tese destinada em sua origem a refutar o *reducionismo* no âmbito da psicologia. Diversos autores, no entanto, sustentam que o problema do reducionismo não se apresentaria a Aristóteles, devido à sua concepção de matéria: longe de conceber uma única matéria monolítica para todos os fenômenos sublunares, Aristóteles conceberia uma fronteira intransponível entre a matéria viva e a não-viva. Este é o argumento fundamental de Burnyeat [1992], de certo modo inspirado em Ackrill [1975]; ver também Code [1987], p. 54-8, e Code & Moravcsik [1992], p. 129-30, 133, 140-1, 143. Contra este quadro, a interpretação funcionalista de Putnam [1975] e Nussbaum [1978] inspirou uma reação que procura discernir, como constituinte da *ousia* natural, uma matéria não-viva, que pudesse ser especificada independentemente da forma, etc. O grande problema com esta interpretação, no entanto, consiste no fato de atribuir às partes homeômeras a capacidade de sobreviver sem a forma do organismo e, sobretudo, no fato de não perceber que as funções vitais são condições suficientes e *necessárias* para a emergência de novas propriedades dos quatro elementos, propriedades que eles jamais viriam a adquirir, deixados ao curso espontâneo que seguem segundo a “necessidade absoluta”. No capítulo 12, teremos condições de ver de que modo ambas as linhas interpretativas rivais (a de Burnyeat/Code e a de Nussbaum/Putnam) são igualmente insatisfatórias.

madeira, o serrote deverá necessariamente apresentar tais e tais propriedades – ter dentes com tal e tal configuração, ser constituído de ferro (ou bronze)<sup>65</sup>. E o artifice, isto é, o ferreiro encarregado de produzir um serrote, assume como princípio e pressuposto (“ὑπόθεσις”) justamente a forma-função que define *o que é* o serrote: em vista desta função, é necessário que o serrote seja constituído, por exemplo, de ferro, e tenha tal e tal configuração. Sem esta configuração, e sem a consistência metálica do ferro, seria impossível ao artefato cumprir a função que lhe define como serrote: neste caso, teríamos, no máximo, um serrote por homonímia<sup>66</sup>.

Ou seja: certas propriedades da matéria – ter tal e tal consistência, ter tal e tal configuração – são determinadas como condições estritamente necessárias para a efetividade da função do artefato, pela qual se define a sua quiddidade. Como veremos, às vezes a especificação destas propriedades admite uma certa maleabilidade entre diversas alternativas igualmente admissíveis. No entanto, mesmo neste caso, estas diversas alternativas se apresentam sob alguma característica comum entre todas elas, e esta característica, precisamente, é delimitada como condição estritamente necessária para a realização do fim almejado<sup>67</sup>.

Este exemplo nos permite delimitar em geral a forma lógica dessa “necessidade hipotética” que Aristóteles atribui à teleologia natural<sup>68</sup>. Teríamos então o seguinte:

(P) Pressuposto (“ὑπόθεσις”): “há de haver um serrote, capaz de executar plenamente a sua função” (200a 12-13);

(CN<sup>a</sup>) Condição necessária 1: “o serrote deve ser de ferro” (200a 12).

---

<sup>65</sup> Cf. *Part. Anim.* I 1, 642a 9-11. O exemplo agora é o *machado*, mas isto não modifica o argumento.

<sup>66</sup> Cf. *DA* II 1, 412b 13-15 (“machado”); *Part. Anim.* I 1, 641a 2-3 (“flautas de pedra”).

<sup>67</sup> Ver Kung [1977], p. 370. Balme ([1987d], p. 305; [1987e], p. 311; [1990], p. 53) sugere que a definição de um animal deveria ser formulada *com o uso de disjuntivos*. O “insight” é perfeito. Mas não concordamos com Balme em dois pontos: (i) a razão para o uso de disjuntivos não consiste no fato de que “o gênero se divide em diferenças opostas” (p. 53), mas sim no fato de que as exigências teleológicas admitem uma maleabilidade nas propriedades do substrato material apto a satisfazê-las, e (ii) é preciso distinguir entre, de um lado, os disjuntivos contemplados estritamente pelas exigências teleológicas e, de outro, os disjuntivos contemplados pelas *propriedades colaterais* que emergem a partir da reação dos quatro elementos às exigências da forma. Como veremos no cap. 13 (p. 504, 514-5, 519-20), ambos estes disjuntivos são necessários para explicar a individuação. Cooper [1987], p. 256-7, parece-nos incorreto ao propor que as exigências teleológicas que contemplariam alternativas igualmente possíveis não poderiam ser construídas como casos de *necessidade hipotética*. De todo modo, é inteiramente falso presumir (como pretende S. Marc Cohen [1992], p. 58, em defesa da interpretação funcionalista) que, no caso de um serrote (por exemplo), houvesse uma “especificação contingente de materiais” ou uma relação contingente entre matéria e forma, apenas porque a função do serrote poderia realizar-se no ferro *ou* no bronze, etc. Contra tal idéia, ver Kung [1977], p. 370-1.

<sup>68</sup> Para uma reconstrução diversa da forma lógica da “necessidade hipotética”, ver Charles [1991], p. 119-23.

(CN<sup>2</sup>) Condição necessária 2: “o serrote deve ter dentes segundo tal e tal configuração (cf. 200b 6).

Este esquema seria válido tanto para os artefatos como também para os viventes naturais e a diferença relevante entre ambos residiria no fato de que na geração natural, ao contrário do que ocorre na técnica, o pressuposto, longe de ser apenas uma forma contemplada na inteligência do artífice, seria a forma do indivíduo genitor em sua capacidade reprodutiva. Antes, porém, de entrar nos meandros e detalhes implícitos nestes pronunciamentos gerais, observemos o que Aristóteles conclui deste exemplo:

“O necessário, assim, com efeito, é a partir de hipótese, mas não como acabamento: pois é na matéria que está o necessário, ao passo que o em vista de que está no enunciado”(200a 13-15).

Esta conclusão, porém, é apenas provisória, e será retificada e aprimorada pelo pronunciamento final de Aristóteles, em 200b 4-8. Não obstante, já podemos tirar dela algumas lições. Em primeiro lugar: o fim (“τέλος”) a ser realizado consiste precisamente na *forma* de um novo ente (artefato ou vivente natural), tal como especificada no enunciado definitório que diz o que ele é; em vista desta forma, concebida como atividade funcional e assumida como pressuposto (“ὑπόθεσις”), se determinam as condições materiais estritamente necessárias à sua realização. Estas condições materiais são dotadas de uma “natureza necessária”, na qual cada antecedente determina de maneira absoluta o seu conseqüente<sup>69</sup>. Não obstante, a devida conjunção destas condições materiais, na devida ordem, é efetuada justamente pela forma, assumida como princípio – na técnica, a forma considerada pelo artífice mas, na natureza, a forma de um indivíduo destinada a se reproduzir. O resultado disto é o seguinte: a forma do vivente natural se apresenta como um hábil administrador, que governa diversas séries causais que ele encontra mais ou menos pré-disponíveis, talvez engendre outras séries, a partir das possibilidades permitidas pelas propriedades disposicionais da matéria disponível, e finalmente as organize conforme a concatenação requisitada para produzir o *acabamento* almejado. Eis o que é, para Aristóteles, a teleologia da forma natural: uma devida administração das séries

---

<sup>69</sup> Pace Sorabji [1980], p. 147, que pretende que “o necessário que está na matéria” se reporte a uma necessidade hipotética, e não à necessidade absoluta que se depreende das propriedades dos quatro elementos. Em virtude dessa compreensão inadequada, mais adiante (p. 153) Sorabji afirma que o argumento de *Física* II 9 negaria a existência de causas necessitantes no domínio da natureza.

causais intrínsecas à matéria dotada de uma “natureza necessária”. Esta “cibernética”<sup>70</sup>, portanto, está longe de ser incompatível com a necessidade das causas materiais e eficientes. Ela poderia ser representada da seguinte maneira: seja *A* um conjunto de séries causais que poderiam ser inteiramente reportadas às interações entre os quatro elementos; seja *B* um acabamento que resulta da série *A*. Especifiquemos então quatro critérios:

- (i) *A* é condição necessária para gerar *B*;
- (ii) *A* é condição suficiente para gerar *B*;
- (iii) *B* é condição suficiente para gerar *A*;
- (iv) *B* é condição necessária para gerar *A*;

uma vez já efetuada a conjunção relevante de todas as séries causais que caem sob o governo teleológico da forma, todos esses critérios seriam satisfeitos. No entanto, se, ao invés do conjunto *A*, tomássemos isoladamente cada série causal *a'* pertencente ao conjunto *A*, então apenas os critérios (i) e (iii) seriam verdadeiros, ao passo que o critério (ii) seria falso. Quanto ao critério (iv), porém, ele seria verdadeiro apenas em alguns casos: a série de interações pelas quais sobrevém acidentalmente aos elementos as propriedades que constituem partes do animal (o sangue, por exemplo) exige como condição necessária a forma do animal – portanto, o critério (iv) se verifica. Não obstante, diversas séries causais contidas no conjunto *A* podem ser explicadas apenas a partir das propriedades essenciais dos elementos e, neste caso, o critério (iv) não se encontraria satisfeito<sup>71</sup>.

Mais adiante em *Física* II 9, depois de uma comparação entre a forma lógica da necessidade hipotética e o raciocínio matemático, Aristóteles apresenta novos exemplos e reafirma sua tese principal:

“De modo que, se há de haver casa, é necessário que estas coisas venham a ser ou ocorram, ou que em geral haja a matéria, a que é em vista de algo; por exemplo, tijolos e pedras, se há de haver casa” (200a 24-26).

---

<sup>70</sup> Devemos esta feliz expressão a Balme [1987c], p. 285.

<sup>71</sup> Gotthelf [1987b], p. 213, propõe o seguinte: o estágio *A* é em vista do resultado *B* se e somente se (i) *A* é condição necessária (ou o melhor meio possível) para *B*, (ii) o movimento que leva a *B* não é redutível a causas que pudessem ser especificadas independentemente de *B* (ver p. 231-2). Gotthelf reconhece (p. 241) que o acabamento *B* seria também condição suficiente para as condições prévias *A*. Não obstante, além disso, é preciso conceber que o acabamento é condição necessária para a devida organização das condições prévias, e que estas condições prévias, uma vez já concatenadas sob o governo da forma, são condições suficientes para o acabamento.



Segundo a forma lógica geral acima delimitada para a necessidade hipotética, teríamos o seguinte:  
(P) Pressuposto (“ὑπόθεσις”): “há de haver uma casa, capaz de executar plenamente a sua função”;

(CN) Condição necessária: “haver uma matéria apropriada, como por exemplo tijolos e pedras”.

Conforme veremos nos exemplos que Aristóteles fornece mais abaixo, as condições necessárias poderiam prosseguir segundo diversas séries, articuladas em diversos níveis. Aristóteles, porém, diante deste exemplo da casa – que será oportunamente retomado em *Metafísica* H-2 –, reforça novamente sua pretensão principal:

“entretanto, porém, não é devido a essas coisas que há o acabamento (“τέλος”), a não ser como matéria, nem há de ser o acabamento devido a essas coisas” (200a 26-27).

Estes itens que recebem a designação de “matéria” contam apenas como condições *sine qua non*:

“Mas, em suma, entretanto, se não houver tais coisas, não haverá nem casa nem serrote, aquela, por seu lado, se não houver pedras, ao passo que este, por sua vez, se não houver ferro” (200a 26-29).

Aristóteles então prossegue, avaliando os resultados até então obtidos no argumento:

“É manifesto, então, que o necessário nos entes naturais é o que se diz como matéria, bem como os movimentos dela” (200a 30-32).

Entendamos: o termo “matéria”, que pode ser utilizado para designar qualquer condição necessária delimitada em vista de algum acabamento, se reporta, em última instância, aos quatro elementos e os seus compostos (cf. capítulo 6 desta tese) – trata-se neste caso de uma matéria “livre”, por si mesma independente das exigências teleológicas impostas pela forma do vivente natural, mas que é administrada em vista da geração e constituição dos organismos vivos. Esta matéria apresenta “movimentos” próprios, devidos exclusivamente ao entrecruzamento das propriedades disposicionais dos quatro elementos. Estes movimentos perfazem séries causais segundo uma “necessidade absoluta”. Ora, a causalidade “necessária”, ligada a esta matéria e seus movimentos, não pode ser assumida como causa suficiente para explicar a constituição dos viventes naturais. Mas Aristóteles não quer dizer que esta causalidade tenha lacunas que deveriam ser preenchidas por causas de outra ordem. Aristóteles apenas quer dizer que esta causalidade, deixada à sua própria sorte, não tem como organizar as séries de movimentos segundo a concatenação exigida para a emergência do vivente.

Assim, esta causalidade deve ser administrada segundo um pressuposto anterior, que é a forma de um organismo já constituído em si mesmo.

Aristóteles chega, enfim, às conclusões decisivas:

“E ambas as causas devem ser enunciadas pelo estudioso da natureza, mas, sobretudo, a em vista de que: pois ela é causa (“αἴτιον”) da matéria, mas não é esta que é causa do acabamento; e o acabamento é o em vista de que, assim como é o princípio a partir da definição e do enunciado” (200a 32-35).

Esta conclusão retoma e dá pleno sentido à perspectiva hilemórfica configurada já no capítulo 1 do livro II da *Física*:

“De uma certa maneira, então, a natureza se diz assim: a primeira matéria subjacente a cada um dos entes que possuem em si mesmos princípio de movimento e mudança; mas, de uma outra maneira, natureza se diz a configuração e a forma segundo o enunciado” (193a 28-31).

“E esta [*sc.* a forma] é natureza mais do que a matéria” (193b 6-7).

Esta perspectiva comparece de maneira mais articulada também no capítulo 2, quando Aristóteles prescreve à ciência da natureza, em oposição às ciências matemáticas, um modo de investigação próprio e adequado a seu objeto:

“E uma vez que a natureza se diz de dois modos - a forma e a matéria -, deve-se investigar [*sc.* nas ciências naturais] assim como no caso em que investigariamos, a respeito da aduncidade, o que ela é: de modo que os entes desse tipo [*sc.* os naturais] não são nem *sem* matéria, nem tampouco *segundo* a matéria” (194a 12-15).

Ou seja: entre, de um lado, a perspectiva platônica, que pretendia reduzir os entes naturais ao modelo do *koilon* e defini-los “sem a matéria” e, de outro lado, a perspectiva de certos fisiólogos, que pretendiam defini-los estritamente conforme a matéria, como se esta fosse condição suficiente para a constituição dos mesmos, Aristóteles oferecera uma terceira alternativa, que em primeira instância seguiria o modelo do *simon*: o ente natural deveria ser definido pela menção de ambos os constituintes, tanto a forma como também a matéria. No entanto, dados os limites deste modelo, que apresentaria forma e matéria como elementos meramente justapostos extrinsecamente entre si, sem nenhuma conexão necessária a articulá-los, Aristóteles fizera apelo à teleologia:

“se a técnica imita a natureza, e se pertence à mesma ciência conhecer a forma e a matéria, até

certo ponto (tal como pertence ao médico conhecer a saúde, e também a bile e o fleuma, nos quais reside a saúde, semelhantemente pertence ao construtor conhecer a forma da casa e saber que a matéria é tijolos e madeira: e semelhantemente também nos outros casos), caberia também à ciência da natureza conhecer ambas as naturezas” (194a 21-27).

A determinação de condições materiais necessárias a partir da forma assumida como acabamento a ser realizado se apresenta, pois, como modelo para compreender a relação entre matéria e forma. Com a teleologia assim introduzida, Aristóteles supera o modelo do *simon* e permite que a definição hilemórfica da *ousia* natural satisfaça os requisitos lançados em Z-4, 1030a 2-17. Aristóteles assim naturalmente observa que:

“pertence à esta mesma ciência [sc. que contempla tanto a forma como a matéria] conhecer o *em vista de que* e o *acabamento*, e também tudo aquilo que é *em vista disso*” (194a 27-28).

Podemos agora, portanto, compreender plenamente o significado desta terceira alternativa, contemplada em suas linhas gerais desde o capítulo 1 do livro I da *Física*, e repetida na conclusão apresentada em 200a 32-35<sup>72</sup>. O acabamento (o “em vista de que”) não é senão a própria forma, ao passo que “tudo aquilo que é em vista do acabamento” são as condições necessárias designadas sob o título de “matéria”. E notemos que a preferência e primazia concedida ao “em vista de que”, em detrimento da “matéria”, não redundava em nenhuma eliminação desta última. Pelo contrário, esta primazia se deve simplesmente ao fato de que é o acabamento que se apresenta como *causa suficiente* (“αἴτιον”) capaz de determinar as condições materiais necessárias, e não o inverso – isto é, as condições materiais, isoladamente tomadas, não são suficientes para se conceber o acabamento. E este acabamento, enfim, é o princípio e pressuposto (“ὑπόθεσις”) que define e enuncia o que é o ente natural: e dele se seguem, necessariamente, as condições “materiais”, incorporadas como elementos constitutivos<sup>73</sup>.

Aristóteles reforça essa perspectiva com três exemplos – e os dois primeiros já haviam comparecido exatamente no momento em que Aristóteles introduz a teleologia de modo a superar os limites do *simon*, em 194a 23-26. Eis o texto:

“uma vez que a casa é assim deste tipo, é preciso, a partir de necessidade, que estas coisas venham

---

<sup>72</sup> Esta terceira via é a mesma que Aristóteles oferece em *De Anima* II 2, 414a 19-27.

<sup>73</sup> Este ponto será melhor estabelecido na apreciação das linhas 200b 4-8, adiante (p. 441 ss.).

a ser e estejam disponíveis (“ὑπάρχειν”<sup>74</sup>); e se a saúde é isto aqui, é preciso, a partir de necessidade, que estas coisas venham a ser e estejam disponíveis – assim também se o homem é isto aqui, é necessário que estas coisas aqui venham a ser e estejam disponíveis; e por sua vez, se estas [vêm a ser], é necessário que aquelas [estejam disponíveis]” (200b 1-4).

A forma lógica geral da “necessidade hipotética” aqui merece algumas ligeiras retificações, pois o pressuposto agora é a definição da coisa, e não mais o preceito assumido psicologicamente pelo artífice:

– “casa”:

(P) Pressuposto (“ὑπόθεσις”): definição da casa: “a casa é assim e assim”;

(CN) Condição necessária: “tais materiais, com tais e tais propriedades, devem estar previamente disponíveis”.

– “saúde” (cf. Z-7, 1032b 5-10, 17-25):

(P) Pressuposto (“ὑπόθεσις”): definição da saúde: “a saúde é isto aqui” (cf. Z-7, 1032b 5-10);

(CN<sup>1</sup>) Condição necessária 1: “deve haver equilíbrio no corpo” (cf. Z-7, 1032b 7-8).

(CN<sup>2</sup>) Condição necessária 2: “deve ser produzido calor no corpo” (cf. Z-7, 1032b 8).

– “homem”:

(P) Pressuposto (“ὑπόθεσις”): definição de homem: “homem é isto aqui” (cf. *Partibus Animalium*

---

<sup>74</sup> Poderia parecer muito licenciosa a tradução de “ὑπάρχειν” (em seu uso absoluto) por “estar disponível”. No entanto, como observou C. Kahn [1997/1972], p. 81, “ὑπάρχειν” constitui uma “variante menos vivaz” de “ἄρχειν”, na qual o prefixo “ὑπό” indicaria um fato “não enfático” e talvez insinuaria que “a ação descrita como dando início a certas conseqüências não tivesse sido empreendida explicitamente como um início com a finalidade de conduzir a esses resultados”. Ora, o verbo “ἄρχειν” deve ser entendido, no âmbito que aqui consideramos, como “dar início”, “começar”, “ser prévio a”. O prefixo “ὑπό”, por sua vez, indicaria que esse início tende a passar despercebido enquanto início, de tal modo que se apresentaria como um fato bruto (ver casos paralelos, citados por Kahn, como “ὑποπέμπειν”, “enviar secretamente”, “ὑποφαίνειν”, “brilhar um pouco”). Sob essas indicações, é possível entender que “ὑπάρχειν” designaria justamente o fato de “apresentar-se como um começo”, ou melhor, “apresentar-se como um dado cujo início preciso seria difícil de delimitar”, um dado tão óbvio, que teríamos dificuldades em dele nos aperceber. Ora, daí para a idéia de “estar (previamente) disponível” e “estar dado como pressuposto inicial” é um passo curto. O dicionário de Liddell & Scott inclusive registra o sentido de “to be there, to be ready”. A tradução por “estar disponível” é assim filologicamente possível e nos parece requisitada pelos contextos dos argumentos aristotélicos que contemplamos. Aristóteles afirma que as condições materiais necessárias ao acabamento “ὑπάρχουσιν” – ou seja, elas devem estar já “prontas”, com as propriedades relevantes exigidas para a confecção do acabamento. Isto também nos autoriza a traduzir “προϋπάρχειν” em 1032b 31 por “estar previamente disponível” (ver também *De Anima* II 2, 414a 26). Além do mais, esta tradução nos permite lidar com interessantes premissas que o texto aristotélico assume: por um lado, os quatro elementos estão disponíveis também como fatos que independem do acabamento ulterior que poderiam vir a constituir, assim como, por outro lado, no caso das gerações naturais, a matéria “já viva” também tende a apresentar-se como fato bruto (embora não o seja), sendo difícil determinar precisamente a fronteira a partir da qual a matéria não-viva se torna viva (cf. *Fisica* II 2, 194b 8).

I 2, 640a 34);

(CN<sup>1</sup>) Condição necessária 1: “isto aqui – ou seja, tais partes orgânicas – devem estar imanentes” (cf. Z-11, 1036b 28-32, *Partibus Animalium* I 2, 640a 34-35).

(CN<sup>2</sup>) Condição necessária 2: “isto aqui – ou seja, tais e tais partes homeômeras – devem estar imanentes” (cf. *Partibus Animalium* I 2, 640a 34-35)<sup>75</sup>.

Enfim, chegamos à conclusão final deste notável capítulo:

“E o necessário está igualmente (“ἵσως”)<sup>76</sup> até mesmo no enunciado definitório: pois, para quem define que a função do serrar é uma divisão assim deste tipo, esta, com certeza, não há de ser, se não dispor de dentes assim deste tipo; e estes, por sua vez, não serão, se não forem de ferro. Portanto, também no enunciado há algumas partes como matéria do enunciado” (200b 4-8).

Esta conclusão retifica as avaliações provisórias enunciadas em 200a 13-15. O “necessário” não está apenas do lado da matéria, que possui uma “natureza necessária”. Ou melhor: não é correto contrapor a matéria ao enunciado definitório (“λόγος”), como Aristóteles parecia ter feito naquele trecho. Pois este último contemplará em si mesmo, como elementos constitutivos, não apenas a forma-função, que é o princípio decisivo capaz de estabelecer a necessidade dos demais, mas também as próprias condições necessárias designadas sob o título de “matéria”. Eis, portanto, o resultado final a que Aristóteles havia chegado em *Metafísica* H-6 e que havia sido já antecipado nos capítulos 1-2 do livro II da *Física*, e que se confirma por inúmeras passagens do *De Anima*, do *Partibus Animalium* e do *Generatione Animalium*: a definição adequada de uma *ousia* natural contempla não apenas a forma (e tampouco apenas a matéria), mas sim a forma e a matéria, articuladas imanentemente entre si pelos vínculos necessários estabelecidos pela teleologia. Vejamos a seguinte passagem do *De Anima*, tão mais importante pela posição estratégica que ocupa, no primeiro capítulo da obra, e pelo

---

<sup>75</sup> Creemos que a forma lógica geral da necessidade hipotética consiste exatamente na forma lógica geral da causação teleológica: pois a “causa final” não é simplesmente o fim de um processo diacrônico, mas sim a própria forma do vivente em seu todo, sua natureza essencial, concebida como um complexo de capacidades e funções articuladas entre si. Alguns intérpretes, por terem privilegiado o aspecto diacrônico (e valorativo) da teleologia, propuseram formas lógicas inadequadas ou insuficientes: ver Sorabji [1980], p. 155. Uma reconstituição adequada da forma lógica da necessidade hipotética encontra-se em Charles [1991], p. 120-2.

<sup>76</sup> Não é cabível entender “ἵσως” aqui neste contexto como um “talvez” que introduzisse alguma hesitação, como fazem Charlton (“perhaps”) e Waterfield (“it is possible that”). Nós mesmos (*Física* – livros I e II, Textos Didáticos n.º 34, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, 1999, p. 101) traduzimos “ἵσως” de maneira infeliz por “talvez”, nutridos pelo pressuposto de que seria natural que a *Física*, obra “de juventude”, ainda não tivesse articulado plenamente as soluções que Aristóteles desenvolverá no livros centrais da *Metafísica* (obra “da maturidade”)...

espírito propedêutico e diaporético que a anima:

“E definem diferentemente cada uma delas [sc. cada uma das afecções] o estudioso da natureza e o dialético, como, por exemplo, o que é raiva: pois um diz desejo de revide ou algo desse tipo, ao passo que o outro diz ebulição do sangue ou do calor em volta do coração. Destes, um apresenta a matéria, ao passo que o outro apresenta a forma e a organização (“λόγον”) Pois a organização (“λόγος”) é forma<sup>77</sup> da coisa, e é necessário que esta organização esteja em uma matéria de tal qualidade, se houver de ser; por exemplo, de casa, a organização é tal: abrigo impeditivo de destruição pelos ventos, calores e tempestades; mas um enuncia pedras, tijolos e madeiras, ao passo que o outro enuncia a forma, que está<sup>78</sup> nestas coisas, em vista disto aqui. Qual destes, então, é o estudioso da natureza? Seria o que enuncia a respeito da matéria, ignorando a organização, ou o que enuncia apenas a respeito da organização? Ou, antes, o [que enuncia o] *de ambos*?” (403a 29-b 9).

A oposição entre o estudioso da natureza e o dialético inicialmente se configura como um dilema simples entre duas alternativas excludentes, mas em seguida é reformulado de maneira a contemplar uma terceira alternativa – semelhantemente ao que ocorre no capítulo 2 do livro II da *Física* (194a 15-17) a respeito das alternativas abertas ao estudioso da natureza e, como veremos, também no capítulo H-2 da *Metafísica* (1043a 14-22), com respeito aos modelos possíveis de definição das *ousiai* naturais. Aristóteles inicialmente assume um contraste entre o dialético<sup>79</sup>, preocupado estritamente com a forma, e um estudioso da natureza preocupado exclusivamente com as causas materiais. No entanto, Aristóteles observa que, entre os respectivos itens apresentados por cada um destes rivais, existe uma relação intrinsecamente necessária: pois a forma, como organização ou seja lá o que for,

---

<sup>77</sup> Lendo εἶδος no lugar de ὄδῃ, com Jannone e os manuscritos UX.

<sup>78</sup> Não cremos que a locução “ἐν τούτοις” seja interna à enunciação do “ἕτερος”, o qual se limita a enunciar a forma. Embora não haja nenhum empecilho sintático para a leitura que rejeitamos, o contraste pretendido pelo argumento só se sustenta se tomarmos “ἐν τούτοις” como uma observação *do ponto de vista de Aristóteles* (com o sentido que traduzimos, acrescentando o “que está”), e não como parte da enunciação do “ἕτερος”.

<sup>79</sup> É tentador estabelecer alguma associação entre este dialético e os platônicos que, adotando o modelo do *koilon*, propunham uma redução dos entes naturais a meras formas numéricas, como se tais entes pudessem ser suficientemente definidos à parte da matéria – até mesmo porque “os dialéticos” é um título que caberia perfeitamente aos platônicos. Ver, por exemplo, *Met.* I 6, 987b 31-33. E em *Met.* XIII 8, 1084b 23-32, Aristóteles diagnostica as teses inaceitáveis dos adversários platônicos como resultados de uma mistura indevida entre investigações matemáticas e “discussões gerais” (“λόγοι καθόλου”). Mas ora, esta expressão, “λόγοι καθόλου” (ou alguma expressão equivalente), é constantemente utilizada para designar o ponto de vista inadequado daqueles que assumem premissas muito gerais e “comuns” para resolver problemas específicos cuja resolução exigiria premissas mais apropriadas. Ver *Gen. Anim.* II 8, 743a 7-8.

exige como condição *sine qua non* uma matéria apropriada. Aristóteles assim introduz de imediato a perspectiva teleológica, segundo a qual a composição com uma matéria adequada conta como propriedade essencial da própria forma. Isto lhe permite abandonar o dilema inicial e propor uma terceira alternativa, que não se restringe a “conciliar” ambas as anteriores sob o modo de uma mera justaposição pacífica, mas, pelo contrário, revela a intrínseca insatisfatoriedade de cada uma delas: pois o objeto do estudioso da natureza é justamente uma forma que exige, como condição necessária, uma matéria apropriada, de tal modo que ser-lhe-ia impossível considerar forma e matéria como dois itens independentes entre si. Assim, Aristóteles continua:

“Mas ora, o estudioso da natureza se pronuncia a respeito de tudo quanto é função e afecção de um corpo de tal e tal qualidade (“τοιουδὶ σώματος”) e de uma matéria de tal e tal qualidade (“τοιούτης ὕλης”)” (403b 10-12).

Ou seja: a ciência da natureza contempla justamente uma forma que exige, da matéria que lhe servirá de substrato, um conjunto determinado de propriedades adequadas. Eis, pois, o que havia sido estabelecido cuidadosamente no livro II da *Física* mediante a devida caracterização da teleologia da natureza.

Esta mesma perspectiva encontra-se consubstanciada nas definições da alma, apresentadas no livro II do *De Anima*, às quais dedicaremos uma análise mais meticulosa no capítulo seguinte desta tese:

“É necessário, então, que a alma seja essência enquanto forma de corpo natural que em potência possui vida” (412a 19-21).

“a alma é a efetividade primeira de corpo natural que em potência possui vida” (412a 27-28).

“se é preciso enunciar algo comum a toda e qualquer alma, seja a efetividade primeira de corpo natural orgânico” (412b 4-6).

“a alma é certa efetividade e organização daquilo que possui potência para ser de tal tipo” (414a 27-28); mas, como foi dito nas sentenças anteriores, “a efetividade de cada coisa naturalmente surge naquilo que está disponível pela potência e na matéria própria” (414a 25-27).

E esta *matéria própria* é justamente o corpo orgânico, configurado segundo o conjunto de propriedades requisitadas para a efetividade das funções vitais.

Poder-se-ia objetar que, neste contexto, o que está em foco é a definibilidade da forma (isto é, da alma, que é a causa do ser para a *ousia* composta), mas não a definibilidade da própria *ousia*

composta. Esta objeção, no entanto, não atina com o ponto principal, que é o seguinte: se a definição da própria forma (que é causa do ser) contempla necessariamente a matéria apropriada sem a qual não poderia desempenhar a função que lhe é essencial, então também a definição da *ousia* composta, pela mesma razão, contemplará tal matéria, justamente porque a forma é o *quê era ser* da *ousia* composta, e a definição de algo consiste no enunciado do *quê era ser* que lhe cabe. Não faz sentido interpretar as definições da alma apresentadas no livro II do *De Anima* como evidências em favor da distinção entre, de um lado, a definição da forma e, de outro, a definição do composto – distinção que alguns<sup>80</sup> presumem encontrar em Z 10-11. Pois no *De Anima*, Aristóteles prescreve à definição da alma os mesmos preceitos que em Z-11, 1036b 22-32 havia estabelecido para a (presumida) definição da *ousia* composta, a saber, mencionar a matéria apropriada necessária à efetividade da função<sup>81</sup>.

Esta mesma perspectiva, além do mais, se confirma em diversas passagens do *Partibus Animalium*:

“E se o homem, os animais e suas partes são por natureza, deve-se afirmar, a respeito de carne, osso, sangue e de todas as partes homeômeras (e semelhantemente também a respeito de todas as não-homeômeras, como rosto, mão, pé) – deve-se enunciá-los enquanto cada um deles é de tal e tal qualidade e segundo qual capacidade. Pois não é suficiente [sc. enunciar] a partir de que itens são, por exemplo, que são de fogo e terra – pois se nos pronunciássemos a respeito de cama ou algum dos outros deste tipo, tentaríamos antes definir a sua forma de preferência à sua matéria (como bronze ou madeira); ou se assim não fosse, ao menos tentaríamos definir a matéria do composto. Pois a cama é ‘isto nisto’ ou ‘isto de tal e tal qualidade’, de modo que se deve enunciar a respeito de sua configuração, e de que qualidade é a sua forma. Pois a natureza segundo a forma é mais importante do que a natureza material” (640b 17-29).

Ressalte-se, além do mais, a semelhança deste texto com Z-11, 1036b 22-32. Uma leitura desatenta poderia sugerir que a preferência concedida à forma acarretaria a exclusão da matéria. No entanto, não bastasse já todo o percurso do livro II da *Física*, o próprio texto do *Partibus Animalium* nos confirma que, ao definir a própria forma, *ipso facto* contemplamos a sua relação com uma matéria apropriada que lhe serve de condição necessária:

---

<sup>80</sup> Ver referências detalhadas nas notas 8, 15, 19 e 37 do capítulo 7.

<sup>81</sup> Em vista disso, propostas como a de Heinaman [1979], p.265-6, para quem os enunciados fornecidos em *De Anima* II não contariam como definições estritas da alma – justamente porque mencionam a matéria corporal, sendo a alma uma forma pura imaterial, etc. –, afiguram-se-nos inadmissíveis.



“Pois, tal como, visto que é preciso cortar com o machado, é necessário que ele seja duro, e se é necessário que ele seja duro, é necessário que ele seja de bronze ou de ferro, assim do mesmo modo, visto que o corpo é um instrumento (pois cada uma das partes é em vista de algo, e semelhantemente também o todo), é necessário que ele seja de tal e tal qualidade e partir de itens deste e daquele tipo, se há de ser aquilo” (642a 9-13).

Esta passagem, que se destina a apresentar abreviadamente a mesma perspectiva introduzida nos capítulos 8-9 do livro II da *Física*, a respeito do “necessário” na natureza (cf. 642a 3-7), evidencia novamente o ponto capital que estamos sublinhando: é a teleologia natural, sob a forma lógica da “necessidade hipotética”, que resolve definitivamente o problema da relação entre matéria e forma como constituintes da *ousia*<sup>82</sup>. Com a *necessitação descendente* pela qual a função determina um conjunto de propriedades a serem apresentadas pelos materiais que lhe servem de substrato, a relação entre forma e matéria, no interior da definição da *ousia* natural, finalmente preenche os requisitos lançados em Z-4, 1030a 2-17<sup>83</sup>.

Diante de todos estes textos e, sobretudo, diante da notável consistência da argumentação desenvolvida no livro II da *Física*<sup>84</sup>, podemos compreender de maneira mais satisfatória a perspectiva que Aristóteles apresenta com surpreendente desenvoltura no capítulo H-2 da *Metafísica*:

“Por exemplo: se for preciso definir o limiar, diremos ‘madeira ou pedra disposta de tal e tal maneira’, e se for preciso definir casa, diremos ‘tijolos e madeiras dispostos de tal e tal maneira’ (ou, além do mais, em alguns casos há também o *em vista de que*); e se for preciso definir gelo, diremos ‘água congelada ou condensada de tal e tal maneira’; e consonância é ‘tal e tal mistura de agudo e grave’; e do mesmo modo também nos demais casos” (1043a 7-12).

Estes enunciados definitórios, no entanto, ainda parecem almejar, na disposição recíproca de seus elementos, uma simetria com as definições “classificadoras” que operam com as noções de gênero e diferença. Isto nos traz um problema, que será analisado com mais detalhe no capítulo 14 desta tese.

---

<sup>82</sup> Ainda em *Part. Anim.*, ver 639b 26-27 e 640a 34-35.

<sup>83</sup> Embora não mencione nenhuma conexão com o problema da teleologia, Bolton [1995], p. 450-1, assinala que a definição hilemórfica do animal (oferecida em Z-11, 1036b 26-32) satisfaz plenamente os critérios lançados em 1030a 10-11 (e que se confirmam por H-6) – justamente contra aqueles que pretenderiam, a partir de textos como 1037b 3-6, que as definições hilemórficas mencionariam *um outro dito de um outro*.

<sup>84</sup> Consistência que foi brilhantemente apreciada por Waterloo [1982], p. 1-92 e Sarvé [1992], p. 825.

Por enquanto, basta-nos assinalar que tais definições se apresentam conforme a perspectiva hilemórfica delineada em Z-11 e Z-12 e, assim, se afastam completamente das pretensões defendidas em Z-10.

Mais adiante, porém, Aristóteles fornece outro tipo de enunciado, a partir do qual poderemos vislumbrar uma solução mais satisfatória para os problemas abordados no livro VII da *Metafísica*: a definição adequada da casa talvez fosse “abrigo [constituído] a partir de tijolos e pedras dispostos de tal e tal maneira” (1043a 32), e não apenas “tijolos e madeiras dispostos de tal e tal maneira” (1043a 8-9). Ou seja: a menção do “em vista de que” é decisiva – pois seria justamente a função da casa que forneceria um princípio suficiente para a construção da definição, segundo a forma lógica da necessidade hipotética. Este papel desempenhado pelo “em vista do que” poderia ser melhor contemplado a partir do exemplo do machado, que Aristóteles apresenta em *Partibus Animalium* I 1, 642a 9-11, e do exemplo do serrote, apresentado no final do livro II da *Física*, em 200b 4-8.

Segundo ambos estes exemplos – que poderiam ser generalizados como modelos paradigmáticos, válidos para todos os artefatos e viventes naturais –, teríamos o seguinte: na definição do artefato (e na do vivente natural, do mesmo modo), a forma, concebida como função (e que Aristóteles designa com uma variedade de termos, de acordo com cada contexto: “εἶδος”, “μορφή”, “λόγος”, “φύσις”, “ἐνέργεια”, “ἐντελέχεια”)<sup>85</sup>, forneceria o princípio decisivo, a ser mencionado em primeiro lugar:

– a função do serrote é *ser capaz de serrar madeira*.

Esta função, assumida como princípio, nos daria critérios suficientes para preencher a definição com as demais propriedades necessárias e universais que constituiriam a essência do artefato:

– para cumprir a função, o serrote deve ser constituído de um material *com tais e tais propriedades*, isto é, um material *duro e consistente*, etc.

Estas propriedades poderiam ser preenchidas por diversos materiais: ferro ou bronze, etc. Não

---

<sup>85</sup> Sem pretender dar uma lista exaustiva, remetemos aos seguintes textos: para as ocorrências de “εἶδος”, ver *Met.* VII 1029a 6, 9; 1032a 24, b 1; 1033b 5, 10, 17; 1034a 5, 6, 7; 1035a 1 ss.; b 16; 1036a 26 ss.; 1041b 8; *Met.* V 8, 1017b 26; *Fis.* 193a 31, b 4; 198a 24; *DA* 412a 8, 414a 9. Para as ocorrências de “μορφή” ver *Met.* VII 1029a 3, 4, 31; 1033b 6; VIII, 1042a 29; 1043a 26, 28, 31; 1043b 32; 1045a 23, 29; 1045b 18; V 8, 1017b 25; *Fis.* 193a 30; b 4, 11, 18-9; 198b 3; *DA* II 412a 8, 414a 9; *Gen. Cor.* II 9, 335b 6. Para as ocorrências de “λόγος”, ver *Met.* VII 1035b 29; 1039b 20, 22; VIII, 1042a 28; 1043a 13; X, 1058b 10; XII, 1069b 34; *DA* 403b 2, 8; 412b 16; 414a 9; 414a 27; 416a 18; *Part. Anim.* 652b 18. Para as ocorrências de “φύσις”, ver *Met.* VII 1032a 22-25; 1041b 30; V, 1015a 5, 7-10; XII, 1070a 11; *Fis.* 193b 12, 18-9. Para “ἐνέργεια”, ver *Met.* VIII, 1042b 10; 1043a 6, 12, 18, 20, 23, 25, 28, 30; 1043b 1; IX, 1050b 2; *DA* II, 414a 9. Para as ocorrências de “ἐντελέχεια”, ver *DA* II, 412a 21-2 ss.; 414a 17, 25, 27; 415b 15.

obstante, estes diversos materiais poderiam ser reunidos indiferentemente sob uma única caracterização relevante, por exemplo, *metais*. E são estritamente estas propriedades, e não os materiais que eventualmente poderiam apresentá-las, que se contam como elementos da definição, pois esta deve contemplar apenas o que é universal e necessário. Mas o poder determinante da função se estenderia por mais etapas:

– para cumprir a função, o serrote deve apresentar uma *configuração de tal e tal tipo*, isto é, *ter dentes assim e assim*.

Esta configuração também admitiria uma certa maleabilidade, mas todas as variações possíveis estariam contempladas dentro de um mesmo intervalo, o qual poderia ser representado por uma designação única, e assim poderia ser igualmente contemplado na definição.

Poderíamos aplicar o mesmo esquema para o recorrente exemplo da casa.

– a função da casa é *ser um abrigo que protege pessoas e bens, contra ladrões e intempéries*.

– para cumprir tal função, a casa deve ter uma configuração *com tais e tais propriedades*.

Aqui, novamente, estas propriedades admitem uma certa “plasticidade contingente” – para empregar a expressão predileta dos “funcionalistas”<sup>86</sup> –, mas as diversas variações admissíveis estariam todas elas compreendidas num intervalo finito, que poderia ser designado sob uma característica comum a todas elas. É esta característica comum, novamente, que contará como elemento (universal e necessário) mencionado na definição<sup>87</sup>.

– para cumprir tal função, a casa deve ser constituída de *tais e tais materiais, segundo uma concatenação de tal e tal tipo*, etc.

Estes materiais também admitem uma certa maleabilidade, mas desde que as variações admitidas se comportem dentro de um intervalo que possa ser caracterizado por alguma propriedade comum: podemos fazer uma casa de madeira, de tijolos ou de pedra, mas todos estes materiais têm em comum um certo grau de resistência, durabilidade e consistência; e jamais poderíamos construir uma casa a partir de gravetos, ou folhas secas, etc. Como nos ensinou uma célebre fábula, casas de gravetos ou

---

<sup>86</sup> Ver Putnam [1975], p. 414-6; Nussbaum [1978], p. 69-70, 72, 82-3, e Nussbaum & Putnam [1992], p. 33, 48.

<sup>87</sup> É exagerada, portanto, a afirmação de G. E. R. Lloyd [1992], p. 165, de que a “plasticidade composicional” dos animais seria mínima, “if not zero”. Contra a plasticidade de “mundos possíveis” proposta pelos funcionalistas, a observação de Lloyd tem sua razão de ser. Mas, ainda que a plasticidade fosse mínima, ela jamais seria zero – inclusive porque, como veremos no cap. 13 (p. 519-20), ela desempenha papel insubstituível na *diferenciação* entre indivíduos de mesma espécie.

de palha seriam casas apenas “por homonímia”, incapazes de cumprir suas funções.

Esta última regra concernente à casa poderia talvez ser melhor formulada do seguinte modo:

– para cumprir tal função, a casa deve ser constituída por materiais quaisquer que apresentem *tais e tais propriedades*.

Pois são exclusivamente estas propriedades, universais e necessárias, que devem ser mencionadas na definição.

Estas considerações, pois, mostram que a forma, assim assumida como “função em vista da qual” se delimitam condições materiais estritamente necessárias, pode ser assumida como princípio de construção da definição<sup>88</sup>. Mas ela pode e deve ser assumida, também, como fator eficiente que, nas gerações naturais, inaugura e preside continuamente o processo (cf. *Física* II 7, 198a 24-27 e *Partibus Animalium* I 1, 641a 27, *Metafísica* Z-7, 1032a 24-25). Mas, finalmente, como função “em vista de que” e como causa eficiente, a forma é *ousia*<sup>2</sup> no sentido de *causa do ser*, capaz de explicar por que a *ousia*<sup>1</sup> natural é dotada de tais e tais propriedades, ou por que tal matéria adquire tais e tais propriedades de modo a vir a constituir uma *ousia* natural. É assim que ela se apresenta na conclusão do livro VII da *Metafísica*:

“É evidente, por certo, que se investiga por que a matéria é algo determinado; por exemplo, por que são uma casa estas coisas aqui? Porque lhes ocorre aquilo que era ser casa. E por que isto aqui é homem, ou por que é homem este corpo que comporta isto aqui? Conseqüentemente, investiga-se a causa (“αἴτιον”) da matéria (e esta é a forma) pela qual ela é algo determinado: e esta causa é a essência” (1041b 5-9).

A teleologia da natureza, tal como configurada acima, nos fornece o devido pano de fundo para compreender estas afirmações. Não surpreende, assim, que, linhas mais adiante, Aristóteles afirme que “parece que esta natureza é essência, a que não é elemento, mas sim princípio” (1041b 30-31). Ou seja: não o princípio de movimento pertinente às propriedades dos elementos materiais, mas sim o princípio de movimento que é suficiente para conjuntar e concatenar as diversas séries causais que seguem o curso da “necessidade absoluta”.

---

<sup>88</sup> No nosso entender, a expressão “ἡ οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον” ou outras similares exprime justamente isto: que a forma é a *ousia* no sentido de causa suficiente a partir da qual é possível construir a definição. Ver *DA* II 1, 412b 10-11, *Met.* Z-10, 1035b 13.

Como causa do ser, assim, a forma será um princípio para a construção das definições da *ousia* natural, segundo a forma lógica da “necessidade hipotética”. E justamente enquanto causa do ser, a forma não se restringe a um mero recurso heurístico para discernir, de um ponto de vista epistemológico, os elementos a serem mencionados na definição<sup>89</sup>. Aristóteles julga que a forma é objetivamente a causa suficiente responsável pela administração das diversas séries causais cuja convergência e concatenação resulta no organismo em sua plena efetividade. Nesta exata medida, é preciso agora avaliar cuidadosamente o significado da teleologia aristotélica. Não basta apenas distinguir os três tipos de “causalidade final”, conforme fizemos no quadro apresentado no início do capítulo anterior. É preciso discriminar também a multiplicidade de usos a que pode ser submetida a própria teleologia natural que viemos caracterizando.

Propostas interpretativas recentes contribuíram inestimavelmente para a melhor compreensão da perspectiva teleológica de Aristóteles. As tradicionais acusações de “antropocentrismo”, “vitalismo místico”, “hilozoísmo”, etc., foram sendo paulatinamente desautorizadas pela exegese meticulosa dos textos<sup>90</sup>. Não obstante, houve já uma certa nova ortodoxia que pretendeu resgatar a teleologia aristotélica sob uma roupagem excessivamente kantiana, como se o recurso a causas finais pudesse ser concebido como um mero expediente heurístico, de insubstituível valor epistemológico, destinado a contribuir nas explicações dos fenômenos, sem, no entanto, pretender descrever a estrutura interna das *ousiai* e/ou o encadeamento objetivo dos processos pelos quais são geradas ou, ao menos, sem

---

<sup>89</sup> Por isso, não é cabível uma interpretação estritamente *epistemológica* da teleologia aristotélica, tal como propôs Wieland [1993/62], p. 349-50, e Irwin [1988], § 5. O recurso a causas finais não conta como um mero expediente heurístico destinado a nortear a pesquisa em busca das séries de causas que seguiriam a necessidade absoluta da matéria, e que pudesse ser eliminado assim que fosse atingido um cômputo exaustivo destas séries. Para a devida rejeição desta proposta, ver Waterloo [1982], p. 70-1; Charlton [1985], p. 140-8; Gotthelf [1987b], p. 228; Balme [1987c], p. 280-1; Cooper [1987], p. 273; Charles [1991], p. 125; Lewis [1988], p. 85; Bradie & Miller [1984], p. 134-5; também Sauvé [1992], p. 798-9, recusa um estatuto meramente epistemológico à distinção entre causas *per se* e causas acidentais. Nussbaum [1978], por outro lado, talvez tenha sido injustamente associada à esta posição por Balme [1982], p. 95. Esta autora – como também Charles [1988], p. 27-28, 38-9, e Lewis [1988], p. 85 – afirma que as explicações teleológicas não seriam elimináveis como se fossem meros instrumentos heurísticos, assim como tampouco implicariam em alguma lacuna na causação eficiente e material: antes, elas introduziriam um outro nível de explicação, que não poderia ser fornecido pelas causas materiais e eficientes. Parece-nos mais justa a apreciação de Bradie & Miller [1984], p. 134-5, que denomina esta posição como “supererogatory compatibilism”. É sob esta designação que poderíamos incluir também Sorabji [1980], p. 162: não haveria nem exclusão mútua, nem complementaridade, mas sim uma compatibilidade entre as explicações teleológicas e as explicações em termos de causas eficientes e materiais, e essas diferentes explicações responderiam a interesses (pragmáticos) distintos do pesquisador (p. 158-9).

<sup>90</sup> Para uma apreciação destas “acusações”, ver Gotthelf [1987b], p. 227; Matthen [1989], p. 159-60.

pretender *concorrer* com as explicações dos mesmos fenômenos em termos de causas materiais e eficientes<sup>91</sup>. Assim, por exemplo, o recurso a causas finais poderia ser entendido como uma mera estratégia heurística para auxiliar a descoberta de novas causas materiais e eficientes, de tal modo que, se eventualmente fosse atingido um mapeamento exaustivo destas causas, aquelas poderiam ser eliminadas – como se as “causas finais” fossem instrumentos provisórios na pesquisa pelas “verdadeiras” causas, materiais e eficientes, capazes de explicar suficientemente os fenômenos em questão. Por outro lado, porém, ainda que se admita a possibilidade (“de direito”) de se atingir um cômputo exaustivo e completo das causas materiais e eficientes, assumidas como suficientes para as explicações almejadas, as causas finais ainda poderiam ser concebidas como irreduzíveis e não-elimináveis, na medida em que introduziriam um *outro contexto* de explicações, heterogeneamente distinto do contexto a ser preenchido por causas materiais e eficientes<sup>92</sup>. Ambos os tipos de explicações seriam assim compatíveis entre si, porque responderiam respectivamente a *interesses pragmáticos* distintos do sujeito cognoscente e, assim, não concorreriam entre si num mesmo nível. Mas o preço disso seria uma completa desarticulação entre ambos os tipos de explicação, que então se apresentariam como independentes e inteiramente desconectados entre si.

Não obstante, eis o ponto: Aristóteles admite certamente que o recurso a causas finais (isto é, funções e utilidades funcionais) possa ser utilizado *também* como um expediente heurístico provisório, destinado a melhor sistematizar um certo conjunto de explicações por causas materiais e eficientes. A eficácia de tal recurso seria inicialmente apenas epistemológica e estaria no registro do “como se...” – isto é, no registro dos “conceitos de reflexão kantianos”<sup>93</sup>. Aristóteles também admite, como vimos, que possa ser alcançado um cômputo exaustivo das séries de causas materiais e eficientes que, conjuntamente tomadas, seriam suficientes para explicar o organismo vivente. Não obstante, a questão de Aristóteles – a questão que o leva a introduzir a teleologia como um registro de explicação irreduzível e objetivamente válido, não apenas “epistemologicamente válido” – é a seguinte: qual é a causa responsável (“αἴτιον”) pela devida conjunção e concatenação dessas diversas séries causais,

---

<sup>91</sup> Ver o pronunciamento de Irwin [1988], p. 102, a respeito da teleologia: “it is an appearance that should guide further inquiry, not a conclusion of detailed study”. Ver também Wieland [1970], p. 249-50; ver o “compatibilismo pragmático” de Sorabji [1980], p. 158-9.

<sup>92</sup> Às vezes, parece ser esta a posição de Nussbaum [1978], p. 68-74 e Sorabji [1980], p. 158-9, 162.

<sup>93</sup> Ver Wieland [1993/62], p. 349.

na devida ordem que é requisitada para a constituição de um organismo vivo?

O dilema entre teleologia e necessidade, portanto, não assume para Aristóteles a figura clássica de que se reveste desde o século XVII, e que perdura por assim dizer até hoje, pelo menos em algumas tradições filosóficas<sup>94</sup>. Não está em questão para Aristóteles a legitimidade de uma estranha “retro-causação” – porque o “τέλος” é justamente o princípio que desencadeia e administra continuamente o processo, isto é, a forma do indivíduo genitor (“pois um homem gera um homem”), através dos movimentos que o esperma desencadeia na matéria contida no útero (cf. *Gen. An.*, 734b 4-15, 741a 7-9, 729a 9-14). E não está em questão para Aristóteles a possível existência de lacunas nas séries de causação segundo a “necessidade da matéria”. Tampouco pode ser assumida como preponderante e primitiva, para Aristóteles, a questão da compatibilidade entre dois registros de explicação que seriam absolutamente heterogêneos entre si, cada um respondendo a interesses respectivamente distintos do pesquisador<sup>95</sup>. Aristóteles reconhecerá a legitimidade deste último problema, sob certos contextos, mas esta não é a figura principal em que se manifesta para ele o problema da teleologia<sup>96</sup>.

Em sua forma lógica primitiva, a teleologia consiste justamente no seguinte: funções e atividades características do organismo vivente são assumidas como condições suficientes e necessárias a partir

---

<sup>94</sup> Papineau [1996], p. 317, apresenta o problema da teleologia exclusiva e estritamente em termos de retro-causação. Matthen [1989], p. 161, critica devidamente esta interpretação, observando que as causas finais funcionam antes na especificação de “poderes eficientes”. Por sua vez, Charles [1988], embora se aproxime (p. 42-3) de um resultado semelhante ao que propomos, percorre um longo e desnecessário caminho, por assumir a teleologia em termos de causação “backward-looking”. Ele busca provar (p. 12-17) que a necessidade hipotética poderia ser concebida não apenas como “retrocausação” (por meio de metas e fins que atuam “backwards”), mas também como causação “forward”, por meio de causas materiais e eficientes. Com este recurso, porém, ele atinge apenas uma sobreposição compatível entre um nível de explicação *material-eficiente* e um outro nível em termos de metas e valores teleológicos (p. 27-8). Em [1991], p. 120-1, o próprio Charles supera essas dificuldades.

<sup>95</sup> Em sua interpretação de *Física* II 9, Irwin [1988], p. 109-112, pretende que a necessidade absoluta, associada às causas materiais e eficientes, se apresentaria apenas como uma ocorrência paralela à necessidade hipotética da forma, como se entre ambas houvesse apenas uma justaposição concomitante. Isto se coaduna à sua proposta de conceber as quatro causas como meros instrumentos pragmáticos, heurísticamente relevantes *para nós*, sendo a causalidade eficiente a única causalidade “autêntica” (§ 52, p. 97-100). Esta proposta é equivocada sob vários aspectos. Na própria necessidade absoluta da matéria, a causalidade que Irwin pretende ser exclusivamente eficiente é também *formal*, no sentido aristotélico: pois os movimentos dos quatro elementos decorrem das propriedades que os caracterizam essencialmente, e estas propriedades essenciais contam como *causas formais* dos elementos. Para críticas à redução pragmática das três causas, ver Freeland [1991], p. 61; Witt [1989b], p. 85; Moravcsik [1991], p. 31-5 e Moravcsik [1974], p. 5, que nota o enraizamento da teoria das “quatro causas” na noção de *ousia*, concebida como “a set of elements with a fixed structure that moves itself toward self-determined goals”.

<sup>96</sup> A formulação primorosa destes pontos encontra-se em Balme [1987c]. Balme é tão preciso e acertado que depois dele, segundo cremos, o que resta a fazer é tão somente desenvolver e provar com novos exemplos os seus concisos e incisivos argumentos.

das quais se delimita um conjunto de propriedades dos materiais que servirão de substrato<sup>97</sup>. Como vimos anteriormente (com os exemplos do serrote, do machado e da casa), a função determina certas *propriedades necessárias* dos materiais que deverão constituir o acabamento. Ora, várias destas propriedades *já se encontram previamente disponíveis* na natureza – por exemplo, as propriedades disposicionais dos quatro elementos e seus compostos. Não obstante, diversas outras propriedades não se encontram previamente disponíveis mas, pelo contrário, devem ser elaboradas no próprio processo de geração do organismo vivente. Isto significa que estas *novas* propriedades, embora possam ser explicadas por uma série de causas materiais e eficientes que reportassem tão somente às propriedades já naturalmente disponíveis nos quatro elementos e seus compostos, devem a sua emergência e aparição tão somente às exigências funcionais do organismo vivente. Em outras palavras: estas novas propriedades resultam de séries de causas materiais e eficientes que se restringem às propriedades naturais dos elementos – ou seja, resultam *por necessidade* de certas interações entre o quente e o frio, o seco e o molhado, etc. Não obstante, estas séries de causas materiais e eficientes, por sua vez, resultantes de uma complexa concatenação de diversas séries mais primitivas, não se apresentam como decorrências espontâneas de cada uma destas últimas. Para que ocorra a devida interação entre o seco e o molhado, o quente e o frio, etc., na concatenação exigida para que se constitua uma parte do organismo vivente, algum outro princípio deve *governar* aquelas séries causais mais primitivas, conduzindo-as a intersecções, composições e convergências que, de outro modo, sem o governo deste outro princípio, elas jamais atingiriam por si mesmas.

Isto pode ser ilustrado com clareza pelo seguinte texto do livro II do *Generazione Animalium*:

“As partes homeômeras e as orgânicas são geradas ao mesmo tempo. E assim como nós não diríamos que o fogo apenas produz o machado ou algum outro utensílio, assim do mesmo modo [*sc.* não diríamos que o fogo apenas produz] nem pé nem mão. E, do mesmo modo, tampouco carne; pois inclusive dela há uma função (“ἔργον”). Ora, de um lado, o calor e o frio poderiam produzir dureza,

---

<sup>97</sup> Num contexto distinto, porém intrinsecamente correlato ao domínio da teleologia natural, Shields [1988a], p. 132-3, afirma que as *propriedades de base* (da matéria) são condições suficientes mas não necessárias para as *propriedades sobrevenientes* (a forma). É verdade que ele considera o problema das relações entre alma e corpo no domínio estrito da psicologia, mas isto não nos impede de assinalar que sua proposta é inteiramente inadequada, pois seria antes o contrário: as *propriedades de base* são estritamente necessárias à efetividade da forma, dentro de um intervalo de alternativas igualmente admissíveis, e seriam suficientes apenas quando já estivessem plenamente concatenadas sob o governo da forma. Robinson [1983], p. 132, é mais razoável, ao assumir a forma como condição necessária e suficiente para a existência da “matéria viva”, mas, não obstante, propõe descrever o hilemorfismo como um “dualismo emergente” (p. 131-2).



moleza, assim como viscosidade, gelidez e todas as outras afecções deste tipo que pertencem às partes animadas; de outro lado, não obstante, o calor e o frio não mais poderiam produzir a organização ou determinação (“λόγον”) pelo qual isto é carne e aquilo é osso, mas antes [sc. poderia gerá-la] o movimento a partir do genitor (“γεννήσαντος”) que é em efetividade aquilo que é em potência o item a partir do qual se gera – tal como no caso dos itens que vêm a ser pela técnica. Pois, de um lado, é o quente e o frio que fazem o ferro duro e mole, mas é antes o movimento dos instrumentos, que possui a determinação (“λόγον”) da técnica, [sc. do artifice] que produz a espada. Pois a técnica é princípio e forma daquilo que é gerado, mas [presente] em outro; o movimento da natureza, no entanto, está na própria coisa (“ἐν αὐτῷ”), sendo a partir de outra natureza que possui a forma em efetividade” (734b 27- 735a 4).

O calor e frio têm em si mesmos o poder de interagir com outros materiais, de maneira a neles produzir certas propriedades de primeiro nível – propriedades sensíveis. Este tipo de causalidade pode ser reportado exclusivamente à “necessidade da matéria”, isto é, aos movimentos oriundos das propriedades intrínsecas dos elementos e seus compostos. Não obstante, para que essas interações resultem em um utensílio capaz de satisfazer uma função específica (uma espada, por exemplo), não basta a simples ação espontânea do calor e do frio. É preciso, além das capacidades do calor e do frio, um outro princípio, capaz de administrar essas interações de maneira adequada, na medida, na seqüência e na intensidade apropriada para a produção do utensílio. Assim, o ferreiro manipula certo material, expondo-o sucessivamente ao calor e ao frio, conforme uma medida adequada para cada etapa, conforme a seqüência e a concatenação exigidas em vista do fim e delimitadas pela sua técnica. E a natureza procederia do mesmo modo que o ferreiro – não, porém, como um *terceiro item* externo à obra a ser produzida, mas sim como forma (seqüência articulada de movimentos, cf. *Geração dos Animais* II 1, 734b 4-19) já imanente na matéria a ser manipulada.

Vejam os ainda um outro texto do mesmo livro II do *Geração dos Animais*, que poderia sugerir uma mera concomitância extrínseca entre a necessidade material e a teleologia, mas que aponta inequivocamente a natureza como uma “administradora” que conduz as séries causais necessárias para o resultado almejado:

“E o esfriamento é privação do calor. E a natureza se utiliza de ambos, que possuem necessariamente capacidade de fazer isto aqui ou aquilo ali; e precisamente no caso dos entes que se geram (“ἐν μέντοι τοῖς γινομένοις”), é em vista de algo que sucede que um deles esfria e o outro

esquenta, e [é em vista de algo] que vem a ser cada uma das partes: a carne vem a ser mole, de um lado, na medida em que eles [sc. o calor e o frio] necessariamente a fazem de tal qualidade e, de outro lado, em vista de algo – e também o nervo [vem a ser] seco e elástico, e o osso, por sua vez, seco e quebrável” (743a 36- b 5).

O final desta passagem parece sugerir uma mera justaposição “compatibilista”<sup>98</sup> entre a necessidade e a teleologia. Não obstante, essa impressão se deve antes à impossibilidade de encontrar uma maneira mais adequada de traduzir a expressão “τῆ μὲν... τῆ δέ”, a qual nem sempre enumera dois itens que poderiam ser considerados lado a lado, como se fossem dotados de um mesmo nível ou de um mesmo estatuto<sup>99</sup>. De fato, tal como traduzido, o texto parece assumir que haveria uma mera justaposição entre dois tipos de ação causal ou entre dois registros alternativos de explicação. Aristóteles observa que natureza “se utiliza” da causalidade necessária da matéria como instrumento adequado para produzir o organismo vivo, e isto quer dizer justamente que uma explicação funcional-teleológica da formação da carne, por exemplo, incluiria o cômputo dos movimentos que pudessem ser explicados apenas em termos de propriedades essenciais dos quatro elementos.

Eis, portanto, o que significa para Aristóteles a causalidade teleológica da forma: em vista da função do novo organismo a ser gerado, a forma administra as propriedades já previamente disponíveis e as séries causais que seguem a “necessidade absoluta” da matéria, ocasionando entre estas últimas convergências e concatenações não previstas em cada antecedente material isoladamente tomado em si mesmo e, assim, propiciando o surgimento de novas propriedades, que não existiam na natureza antes desta intervenção da forma do vivo. Assim, por exemplo, surge o sangue – por uma devida interação entre os quatro elementos, governada pela forma em vista da função a ser exercida (como veremos detalhadamente no capítulo seguinte desta tese). Do mesmo modo surge cada parte homeômera e orgânica de cada vivo: a forma leva os quatro elementos (e seus compostos) a certas combinações e composições que eles próprios, levados pelos movimentos de suas propriedades essenciais, jamais atingiram por si mesmos. E prova disso é o fato de que a maioria destas partes do vivo se putrefaz depois que o animal está morto: pois tais combinações e composições são, em

---

<sup>98</sup> Para esta terminologia, ver Bradie & Miller [1984], p. 133-5. É um pouco estranha, no entanto, a denominação de “compatibilismo irreductível” para a própria posição que defendem, e que atribuem também a Gotthelf, Cooper e Balme. Parece-nos que a noção de compatibilidade antes pressuporia a mera concomitância entre duas ordens de explicações que não concorreriam entre si.

<sup>99</sup> Nem sempre (“nem no mais das vezes”...) a construção “μὲν ... δέ” introduz uma oposição contraditória entre duas alternativas situadas num mesmo nível. Ver Humbert [1954], p. 420-1.

última instância, *estranhas às disposições naturais* dos elementos, e se devem ao *desvio* que a forma efetua nas mencionadas séries causais. Ora, uma vez cessada a intervenção da forma, os elementos tendem a seguir os movimentos que lhe são prescritos estritamente por suas propriedades essenciais e, assim, aquela composição cessa de existir: a parte se putrefaz (cf. *Partibus Animalium* II 3, 649b 27-33). E mesmo durante a efetividade da forma, que mantém continuamente tais composições estranhas à natureza dos elementos, estes últimos tendem a seguir as suas disposições intrínsecas e, assim, causam a debilitação e o fenecimento da velhice (cf. *Partibus Animalium* II 2, 648b 4-8; *De Caelo* II 6, 288b 15-18).

Em suma: a função a ser exercida por uma parte qualquer do organismo – sendo “aquilo em vista de que” a forma orienta a sua “intervenção” – é não apenas condição *suficiente* para a constituição da parte, mas também condição *necessária*: pois, por exemplo, não há sangue na natureza, fora de organismos sangüíneos. Para que os elementos se componham entre si de modo a haver sangue, é necessária a pressuposição do organismo vivente<sup>100</sup>.

Este quadro, no entanto, admite exceções muito claras. A primeira delas seria a “sobre-utilização” (“κατάχρησις”) de partes residuais. Este fenômeno poderia ser descrito da seguinte maneira: as séries de interações entre os elementos, governadas pela forma em vista das funções do organismo, às vezes produzem não apenas o resultado almejado, mas também algum resultado residual, que não estava previsto como intrinsecamente necessário à função. Ora, estes “sub-produtos” das interações elementares, embora não tenham sido gerados em vista de nenhuma função, são no entanto “utilizados” para alguma outra função qualquer, *como se tivessem vindo a ser em vista da mesma*. E isto por que a natureza, com boa administradora, nada desperdiça (*Gen. An.* II 6, 744b 16-17).

Estes casos justificam a alternativa contemplada no quadro fornecido no início do capítulo anterior (cf. 370), segundo a qual às vezes a função poderia não ser condição necessária para o surgimento da parte ou de algum fenômeno a ela relacionado. Tais casos, no entanto, são bem menos abundantes do que poderia parecer à primeira vista. Um exemplo paradigmático, imune a controvérsias, talvez fosse o dos chifres dos cervos, que encontramos no capítulo 2 do livro III das *Partes dos Animais*:

“E apenas nos cervos os chifres são inteiramente sólidos; e apenas os cervos os perdem – por um lado, em vista do benefício [na medida em que o animal] se alivia, mas, por outro lado, devido ao peso” (663b 12-14).

---

<sup>100</sup> Este ponto de suma importância foi ressaltado por Cooper [1987], p. 255.

Certamente não seria sensato julgar que o alívio seria aquilo em vista de que os chifres viriam a ser sólidos e pesados a ponto de serem incômodos e precisarem cair. O caso da bile talvez seja ainda mais claro, pois revela que Aristóteles se encontrava advertido a respeito dessas exceções ao regime teleológico da natureza:

“Mas parece que a bile – assim como a bile que se gera pelo resto do corpo parece ser uma excrescência ou escória, do mesmo modo também a bile no fígado parece ser uma excrescência, e não em vista de algo, tal como o resíduo no estômago e nos intestinos. Ora, a natureza às vezes sobreutiliza até mesmo as excrescências para algum benefício; não obstante, entretanto, não se deve por isso sempre buscar ‘em vista de quê’ – pois, pelo contrário, muitos itens sucedem a partir de necessidade, na medida em que alguns outros são assim e assim” (677a 13-18)<sup>101</sup>.

No entanto, vários casos que pareceriam à primeira vista se encaixar sob esta mera “sobreutilização” se revelam, sob exame mais apurado do texto, redutíveis ao paradigma anterior. E mesmo aqueles casos são exatamente exceções, como fica claro pelo pronunciamento a respeito da bile. Não devemos, portanto, tomá-los como modelo paradigmático da teleologia natural e assim atribuir a Aristóteles ou um antropomorfismo, exagerando o valor da comparação entre a natureza e o administrador da casa (“οἰκονόμος”), ou uma perspectiva crítica (no sentido kantiano) que reduzisse a menção de causas finais a juízos reflexionantes sob a figura do “como se”.

Ressalte-se, além do mais – como já dissemos –, que diversos casos aparentemente classificáveis como “sobre-utilização” de partes residuais apresentam-se, sob melhor escrutínio, como casos do modelo preponderante, isto é: administrações cibernéticas da causalidade necessária dos elementos, em vista da função a ser exercida no organismo. O próprio Aristóteles às vezes dá ensejo a tais confusões, pronunciando-se de maneira a sugerir uma mera sobreposição extrínseca e concomitante entre uma causação necessária e uma causação teleológica. Diversas vezes ele afirma que tal ou tal parte poderia ser explicada “de um modo, a partir da necessidade, de outro modo, em vista de algo” (“τῆ μὲν ἐξ ἀνάγκης [...] τῆ δ’ ἔνεκα τινος”, *Gen. An.* II 6, 743b 3-4, 17-18), como se ambas as explicações fossem compatíveis, porém independentes entre si. No entanto, a impressão causada esta maneira de expressão – impressão que costuma sobressair ainda mais nas traduções –, não resiste a uma análise mais detalhada dos argumentos. Sob observação mais atenta, o texto aponta para a mesma configuração anteriormente ressaltada, em que a teleologia governa as causas “necessárias”,

---

<sup>101</sup> Ver também o caso do “epiploon”, em *Part. Anim.* 677b 22-35.

ao invés de meramente se justapor a elas de maneira compatível.

Veja-se, por exemplo, o caso da formação da membrana do embrião, no capítulo 4 do livro II da *Geração dos Animais*:

“Ora, na medida em que o item sólido se compacta, expele-se o líquido e, na medida em que os itens terrosos se secam, membranas se estendem em volta – tanto a partir de necessidade, como também em vista de algo; pois é necessário que fiquem secos os limites [*sc.* superfícies] dos itens que se esquentam e esfriam, e é preciso que o animal [*sc.* o embrião] não fique no líquido, mas sim fique separado” (739b 26-30).

Encontramos o mesmo parâmetro no caso dos animais que põem ovos imperfeitos (733a 18-20): tais ovos têm a casca dura, e isso ocorre em vista da proteção do embrião, mas também “necessariamente”, a partir da constituição elementar e morfológica destes animais: eles são “terrosos” (“γερρά”), apresentam o útero próximo ao coração, de modo que o elemento terroso do ovo, na presença do calor, se seca e se endurece, formando a casca, etc. Ou no caso dos chifres, que a natureza confecciona a partir da abundância de material terroso (e “ossiforme”) nos animais de grande porte (*Partes dos Animais* III, 663b 20-35)<sup>102</sup>.

Mas haveria ainda uma segunda exceção. Às vezes, diante de fenômenos morfológicos e anatômicos difíceis de explicar, mas muito bem atestados empiricamente, Aristóteles apela a certos princípios funcionais de ordem geral, que dizem respeito à natureza em geral do vivente, mas não ao tipo específico de vivente que está em questão. Nestes casos, Aristóteles fornece claros indícios de que não julga ter chegado a uma explicação definitiva, mas somente a uma explicação razoável a partir das evidências disponíveis. Neste quadro, o recurso a princípios teleológico-funcionais poderia perfeitamente ser entendido sob o registro de um “como se” e, em todo caso, poderia ser concebido como um instrumento provisório destinado a dar unidade e coerência a um conjunto de fenômenos e, além disso, destinado a auxiliar a pesquisa ulterior por causas e “necessitações mais precisas”<sup>103</sup>. Se forem eventualmente encontradas razões explicativas mais exatas para os problemas iniciais, os princípios teleológicos gerais poderão ser abandonados em favor das mesmas. Mas eles serão

---

<sup>102</sup> Ver também *Gen. Anim.* II, 738a 37- b 9 (o sangramento menstrual); *Part. Anim.*, 672a 12-22 (gordura dos rins); 679a 25-30 (secreção da sépia); 692a 3-9 (cabeça das serpentes); 694b 5-9 (pés dos patos).

<sup>103</sup> “ἀκριβοτέρας ἀνάγκας”: a expressão encontra-se no *De Caelo* II 5, 287b 34, mas se ajusta perfeitamente também aos contextos de investigação biológica, nos quais as evidências disponíveis são mais abundantes do que na astronomia (ver *Part. Anim.* I 5, 644b 24-31).

abandonados apenas *enquanto pretendidas* explicações daqueles problemas iniciais, pois preservarão ainda o seu devido valor num contexto mais geral de explicação.

Este parece ser o caso, por exemplo, da ausência de testículos e duplos canais espermáticos nos peixes (*Geração dos Animais* I, 717a 12-15, b 33-34). Aristóteles assume um conjunto de dados empíricos – por exemplo, que os peixes vivem na água, que a água é fria, que um meio frio resfria um corpo quente que vier a ser nele lançado, etc. Somam-se observações empíricas mais elaboradas: como a de que os testículos e canais espermáticos nos outros animais se destinariam a preservar a copulação e resfriar o esperma, propiciando-lhe a temperatura adequada para atuar sobre os fluidos menstruais (717a 30-33). Aristóteles então acrescenta um princípio funcional de ordem geral – que a eficácia reprodutiva do esperma depende de seu calor – e, mediante estas premissas, pretende explicar plausivelmente porque os peixes não têm testículos. Tratar-se-ia de uma adaptação da função reprodutora ao meio em que vivem: se tivessem testículos, os peixes lançariam o esperma já um pouco resfriado; pela interação com o frio da água, o esperma perderia sua eficácia antes de cumprir sua função.

Premissas funcionais, assim, permitem que certos fenômenos sejam explicados teleologicamente, diante de certos dados empíricos a serem devidamente compatibilizados entre si<sup>104</sup>. Em casos como este, o recurso às causas finais parece tender a uma mera estratégia epistemológica e heurística, como se o “em vista de que” fosse apenas um “conceito de reflexão” no sentido kantiano do termo.

Entretanto, estas duas exceções são, justamente, exceções ou, no máximo, desdobramentos ulteriores da teleologia. Em sua forma básica e primitiva, a teleologia pretende descrever (i) o encadeamento objetivo das diversas séries causais pelas quais se engendram os organismos vivos e (ii) a estrutura objetiva de tais organismos, segundo a sua hierarquia sistemática de funções e partes constitutivas. Sob o primeiro ponto de vista, a teleologia constitui a perspectiva privilegiada para explicar os processos de geração dos animais, ao passo que, sob o segundo ponto de vista, ela se apresenta como recurso privilegiado para a construção das definições das *ousiai* naturais.

Sob a estrutura lógica da “necessidade hipotética”, a teleologia assume a forma do vivo como pressuposto e princípio suficiente para a delimitação das propriedades necessárias dos materiais que

---

<sup>104</sup> Este papel heurístico da delimitação funcional-teleológica das partes dos animais é ressaltado por G. E. R. Lloyd [1992], p. 156. Gotthelf [1987a], p. 183, 186, neste mesmo sentido, observa que certas explicações oferecidas no *Part. Anim.* são tentativas de dar conta dos fenômenos, da melhor maneira possível, a partir da compatibilização entre (i) premissas a respeito do comportamento natural dos elementos e (ii) premissas teleológicas que assumem a forma do vivo em questão.

servirão de substrato. E esta relação de “necessitação” é tal que, segundo reza o princípio da homonímia, a forma se apresenta também como condição necessária (e não apenas como condição suficiente) para a constituição e definição da matéria que lhe é apropriada<sup>105</sup>. Assim, esta articulação recíproca entre forma e matéria permite que as definições da *ousia* natural satisfaçam plenamente os critérios lançados em Z-4, 1030a 2-17. E a teleologia, por tudo isso, se apresenta como um legítimo substituto da “synanairesis”, como critério para discernir os elementos a serem mencionados na definição. O teste da “co-destruição recíproca”, como vimos, era capaz de estabelecer apenas certas *condições necessárias* ao todo. Uma definição, no entanto, não pode ser concebida como uma mera coleção enumerativa de diversas condições necessárias desarticuladas entre si. A “synanairesis” havia se revelado inadequada por não comportar nenhum recurso para articular entre si as diversas condições necessárias. Estas, no entanto, são necessárias “em vista de algo” e assim dependem de um princípio anterior, que seria suficiente para delimitá-las como necessárias segundo uma articulação recíproca, concatenada em seus mínimos detalhes. É isto o que a teleologia natural de Aristóteles fornece: o “em vista de que”, o “τέλος”, enquanto forma e, ao mesmo tempo, causa “de onde o movimento”, essência e quiddidade, se apresenta como um tal princípio suficiente, capaz de delimitar a sua relação necessária com uma matéria apropriada<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> E isto explica o sentido em que deve ser entendida a afirmação de Aristóteles em H-6, 1045a 33: a causa da unidade entre matéria e forma (assim como a causa da unidade entre os termos da definição) consiste na própria “quiddidade de cada um”.

<sup>106</sup> É preciso distinguir dois problemas: (i) saber se as conjunções de movimentos segundo a “necessidade absoluta da matéria” poderiam se apresentar, na devida ordem e concatenação exigidas para a emergência de um organismo, como um resultado *espontâneo, sem a pressuposição da forma* do vivente; (ii) saber se essas mesmas conjunções de movimentos, uma vez já concatenadas na devida ordem sob o governo teleológico da forma, seriam *suficientes* para gerar um organismo (Lewis [1988], p. 82-3, quase alcança esta salutar distinção, com o seu argumento contrafactual, que porém comporta o vício de supor apenas uma única série causal: assim, a pergunta contrafactual decisiva não consiste em “se as causas formais e finais não existissem, as causas materiais e eficientes *teriam o mesmo efeito?*”, mas antes consiste em “se as causas formais e finais não existissem, as diversas séries de causas materiais e eficientes *se apresentariam na ordem e concatenação requisitadas?*”. Para distinção semelhante à de Lewis, ver Matthen [1989], p. 179). Gotthelf [1987b], p. 213, 230-1; Cooper [1987], p. 265, e Witt [1989b], p. 85, sustentam que Aristóteles responderia negativamente a ambas as questões (assim como Robinson [1983], p. 136-40). Não obstante, cremos que Aristóteles responderia positivamente à segunda questão. Essa mesma interpretação é defendida por Nussbaum [1978], p. 91-2 e Balme [1987c], p. 282-3 e, de certo modo, também por Charles [1991], p. 121, 125-6, e Lewis [1988], p. 63. Além do mais, a distinção entre essas duas questões elimina o dilema formulado por Gotthelf [1989], p. 181-4, concernente à dificuldade de distinguir entre geração espontânea e geração sexuada. Gotthelf acredita que Aristóteles responderia negativamente à questão (ii) não apenas no caso da geração sexuada, mas também no caso da geração espontânea: ambas envolveriam um *potencial irreduzível*, mas, no segundo caso, este potencial não seria delimitado segundo uma forma específica. No entanto, cremos que a diferença entre ambos os tipos de geração se dá antes no âmbito da questão (i) e concerne a existência ou não de uma causa responsável pela conjunção dos movimentos. Ver Lennox [1982], p. 226: a geração espontânea se define pela ausência de uma *replicação da forma* – ou seja: não há, no início do processo, como causa responsável pela conjunção dos movimentos, algo que seja *co-específico* ao produto.

Diante deste quadro, porém, surge agora um novo problema. Como recurso para construção de definições, a teleologia permite que as mesmas satisfaçam os critérios estritos apresentados em Z-4, 1030a 2-17: entre matéria e forma, haveria uma relação de implicação recíproca, que talvez pudesse ser expressa por um bicondicional. Por um lado, a matéria parece se apresentar como condição necessária e suficiente (desde que reunidos os diversos materiais na devida ordem e sob as propriedades requisitadas) para o advento da forma. Do mesmo modo, a forma, por sua vez, se apresenta como condição necessária e suficiente para a emergência da matéria que lhe é apropriada. Mas, ora, se a matéria não pode ser concebida sem a forma do vivente natural, como resolver o “problema de Ackrill” e evitar o hilozoísmo? Aristóteles repete várias vezes esta relação de implicação recíproca, mediante o “princípio da homonímia”: uma parte qualquer, homeômera ou orgânica, não pode contar como matéria do vivente senão enquanto for capaz de executar a função, ou seja, enquanto já estiver determinada pela forma do vivente. Mas se isto é assim, haveria alguma matéria que pudesse satisfazer os critérios pelos quais Aristóteles parece apresentar o conceito de matéria como princípio que permite compreender o devir? Haveria alguma matéria capaz de satisfazer os três critérios (i\*\*), (ii\*\*) e (iii\*\*\*) pelos quais Aristóteles a caracteriza enquanto princípio responsável pela inteligibilidade do devir? Haveria uma matéria que pudesse ser especificada e definida por suas próprias propriedades intrínsecas, à parte da forma do vivente, e sem o recurso às funções vitais exercidas no organismo?

A maneira pela qual Aristóteles resolve o dilema entre a “necessidade absoluta da matéria” e a “necessidade hipotética da teleologia” já nos aponta, com clareza, as distinções que permitem resolver estes novos problemas. A aparente reciprocidade na relação entre matéria e forma oculta uma importante assimetria: a matéria pode se apresentar como condição suficiente para a emergência de um vivente apenas *já sob o governo teleológico da forma*: pois é esta última, e apenas ela, que tem a capacidade de concatenar, na devida ordem e seqüência, as séries de movimentos materiais que, juntas, resultarão num organismo. Essa solução, no entanto, merece uma análise detalhada.



## Capítulo 12

### *Hilemorfismo, teleologia e o “problema de Ackrill”*

“Εἰ δέ τις τὴν περὶ τῶν ἄλλων ζῶων θεωρίαν ἄτιμον εἶναι  
venómike, τὸν αὐτὸν τρόπον οἶεσθαι χρῆ καὶ περὶ αὐτοῦ· οὐκ  
ἔστι γὰρ ἄνευ πολλῆς δυσχερείας ἰδεῖν ἐξ ὧν συνέστηκε τὸ τῶν  
ἄνθρώπων γένος, οἷον αἷμα, σάρκες, ὀστά, φλέβες καὶ τὰ  
τοιαῦτα μόρια”.

“E se alguém julga ser desprovida de valor a observação dos outros  
animais, é preciso que pense do mesmo modo também a respeito de si  
mesmo: pois não é possível olhar sem muita repugnância as partes a  
partir das quais se encontra constituído o gênero dos homens, isto é,  
sangue, carnes, ossos, veias e outras partes deste tipo”.

*Part. Anim.* I 5, 645a 26-30.

Como vimos, os critérios mais estritos lançados em Z-4, 1030a 2-17 exigiam que os termos mencionados em uma definição não se apresentassem apenas justapostos entre si de maneira extrínseca. Numa primeira etapa de formulação da perspectiva hilemórfica, em Z-11, 1036b 28-32, com auxílio do princípio da homonímia e já sob o regime da determinação funcional do organismo vivente, Aristóteles estabeleceu alguns parâmetros que de algum modo satisfaziam os critérios acima mencionados. Essa primeira solução, no entanto, revelou-se insatisfatória e transitória, na medida em que não conseguia resolver certos problemas de circularidade lógica, originados, em última instância, pela incompatibilidade entre o princípio da homonímia e a premissa de que as partes materiais deveriam ser mencionadas na definição. Mesmo assim, essa primeira solução já manifestava um certo distanciamento crítico em relação à “synanairesis”, em favor do princípio da homonímia: pois as carnes, nervos e ossos deveriam ser contemplados na definição em virtude de sua relevância funcional,

à revelia do fato de não serem discernidos como “anteriores” pelo teste da “synanairese”<sup>1</sup>. Com a introdução da teleologia, no entanto, Aristóteles parece evitar aqueles problemas e ao mesmo tempo satisfazer de maneira plena os critérios apresentados em Z-4, 1030a 2-17. Pois a teleologia, sob a forma lógica da necessidade hipotética, na verdade vem substituir a “synanairese” como critério privilegiado para a discriminação dos itens a serem mencionados na definição. Isso permite, assim, que a definição seja construída a partir de uma forma capaz de determinar suficientemente as diversas séries de propriedades materiais que lhe servem de condição necessária.

Através da teleologia, portanto, a relação entre matéria e forma afigura-se como um nexos de implicação recíproca. De um lado, assumindo-se a forma como pressuposto, segue-se necessariamente a “matéria própria”, com as propriedades estritas exigidas teleologicamente pela forma. Mas, de outro lado, assumindo-se a matéria própria como pressuposto, também segue-se necessariamente a forma, pois as exigências teleológicas desta última são as únicas condições necessárias e suficientes à emergência de uma tal matéria<sup>2</sup>. Sem a forma assumida como pressuposto, a matéria jamais viria a se apresentar sob tais e tais propriedades. De modo que, se há uma matéria determinada sob tais propriedades, é porque há uma forma correlata que exigiu e presidiu tal determinação. Por outro lado, sem uma tal matéria apropriadamente determinada, a forma não se realiza plenamente – não atinge a sua efetividade –, de modo que, se há uma forma na plenitude de sua efetividade, é porque há também uma matéria correlata apropriadamente determinada segundo as exigências funcionais da forma.

Estes nexos de implicação recíproca e inseparabilidade podem ser melhor apreendidos nas diversas definições da alma que Aristóteles apresenta no livro II do *De Anima*. Em todas elas, menciona-se

---

<sup>1</sup> Este ponto passou completamente despercebido a Gill [1989], p. 126-138. Ela não se furta às evidências de que Aristóteles, em 1036b 22-32, admite as partes materiais no enunciado definitório da *ousia*, mas se esforça por mostrar que essas partes materiais seriam *anteriores* segundo o critério da “synanairese”, porque poderiam “sobreviver” à destruição do todo. No entanto, de modo algum podemos admitir que carnes e ossos “sobrevivam” à morte do organismo ou à perda da função (como propõe Gill, p. 132, 134-5 – embora depois, na p. 161-3, ela retifique um pouco tal enormidade). O “princípio da homonímia” se aplica também às partes homeômeras: elas não existiriam sem o pressuposto do organismo, e inclusive se putrefazem depois da morte. É antes a “synanairese” que Aristóteles abandonará em sua solução final.

<sup>2</sup> É precisamente isto que Aristóteles quer dizer em 1045a 33. E é também este o significado da afirmação de que “a efetividade, assim como a definição, é diversa para uma matéria diversa” (1043a 12-13). Ver também 1044a 17-18: a despeito dos diversos níveis de análise da composição material de algo, segundo os quais seria possível discriminar matérias “comuns” a diversos itens, há uma matéria própria para cada item (os exemplos deixam claro que Aristóteles está considerando estritamente, ou ao menos preponderantemente, os organismos viventes e suas partes). Para uma excelente apreciação deste ponto, ver Cooper [1987], p. 255.

como elemento constitutivo uma matéria – o corpo – determinada da maneira apropriada: o corpo orgânico, capaz de viver:

“É necessário, então, que a alma seja essência enquanto forma de corpo natural que em potência possui vida” (412a 19-21).

“a alma é a efetividade primeira de corpo natural que em potência possui vida” (412a 27-28).

“se é preciso enunciar algo comum a toda e qualquer alma, seja a efetividade primeira de corpo natural orgânico” (412b 4-6).

“a alma é certa efetividade e organização daquilo que possui potência para ser de tal tipo” (414a 27-28); mas, como Aristóteles disse na frase anterior, “a efetividade de cada coisa naturalmente surge naquilo que está disponível pela potência e na matéria própria” (414a 25-27).

Para não deixar dúvidas sobre o que porventura viria a ser esta matéria própria, já disponível em potência, etc., Aristóteles introduz uma frase bastante controversa:

“E não é o corpo que perdeu a alma que é em potência de modo a viver, mas sim o é aquele que a possui; por sua vez, a semente e o fruto são em potência um corpo de tal qualidade” (412b 25-26).

Ou seja: ao introduzir esta noção de “corpo orgânico que possui a vida em potência”, Aristóteles não está pensando em um eixo diacrônico – ele não está pensando em um corpo que, mediante algumas transformações adicionais, seria capaz de apresentar-se como animado<sup>3</sup>. Pois, ainda que pudéssemos afirmar que a semente e o fruto ainda não são vivos ou animados – ou ao menos não são vivos no sentido relevante necessário para contar como correlato da alma – porque, para sê-lo, careceriam de transformações suplementares, não são eles que se apresentam como correlatos estritos da alma. Semente e fruto são em potência um corpo de tal qualidade, isto é, um corpo que, no sentido relevante explicitado na definição de alma, “é em potência de modo a viver”<sup>4</sup>. Ou seja: a semente e o fruto ainda precisam se submeter a diversas mudanças qualitativas e quantitativas, para que sejam um “corpo orgânico” que possa ser apresentado como matéria correlata à alma. Assim, o corpo que “é em potência de modo a viver” é justamente “aquele que já possui a alma” (cf. 412a 17), aquele que

---

<sup>3</sup> Para interpretação semelhante à nossa, ver Furth [1988], p. 153, Whiting [1992], p. 89-91, e Shields [1993a], p. 121-2.

<sup>4</sup> No caso da semente e do fruto, o operador modal “em potência” encontra-se aplicado duas vezes, mas, como veremos, ele comporta um sentido respectivamente diverso em cada uma destas ocorrências. Por não ter reconhecido estes pontos, Shields [1993b], p. 12-25, envereda-se por um tortuoso caminho para dar conta do “problema de Ackrill”.

já é animado e capaz de executar as funções do vivente (cf. 1036b 30-32)<sup>5</sup>.

E este resultado não surpreende: ele deriva simplesmente da aplicação do já conhecido “princípio da homonímia” ao *animal em seu todo*: conforme Z-11, 1036b 28-32, as partes corporais capazes de serem designadas como “matéria do animal” seriam apenas e estritamente aquelas capazes de executar a função que lhes cabe no organismo, ou seja, as partes já animadas. Daí se segue que o corpo suscetível de ser designado como “matéria do animal” e “matéria da alma” seria o corpo já animado, capaz de efetuar as tarefas que cabem ao vivente enquanto vivente. O próprio Aristóteles explicita este raciocínio:

“É também no caso das partes é necessário contemplar o que foi dito. Pois, se o olho fosse um animal, a alma dele seria a vista: pois é esta a essência do olho segundo a definição. E o olho é matéria da vista, e se esta última estiver faltando, não mais há olho, a não ser homonimamente, tal como o de pedra e o desenhado. Ora, é preciso conceber para o inteiro corpo vivente isto que se concebe no que respeita às partes; pois comportam-se analogamente: tal como a parte está para a parte, do mesmo modo a inteira sensação está para o inteiro corpo sensitivo, enquanto ele é de tal tipo” (412b 17-25).

Aristóteles afirma estritamente que assim como a função da vista está para o olho, do mesmo modo a inteira capacidade sensitiva está para o corpo sensitivo; mas, pelo mesmo princípio, pode-se generalizar que também comportarão a mesma relação recíproca a alma, como efetividade primeira, e o corpo orgânico, capaz de viver. Assim, um pouco mais adiante, Aristóteles conclui:

“Assim, portanto, não é desprovido de evidência que a alma não é separável do corpo” (413a 3-5)<sup>6</sup>.

E esta conclusão já havia sido antecipadamente enunciada, logo após a formulação final da definição de alma como efetividade do corpo orgânico:

“Por isso, inclusive, não é preciso investigar se é algo uno a alma e o corpo, assim como tampouco a cera e a figura, e nem, em geral, a matéria de cada coisa e aquilo de que a matéria é matéria” (412b

---

<sup>5</sup> Para outra resolução do “problema de Ackrill” envolvido em 412b 25-6, ver Whiting [1992], p. 89-91, que recorre à distinção entre *kinesis* e *energeia* e à caracterização do vivente como algo dotado de uma causa eficiente interna: Aristóteles estaria apenas querendo dizer que o corpo *potencialmente vivo* é aquele que já possui em si mesmo o princípio orgânico pelo qual é *efetivamente vivo*. O contraste relevante não seria com a matéria *inanimada*, mas sim com os artefatos, cuja efetividade plena requer um agente externo.

<sup>6</sup> Este termo “χωριστή” comporta um sentido ao mesmo tempo lógico e ontológico. A alma não pode se apresentar no mundo sem o corpo, e por isso ela não pode ser definida sem o mesmo. De modo inverso, a alma não pode ser concebida, em sua natureza intrínseca, sem o corpo, e por isso ela não pode realizar-se sem o corpo.

6-9)<sup>7</sup>.

Mas ora, se a matéria da alma é necessariamente uma matéria já animada, capaz de desempenhar as funções orgânicas sem exigir nenhuma transformação ulterior, qual seria o critério para diferenciá-la do animal em seu todo? Pois um corpo orgânico, dotado de vida em potência – não no sentido de que comportasse uma receptividade imediata a transformações ulteriores que lhe trariam a vida, mas sim no sentido de já possuir a disposição imediata para a vida – não seria ele próprio já o vivente em seu todo? Por outro lado, uma alma que estaria em sua plena efetividade apenas em composição com um corpo orgânico apropriadamente determinado não seria, *ipso facto*, idêntica ao animal em seu todo<sup>8</sup>?

De fato, Aristóteles parece abraçar uma tal perspectiva em um momento decisivo, no final do capítulo H-6:

“a matéria última e a forma são o mesmo e algo uno, uma em potência, ao passo que a outra em efetividade (ἔστι δ’... ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταὐτὸ καὶ ἓν, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ)” (1045b 17-19).

Além do mais, a identidade entre o corpo orgânico (“o corpo de tal tipo”) e o vivente em seu todo parece se confirmar também pela maneira despreocupada e desenvolta com que Aristóteles utiliza de maneira intercambiável termos que designam os materiais e termos que designariam antes o composto. No mesmo capítulo 1 do livro II do *De Anima*, isto ocorre pelo menos duas vezes. No trecho 412b 11-15, após afirmar que a alma “é o *quê era ser* para um corpo de tal tipo”, isto é, para o corpo orgânico dos viventes, Aristóteles introduz a comparação com o machado; por analogia, seria de se esperar que a função do machado fosse o *quê era ser* para um “corpo de tal tipo”, isto é, para os materiais de que se compõe o machado; no entanto, ao invés de se expressar assim, Aristóteles se pronuncia como se a função do machado fosse simplesmente o *quê era ser* para o machado – e como se isso fosse equivalente a dizer “o *quê era ser* para os materiais do machado”, e como se não houvesse nenhuma diferença relevante entre “o *quê era ser* para o corpo de tal tipo” e “o *quê era ser* para o animal”. Um comportamento terminológico semelhante a este ocorre logo mais abaixo. Em 413a 2-3, Aristóteles compara o olho ao animal em seu todo: um composto de matéria e forma –

---

<sup>7</sup> Ver também 414a 19-28.

<sup>8</sup> É bom lembrar que o próprio Aristóteles levanta diversas vezes esta possibilidade: Z-10, 1036a 16-17; Z-11, 1037a 7-8; H-3, 1043a 34-35, b 3-4.

pupila e vista –, assim como o animal se compõe de corpo e alma. Um pouco antes, porém, em 412b 20, Aristóteles havia afirmado que “o olho é matéria da vista”, como se “olho” e “pupila” pudessem ser utilizados indiferentemente. Este uso em que se substituem reciprocamente expressões que designam a matéria e expressões que designam o composto parece indicar que o “corpo orgânico”, que é a matéria própria da alma, poderia ser assumido como (de um modo ou de outro) idêntico ao animal em seu todo.

Mas se esta é a posição aristotélica, surgem dois graves problemas. O primeiro deles concerne à eficácia das noções de matéria e forma como princípios explicativos, capazes de discernir a estrutura constitutiva da *ousia* natural. Ao longo de todo o empreendimento desenvolvido em ZH, Aristóteles assumiu a *ousia* natural como uma composição de matéria e forma. Seria de se esperar que ambas estas noções, como elementos constitutivos da *ousia*, destinados a explicá-la em sua estrutura intrínseca, fossem princípios anteriores, que pudessem ser especificados por si mesmos, de maneira independente, sem nenhuma referência ao todo do qual são componentes. No entanto, o modo pelo qual Aristóteles se pronuncia no trecho acima citado (1045b 17-19) sugere que ambas estas noções seriam antes apenas *aspectos* de uma mesma entidade, ou seja, *pontos de vista* possíveis para descrições diversas de uma mesma entidade. Mas, se isto for assim, e se a definição da *ousia* natural deve contemplar a matéria e a forma, então a definição teria pouca ou nenhuma eficácia em expor e explicar a estrutura constitutiva da *ousia*, na medida em que apresentaria apenas *abstrações* subjetivamente eficazes para descrever o mesmo item sob diversos pontos de vista<sup>9</sup>.

Por outro lado, se há uma tal inseparabilidade entre matéria e forma, surge com toda a força o “problema de Ackrill”: matéria e forma seriam *indiscerníveis*, no sentido de que jamais poderia ser encontrada, para a *ousia* natural, uma “matéria livre” que pudesse ser especificada em si mesma por suas próprias características – isto é, uma matéria que se apresentasse independentemente das exigências funcionais-teleológicas que a forma do vivente lhe impõe. O resultado disso seria um “hilozoísmo” absolutamente incompatível com a noção de explicação científica que emerge a partir do século XVII. O hilemorfismo de Aristóteles redundaria assim num vazio apreço por “virtudes

---

<sup>9</sup> Este é o problema que foi formulado por Charles [1994], p.76-80, como fio condutor programático de suas pesquisas sobre a *ousia* e o hilemorfismo de Aristóteles. Para esse ponto de vista “subjetivista”, que reduziria a relação entre matéria e forma a meros *aspectos* de uma mesma coisa, ver Kosman [1984], p. 142-4: tal relação deveria ser concebida segundo a relação entre potência (latente) e efetividade (manifesta).

dormitivas”: pois à pergunta “por que o vivente é assim como ele é?”, tal hilemorfismo responderia “porque ele tem uma matéria que é potencialmente viva e já animada”. Teríamos apenas um “vitalismo” incompatível com explicações em termos de “necessidade das causas materiais e eficientes”<sup>10</sup>.

Mas a perspectiva hilemórfica introduzida por Aristóteles de fato redundaria nestas posições? Cremos que não. Nos textos acima contemplados, Aristóteles de fato assevera uma inteira inseparabilidade entre forma e matéria. No entanto, cumpre discernir, de maneira precisa, a que Aristóteles se refere com o termo “matéria” nestes contextos e, além disso, o que ele entende por “estar em potência”. Em 1045b 17-19, particularmente, Aristóteles parece afirmar a identidade entre a forma (“μορφή”) e a matéria *última* (“ἐσχάτη ὕλη”) e este adjetivo, “última”, introduz uma qualificação muito precisa, que não pode ser ignorada. Esta “matéria última” se refere ao momento em que a determinação em vista da forma atinge o seu ponto máximo. Como veremos, Aristóteles analisa em diversas camadas não apenas a relação entre matéria e forma, mas também, correlatamente, a relação entre “ser em potência” e “ser efetivamente”<sup>11</sup>. A “matéria última” é aquela que, nesta hierarquia de camadas, se encontra mais próxima da forma. Assim, o que Aristóteles propõe em 1045b 17-19, longe de ser uma pretensão válida para qualquer relação entre “forma e matéria”, se apresenta antes como uma pretensão circunscrita à relação entre a forma e esta matéria última<sup>12</sup>.

A consideração do contexto comprova esta sugestão. O argumento de todo o capítulo H-6 comporta uma dimensão estritamente polêmica contra certos adversários platônicos<sup>13</sup>. Diante do problema da unidade da definição, na qual se discriminam – para simplificar o argumento – dois

---

<sup>10</sup> Além de Ackrill, Nussbaum [1978], p. 61-67 e Burnyeat [1992], p. 16, 23-6, formularam o problema de maneira pertinente e incisiva, ainda que suas respectivas propostas resolutivas sejam bastante diversas entre si. Ver também Code [1987], p. 54-8, e Code & Moravcsik [1992], p. 129-30, 133, 140-3.

<sup>11</sup> Frede [1994], p. 175, tem razão ao observar que o livro IX da *Metafísica* se destina a reformular em melhores bases a relação entre forma e matéria em termos de efetividade e potência. Não obstante, cremos que essa reformulação já ocorre de maneira significativa no livro VIII, sobretudo nos capítulos 2 e 6.

<sup>12</sup> Solução semelhante à que propomos encontra-se em Furth [1988], p. 267-8, representada por um simpático diagrama. Falta a Furth, não obstante, delimitar com mais clareza sob quais condições restritas os quatro elementos poderiam contar como partes intrínsecas do corpo orgânico. Esta delimitação, porém, é fornecida por Whiting [1992], p. 90: ela interpreta corretamente a “matéria última” de H-6 como o “corpo orgânico”, isto é, a matéria já determinada segundo as características relevantes que a torna “animada”, e que seria constituída, em última instância, pelos quatro elementos, que preservariam nessa “mistura” as suas propriedades essenciais.

<sup>13</sup> Cf. Harte, [1996], p. 282-5, 299-302.

elementos, o gênero e a diferença, estes platônicos nada mais teriam a propor senão uma mera unificação extrínseca, pela qual ambos se apresentariam meramente justapostos entre si. Mas, como vimos, uma mera justaposição não satisfaz os critérios mais estritos lançados em 1030a 2-17. A compreensão mais detalhada e satisfatória dos argumentos de H-6 deverá aguardar a análise dos capítulos Z-13 e Z-14 (cf. p. 586-9 adiante). Não obstante, a chave para se compreender o eixo principal da argumentação já se encontra em Z-12, na associação que Aristóteles ali estabelece entre a unidade meramente concomitante dos chamados “compostos acidentais” (homem branco, por exemplo) e a unidade *participacional*. Os adversários que Aristóteles enfrenta em Z-12 e H-6 pretendiam unificar gênero e diferença por meio da relação de *participação*. A crítica principal que Aristóteles lhes dirige consiste em mostrar que tal relação pressupõe um subjacente separado, já plenamente constituído em si mesmo antes da participação. Ou seja, a relação de participação, tal como Aristóteles imputa a estes adversários, seria uma mera agregação extrínseca entre dois elementos absolutamente independentes entre si, que pudessem ser isoladamente tomados como unidades de certo modo autônomas. A novidade é que, na exposição efetuada em H-6, associam-se à “participação” diversas outras modalidades de unificação:

“E devido a essa dificuldade, uns enunciam a participação, embora fiquem num impasse quanto à causa da participação e ao *quê* é a participação; outros, por sua vez, enunciam a co-presença (“συνουσία”) da alma, tal como Licofronos disse que a ciência é uma co-presença do conhecer e da alma; outros, enfim, afirmam que o viver é uma composição (“σύνθεσις”) ou conjunção (“σύνδεσμος”) da alma ao corpo. Embora seja o mesmo raciocínio em todos os casos: pois também o estar saudável seria ou uma co-presença, ou uma conjunção, ou composição de alma e saúde, e o bronze ser um triângulo seria composição de bronze e triângulo, e o ser branco seria composição de superfície e brancura” (1045b 7-16).

Todas estas diversas propostas têm algo em comum: todas elas pressupõem dois itens inteiramente diversos e externos um ao outro, a serem de algum modo ulteriormente unificados. É em oposição a esse pressuposto que Aristóteles articula a sua resposta: não há, sob certo ponto de vista, dois itens independentes, a serem conduzidos a uma unidade. Há uma unidade imediata entre duas descrições: a matéria última seria “em potência” tudo aquilo que a forma é “efetivamente”. Na verdade, ambos os itens envolvidos na correlação, isto é, a matéria última e a forma, se reportariam a um mesmo item, assumido, porém, sob duas perspectivas diversas: sob o aspecto de suas capacidades e disposições



(“em potência”) e sob o aspecto de sua efetiva atividade.

Assim, em certo sentido, “matéria” e “forma” não teriam nenhum poder de explicar a estrutura constitutiva da *ousia* natural. Ambas seriam meras “abstrações”, isto é, artifícios subjetivamente eficazes para que nós possamos compreender um mesmo e único item. Esta “matéria última” seria a matéria já animada, o corpo orgânico já na plenitude de suas disposições, sem que lhe fosse necessário sofrer ainda alguma nova transformação que o habilitasse a se apresentar como animado. Isso poderia ser corroborado também pelas observações que Aristóteles introduz no capítulo 7 do livro IX da *Metafísica*, a respeito das circunstâncias em que é apropriado dizer que algo é “em potência” (“δυνάμει”):

“E é semelhantemente também a casa em potência: se nenhum item dos que estão presentes neste [sc. no agente] e na matéria impedir o vir a ser casa, e nem houver algo que precise sobrevir em acréscimo (“προσγενέσθαι”) ou ser eliminado (“ἀπογενέσθαι”) ou ser modificado, então isto é uma casa em potência” (1049a 8-11).

Aquilo que é “em potência” uma casa é justamente o conjunto de materiais que esteja de tal modo organizado que, para que haja uma casa, nada mais precise ser acrescentado, eliminado ou modificado<sup>14</sup>. Ou seja, entre “aquilo que é em potência” uma casa e “aquilo que é efetivamente” uma casa parece não haver nenhuma diferença que exija alguma mudança diacrônica em tal ou tal propriedade<sup>15</sup>. Parece haver apenas uma diferença de aspecto. Se olharmos para algo que pode receber a denominação de “casa”, mas o consideramos como uma agregação de materiais segundo tais e tais proporções, tais e tais concatenações recíprocas, teremos a casa “em potência”. Mas se olharmos para estes mesmos materiais e considerarmos a função em vista da qual foram combinados e concatenados

---

<sup>14</sup> Frede [1994], p. 191, entende diferentemente: poderíamos dizer que “*X é potencialmente F*” se e somente se houvesse um *único* processo que transforma *X* em *F*. Não cabe discutir em pormenor a proposta de Frede, que se articula à sua visão de conjunto do livro IX da *Metafísica* e busca provar a primazia da *dynamis activa* sobre a mera “potencialidade” entendida como *dynamis passiva*. Para interpretação que julgamos mais adequada, ver Whiting [1992], p. 90, e nosso comentário na nota seguinte.

<sup>15</sup> Rorty [1974], p. 77, recorre justamente a este texto para afirmar que a matéria do homem já seria “humana” e assim não permitiria compreender o devir. A matéria do animal, assim, seria uma matéria já viva (“animalish goo”, p. 72). Mas esta interpretação não se sustenta. Aristóteles submete esse presumido “goo” a diversas análises, que permitem explicá-lo em termos de capacidades funcionais e propriedades dos quatro elementos. Whiting [1992], p. 90, interpreta corretamente a passagem, em conexão com o difícil trecho 412b 25-6, que suscitou o “problema de Ackrill”: no caso dos viventes, a matéria *efetivamente viva* coincide inteiramente com a matéria *potencialmente viva*, mas esta matéria é acidentalmente idêntica a uma composição de elementos que preserva as suas características essenciais.

precisamente desta maneira, teremos a casa “em efetividade”<sup>16</sup>.

Ainda que esta não fosse a melhor leitura para o trecho 1049a 8-11 e para o exemplo da casa, poder-se-ia tentar defender esta configuração conceitual apelando para a distinção entre dois tipos de efetividade. Talvez o que Aristóteles esteja dizendo em 1049a 8-11 seja antes o seguinte: a casa “em potência” é justamente o conjunto de materiais aos quais falte apenas *uma única* mudança diacrônica – não uma mudança em suas propriedades intrínsecas, mas apenas um devido agenciamento, concernente às relações recíprocas entre estes materiais – para que constituam uma casa. No entanto, mesmo admitindo isso, poderíamos supor que a exigência de uma mudança diacrônica seria válida apenas para as *efetivações* que se apresentam como *alterações*. No entanto, Aristóteles reconheceria um segundo tipo de *efetivação*, aquela que “preserva a capacidade” daquilo que lhe serve de substrato – e este segundo tipo, inclusive, seria o tipo característico das atividades que delimitam o animal enquanto animal (cf. *De Anima* II 5, 417b 2-16)<sup>17</sup>. Assim, no caso dos viventes naturais, a “matéria última” que é em potência, longe de ser um corpo que ainda deveria se submeter a alguma mudança, seria apenas o substrato cuja capacidade seria preservada pela efetividade plena do vivente.

Talvez seja conveniente apreender essa correlação entre forma e matéria última através da análise de uma propriedade disposicional. De um lado, temos as *propriedades de base* que caracterizam “efetivamente” o substrato ao qual atribuímos a propriedade disposicional; de outro lado, temos a função ou atividade que, nas devidas condições, emerge daquelas propriedades de base. Aquelas *propriedades de base* seriam reportadas sob o título de “matéria”, ao passo que a função é reportada sob o título de “forma”<sup>18</sup>. De algum modo, qualquer um desses dois títulos poderia designar o todo da correlação (isto é, *função + propriedades de base*) justamente devido às seguintes razões: por um lado, a função em questão é capaz de se manifestar apenas e estritamente em tais e tais propriedades de base – de tal modo que, a partir da existência da função, pode-se inferir a existência de tais propriedades de base (estas são condições necessárias para aquela, a qual, por sua vez, é condição

---

<sup>16</sup> Frede [1992], p. 100-1, propõe algo semelhante. Ver também Whiting [1992], p. 90.

<sup>17</sup> Este segundo tipo de efetividade, porém, envolve intrincadas polêmicas, sobretudo na sua aplicação à sensação (“αἴσθησις”), em *De Anima* II 5, e na comparação entre o conhecimento intelectual e a sensação, em *De Anima* III 4. Para tratamento detalhado do assunto, ver Zingano [1998a], p. 86-95. Nossos objetivos mais específicos, porém, nos desobrigam de entrar nestas dificuldades.

<sup>18</sup> Para a análise do hilemorfismo justamente nestes termos, ver as referências na nota 97 do cap. 11. Poderíamos acrescentar ainda Hardie [1976], p. 403, e H. Granger [1990], p. 30-3.

suficiente para as mesmas). Por outro lado, as propriedades de base correlatas às funções do animal não seriam propriedades pré-disponíveis em outros substratos materiais, ou seja, não seriam pré-existentes na natureza antes dessa correlação; pelo contrário, elas surgiriam na natureza apenas através da intervenção de uma causalidade capaz de administrar a “necessidade absoluta” dos quatro elementos em direções que jamais seriam trilhadas pelos próprios elementos em si mesmos, deixados ao curso espontâneo que naturalmente seguiriam segundo suas propriedades essenciais. Tais propriedades de base são *compatíveis* com as propriedades essenciais dos quatro elementos, mas não poderiam ser obtidas tão somente a partir das séries causais espontâneas que derivam das propriedades dos quatro elementos. Assim, a partir da existência de tais propriedades de base, pode-se inferir a existência da função (ou seja: esta função é também condição *necessária* para a emergência daquelas propriedades de base, as quais, por sua vez, são de algum modo condições suficientes para a função). Por exemplo: se há sangue na natureza, segue-se que há a função nutritiva dos animais.

Não obstante, devemos observar que esta configuração conceitual seria válida apenas e estritamente para a “matéria última” e para o sentido preponderante de “em potência”. No mesmo capítulo do livro IX da *Metafísica*, Aristóteles reconhece que pode haver (e efetivamente há) diversos níveis de análise da constituição material dos entes sensíveis e, de acordo com isso, pode-se depreender que a expressão “em potência x” seria aplicável a todos os diversos materiais que se obtêm a cada nível de análise da constituição material de x:

“E afigura-se que o item que afirmamos ser não ‘isto’, mas ‘daquilo’ (“ἐκεῖνον”<sup>19</sup>) – por exemplo, não afirmamos que a banquetta é madeira, mas sim ‘de-madeira’ (“ξύλινον”), tampouco afirmamos que a madeira é terra, mas sim ‘de-terra’ (ou ‘terrosa’), e novamente, se a terra é assim, não a afirmamos ser este ‘outro’, mas ‘daquilo’ (“ἐκεῖνον”) – aquilo [sc. a partir de que algo se constitui]<sup>20</sup> sempre será em potência o item ulterior, simplesmente sem mais. Por exemplo: a banquetta não [se diz] ‘de-terra’ nem ‘terra’, mas sim ‘de-madeira’; pois isto [sc. a madeira] é em potência uma banquetta, e esta é a matéria da banquetta” (1049a 18-23).

Aristóteles parece estar impondo critérios demasiadamente restritos à aplicação da expressão “em

---

<sup>19</sup> O termo “ἐκεῖνον” é uma invenção de Aristóteles, para obter a forma geral do adjetivo constituído pela terminação “-ινον”, e que indica precisamente a constituição material de que algo é feito (mas não indica a proveniência, nem tampouco qualquer relação de posse). Traduzi-lo por “daquilo” é um mal menor, que pode ser sanado com a advertência nesta nota.

<sup>20</sup> Este “ἐκεῖνο” é justamente o elemento constituinte a partir do qual o todo se diz “ἐκεῖνον”.

potência” e, ao mesmo tempo, parece estar afirmando que a relação “ser em potência  $x$ ” não seria transitiva<sup>21</sup> – como se, a partir das premissas de que (i) a madeira é em potência um banquinho e (ii) a terra é em potência madeira, não pudéssemos *de modo algum* afirmar que a (iii) terra é em potência um banquinho. Mas esta impressão é falsa. Aristóteles quer apenas dizer que, em seu sentido preponderante, a expressão “em potência” se aplica apenas para a matéria *próxima*, isto é, aquela que precisaria se submeter a uma *única* transformação para vir a ser  $x$ . Mas este sentido preponderante não é exclusivo. No capítulo 4 do livro VIII da *Metafísica*, Aristóteles afirma que, no cômputo ou explicação dos entes sensíveis:

“é preciso enunciar as causas mais próximas. Qual é a matéria? Não fogo ou terra, mas sim a própria” (1044b 1-3).

Mas se trata de uma mera questão de ênfase, que por si só já reconhece diversos níveis de constituição material, como é patente nas linhas que iniciam o capítulo:

“Surgem várias matérias de um mesmo ente, quando uma delas é matéria da outra, por exemplo: a fleuma é a partir do gorduroso e do doce, se o gorduroso é a partir do doce” (1044a 20-22).

Essa diversidade das camadas de análise material encontra-se intrinsecamente articulada ao estatuto lógico dos termos “forma” e “matéria”. Como Aristóteles afirmara no livro II da *Física*, “a matéria se conta entre os relativos: pois, para uma forma diversa, a matéria é diversa” (194b 8-9). Poder-se-ia entender essa diversificação das matérias apenas em um sentido horizontal. Por exemplo, da estátua, a matéria é o bronze, ao passo que da cama, por sua vez, a matéria é a madeira, etc. Não obstante, ela ocorre também em sentido vertical, e essa diversificação vertical inclusive atesta que o termo “matéria”, por si só, não possui nenhuma referência precisa, pois antes designa um *papel* que determinado item pode cumprir em relação a algum outro item mais complexo. Esta doutrina tem validade universal, para todos os domínios, e se encontra inequivocamente testemunhada por uma série de exemplos: a madeira é matéria da cama ou do banquinho, mas em si mesma ela designa uma determinada constituição, dotada de propriedades formais precisas, para a qual há uma matéria respectiva: seja ela a terra ou uma composição dos quatro elementos (cf. 1049a 20); o bronze, por sua vez, é matéria da estátua, mas em si mesmo ele se apresenta como uma forma, cuja matéria seria talvez estanho e o cobre, ou outros elementos. E assim por diante.

---

<sup>21</sup> É assim que entende Sheldon Cohen [1984], p. 183-5, 190-2. Mas não admitimos que Aristóteles esteja estabelecendo que a relação “ser em potência  $x$ ” não seja transitiva.

No caso dos vivos naturais, Aristóteles apresenta essa “verticalização” da análise hilemórfica em pelo menos três etapas, envolvendo, portanto, quatro camadas<sup>22</sup>: inicialmente, temos o animal em seu todo, cuja matéria seria, em primeira instância, as partes orgânicas e homeômeras. No entanto, as próprias partes orgânicas envolvem as partes homeômeras como matéria e, por sua vez, estas últimas envolvem como matéria os quatro elementos. No livro II das *Partes dos Animais*, Aristóteles apresenta essa estratificação em sentido inverso, ascendente, como uma hierarquia de “composições”:

“Sendo três as composições (“συνθέσεων”), poder-se-ia estabelecer como primeira aquela que é a partir dos elementos (assim denominados por alguns), isto é, a partir de terra, ar, água e fogo. E talvez seria ainda melhor afirmar aquela que é a partir das potências, mas, dentre estas, não todas, mas sim tal como foi dito antes e em outras discussões. Pois o úmido e o seco, e o quente e o frio, são matéria dos corpos compostos. E as outras diferenças lhes acompanham, como peso e leveza, densidade e rareza, aspereza e lisura, e outras afecções corpóreas deste tipo. E a segunda constituição (“συστασις”), a partir destes primeiros [elementos], é a natureza das partes homeômeras nos animais, por exemplo, a natureza do osso, da carne e das outras partes deste tipo. E a terceira e última [sc. constituição ou composição] é a natureza das partes não-homeômeras, por exemplo, a da face, da mão e de outras partes deste tipo” (646a 12-24).

A partir deste texto, remanejando essa estratificação de composições para o sentido descendente e assumindo-se como *quarta* composição justamente o organismo em seu todo, podemos construir o seguinte quadro:

- (1) o organismo vivo em seu todo;
- (2) as partes orgânicas;
- (3) as partes homeômeras;
- (4) os quatro elementos materiais.

Este painel poderia se tornar ainda mais complexo, com o acréscimo de outras camadas. O próprio Aristóteles, nas linhas 14-20, considera que os quatro elementos poderiam ser eles próprios considerados como composições das quatro qualidades primitivas, quente, frio, seco e úmido. Além disso, entre os níveis (4) e (3) poderíamos ainda reconhecer os diversos corpos inanimados,

---

<sup>22</sup> Furth [1988], p. 76-83, chega a propor seis camadas: os elementos; compostos inanimados (como bronze, ouro, prata, etc.); partes homeômeras dos animais; as vísceras; as partes orgânicas e os animais (*ta sunestekota hola*). Sob certo ponto de vista ele está correto; mas, para nossos objetivos e interesses, basta-nos assumir as quatro camadas mais evidentes.

presentemente disponíveis na natureza, que se constituem por uma certa mistura entre estes quatro elementos primitivos (por exemplo, os metais, reconhecidos na análise “metalúrgica” empreendida na *Meteorologica*). Finalmente, entre os níveis (3) e (2), Aristóteles reconhece como itens intermediários as *vísceras*, constituídas de maneira homogênea por uma parte homeômera (o sangue), mas que comportariam algumas características típicas das partes orgânicas (cf. *Partibus Animalium* II 1, 647b 7-9).

Não obstante, estas três complicações podem ser deixadas de lado para o argumento que temos em vista. Queremos mostrar que este painel simplificado, com suas quatro camadas, é suficiente para elucidar a perspectiva hilemórfica de Aristóteles de maneira a resolver os dois problemas que nos ocupam.

Começemos por observar que o termo “matéria” pode designar qualquer uma das três últimas camadas: (2), (3) e (4). Por conseguinte, pode ser descrita como uma correlação entre matéria e forma qualquer uma das relações que envolvam qualquer uma destas camadas em correlação com aquelas que se situam nos níveis superiores. Para que possa ser designada como “matéria” em relação a uma “forma”, basta que o índice numérico da camada seja superior ao da camada que se lhe propõe como forma correlata. Assim, podem ser descritas como correlação entre forma e matéria as seguintes relações:

- (1) R (2) – as partes orgânicas como matéria do organismo em seu todo;
- (1) R (3) – as partes homeômeras como matéria do organismo em seu todo;
- (1) R (4) – os quatro elementos como matéria do organismo em seu todo;
- (2) R (3) – as partes homeômeras como matéria das partes orgânicas;
- (2) R (4) – os quatro elementos como matéria das partes orgânicas;
- (3) R (4) – os quatro elementos como matéria das partes homeômeras.

Temos, assim, seis relações entre matéria e forma – seis possíveis casos a que Aristóteles poderia estar se referindo com as designações de “matéria” e “forma”. Diante deste quadro, a pergunta relevante a ser feita é simples: a inseparabilidade entre matéria e forma, tal como estabelecida pelo princípio da homonímia e reafirmada em H-6, 1045b 17-19, se verifica em todas estas seis relações? De outro modo: os nexos de implicação recíproca, tal como programaticamente lançados em Z-4, 1030a 2-17 e articulados pela necessitação hipotética da teleologia, seriam válidos para todas estas seis relações? Ao introduzir tais nexos como critério programático em Z-4, Aristóteles os pretendia

como válidos para todas estas relações?

Se tais nexos forem válidos também para as relações que envolvem como matéria o item (4) – os elementos primitivos –, Aristóteles deverá ser caracterizado como um *hilozoísta*. No entanto, na seqüência do livro II das *Partes dos Animais*, ao escrutinar a natureza do sangue, Aristóteles explicita de uma vez por todas aquilo que, de um modo ou de outro, já estava claro no momento em que havia introduzido, no livro II da *Física* e no livro I das *Partes dos Animais*, a teleologia como alternativa ao reducionismo materialista de certos predecessores. A saber: a forma, definida em termos de funções do vivente, apenas *administra* as propriedades disposicionais dos quatro elementos e seus compostos (isto é, da matéria inanimada), levando-os a certas combinações, concatenações e seriações causais que lhes são extrínsecas e que eles jamais apresentariam por si mesmos, sem as exigências teleológicas da forma. No entanto, isto não implica que esta matéria elementar não possa ser especificada em si mesma, mediante as suas propriedades intrínsecas, independentemente das exigências funcionais da forma do vivente. Pelo contrário, a administração teleológica das “séries causais” ocasionadas por tais propriedades pressupõe, como previamente disponível por si mesma, uma matéria elementar, inanimada, dotada de propriedades essenciais independentes.

O hilozoísmo parece de fato ser favorecido por pronunciamentos como este:

“Por conseguinte, é necessário que a matéria dos elementos seja em vista das partes homeômeras” (646b 5-6).

É preciso considerar com atenção, porém, o significado do genitivo “τῶν στοιχείων” na expressão “τὴν τῶν στοιχείων ὕλην”. A “matéria dos elementos” pode querer dizer “a matéria de que os elementos se constituem”. Se este fosse o sentido acertado, teríamos um hilozoísmo radical. Mas a “matéria dos elementos” poderia significar também “a matéria que os elementos são” ou seja, “os elementos enquanto matéria”. Teríamos assim, do mesmo modo, uma perspectiva hilozoísta. Não obstante, a “matéria dos elementos” pode ser entendida de maneira mais peculiar: “a matéria que os elementos fornecem para as partes homeômeras”. Neste caso, a expressão estaria se reportando à *matéria apropriada*: em vista da constituição das partes homeômeras, os elementos sofrem transformações tais que os tornam aptos a se apresentar como matéria apropriada de tais partes. Mas isto não implica que os elementos, considerados em si mesmos, em suas propriedades intrinsecamente essenciais, se apresentem na natureza apenas e estritamente *em vista* da constituição das partes

homeômeras dos viventes<sup>23</sup>. Eles próprios são dotados de propriedades essenciais autônomas. Adminstrando as séries causais compatíveis com tais propriedades, porém, a forma do vivente os submete a um conjunto de alterações e mudanças relevantes, pelos quais eles então se tornam a matéria própria das partes homeômeras e, transitivamente, matéria do organismo em seu todo<sup>24</sup>.

Esta perspectiva será detalhadamente confirmada pelo estudo do sangue. Para Aristóteles, o sangue é constituído por uma certa mistura de elementos, à qual se acrescenta o calor. Como *alimento* elaborado por cocção (“πέψις”) e distribuído a todas as partes do organismo, o sangue deve ser necessariamente quente, em vista de sua função. Este calor, no entanto, é acrescentado extrinsecamente a uma certa composição de elementos materiais, os quais preservam suas capacidades disposicionais e, uma vez separados do organismo, tendem a voltar ao curso que naturalmente seguiriam segundo a “necessidade absoluta” de suas propriedades intrínsecas. Assim, admitir que o sangue é uma parte *já animada* não implica em admitir que os elementos materiais sejam também animados<sup>25</sup>.

A investigação concernente ao sangue, no livro II das *Partes dos Animais*, é precedida por uma longa discussão sobre o “quente”. Aristóteles procura discriminar de quantos modos se diz que algo é “quente” e “mais quente que outro” e, a partir disso, chega a uma importante observação: há itens que são quentes em virtude de um calor próprio, ao passo que outros são quentes em virtude de um

---

<sup>23</sup> Este é o ponto relevante. Após ressaltar as precauções advertidas de Aristóteles contra o hилоzoísmo, G. E. R. Lloyd [1992], p. 153, ressalta que, “por outro lado”, ele corre o risco de cair no mesmo hилоzoísmo, ao caracterizar os quatro elementos não como um “estofa inerte”, mas sim pela contribuição que oferecem às funções vitais do organismo. Ora, a alternativa ao hилоzoísmo não se configura como opção por um tal “estofa inerte”. Aristóteles atribui aos elementos a capacidade de contribuir para as funções vitais, mas esta contribuição é feita (i) ou pelas próprias características essenciais que os elementos possuem por si mesmos, independentemente dos organismos, (ii) ou por características que eles adquirem transitoriamente, em virtude da intervenção sobreveniente da forma do organismo. Em contrapartida, essas características essenciais dos elementos se dispõem *contra* as funções vitais e causam fenômenos como doença e a morte (ver *Part. Anim.* 648b 4-6).

<sup>24</sup> Há diversas outras evidências contra o hилоzoísmo que foi imputado a Aristóteles. Ver por exemplo *DA* I 5, 410b 7-10: argumentando contra Empédocles, Aristóteles parece conceber como conseqüência (inadmissível) das premissas adversárias o fato de que todos os entes seriam dotados de alma. Ver também 411a 7-23, texto ressaltado por G. E. R. Lloyd [1992], p. 153, em sua argumentação contra a interpretação hилоzoista.

<sup>25</sup> E até mesmo a tese de que o sangue é animado não é assim tão simples. Para a tese de que o sangue seria antes um composto inanimado, ver Sheldon Cohen [1996], p. 146-7, 150-2. Mas o que nos importa é mostrar que, seja ou não seja o sangue em si mesmo uma parte animada, os elementos materiais de modo algum são animados ou vivos. Por outro lado, parece-nos incorreta a proposta de Freeland [1987], p. 407, que presume encontrar no sangue uma “matéria persistente” que pudesse satisfazer os requisitos lançados na teoria do devir em *Física* I 7. Ora, o sangue não sobrevive à morte do organismo.



calor “estranho”, que lhes sobrevém concomitantemente (648b 35- 649a 13). Estas distinções serão decisivas para discernir de que maneira o sangue é quente. Aristóteles então continua do seguinte modo:

“Com relação a alguns dos itens deste tipo, não é possível afirmar simplesmente sem mais (“ἀπλῶς”) que são quentes ou não quentes; pois, de um lado, aquilo que porventura sucede ser o substrato (“ὅ ποτε τυγχάνει ὄν τὸ ὑποκείμενον”) não é quente; de outro lado, porém, [enquanto está] combinado (“συνδυαζόμενον”), tal item é quente, tal como se alguém estabelecesse um nome para a água quente ou o ferro quente. Ora, é deste modo, pois, que o sangue é quente” (649a 13-17).

A comparação com a água quente ou o ferro quente é elucidativa. Suponha-se que “veste” (“ἱμάτιον”) seja o nome para água quente. Sob tais pressupostos, segue-se que “a veste é quente” é um sentença necessariamente verdadeira – por mera análise do conceito compreendido no sujeito da sentença. Não obstante, daí não se segue que a composição de elementos que serve de substrato para o calor seja ela própria denominável como “quente”. Ou seja: a sentença “a veste é (necessariamente) quente” não implica a sentença “a água é (necessariamente) quente”.

No caso do sangue, Aristóteles assume que ele comporta como substrato uma certa composição de elementos. A este substrato, devido às exigências teleológico-funcionais que determinam a essência do sangue, deve ser acrescentado o calor. No entanto, este acréscimo não torna o substrato por si mesmo quente, nem necessariamente quente – pelo contrário, ele se torna apenas concomitantemente quente.

Não foi por mero acaso que propusemos acima o nome “veste” (“ἱμάτιον”) para a composição *água quente*. As observações que Aristóteles aqui introduz devem ser relevantemente comparadas com o trecho Z-4, 1029b 22- 1030a 17, no qual são justamente introduzidos os critérios mais rigorosos para a definição de uma *ousia*. Ora, tal como o *homem branco*, para o qual se propunha o nome “veste” (“ἱμάτιον”, cf. 1029b 27-28), o sangue parece ser um *composto accidental*, no qual os dois itens constitutivos encontram-se justapostos entre si em virtude de uma razão extrínseca que não está contemplada na natureza de nenhum deles<sup>26</sup>. O calor pode ser concebido por si mesmo sem precisar ser acrescentado a tal ou tal composição de elementos. Do mesmo modo, estes elementos podem ser concebidos em si mesmos sem o calor que lhes sobrevém. A relação entre este substrato

---

<sup>26</sup> Aos elementos de um composto accidental, não se aplica a tese aduzida em 1045a 33: pois a causa da unidade recíproca dos mesmos não é a essência de cada um deles. Pelo contrário, cada qual é independente do outro.

e o calor é uma relação extrínseca, que Aristóteles descreve como “segundo afecção” (cf. o uso desta expressão em 1030a 131-4): um substrato já plenamente constituído em si mesmo sofre uma alteração sobreveniente, que no entanto não lhe era necessária a partir de sua própria natureza intrínseca. Como diz o texto das *Partes dos Animais*:

“E isto torna evidente que, em todos estes casos, o ‘frio’<sup>27</sup> não é uma privação mais sim uma certa natureza – isto é, em todos os casos em que *o subjacente é quente segundo afecção*” (649a 17-20).

Aristóteles retoma, aqui, explicitamente, a mesma terminologia e as mesmas preocupações expostas em Z-4, no momento em que estabeleceu critérios mais rigorosos para a definição das *ousiai*. Diante deste quadro, afigura-se que a definição do sangue não seria capaz de satisfazer tais critérios, na medida em que o sangue, tal como o *homem branco* ou a *água quente*, seria um composto accidental, constituído pela mera justaposição extrínseca entre dois itens inteiramente independentes entre si. O calor seria uma mera afecção concomitante da composição elementar subjacente e, por isso, o sangue não se contaria como uma *ousia* apta a ser definida segundo os critérios mais rigorosos estabelecidos em 1030a 2-17.

De um certo modo, isto é correto, mas, de outro modo, não:

“Tendo sido delimitados estes pontos, é manifesto que o sangue, de um lado, é quente, segundo este modo preciso: conforme o que lhe era *o ser para o sangue* (pois ele se enuncia tal como se designássemos a água fervente com algum nome); de outro lado, no entanto, o subjacente ou aquilo que, sendo [algo previamente], porventura é sangue, não é quente. E por si mesmo (“καθ’ αὐτό”) há um modo em que [o sangue] é quente, mas há um modo em que [o sangue] não é quente. Pois, de um lado, o calor deve estar contido em seu enunciado definitório (“λόγῳ”), tal como o ‘branco’ está contido em ‘homem branco’; de outro lado, porém, na medida em que o sangue é segundo afecção (“κατὰ πάθος”), ele não é quente por si mesmo” (649b 20-27).

Aristóteles novamente recorre ao modelo paradigmático do composto accidental, que poderia ser assim exposto:

*nome = subjacente + afecção concomitante.*

Conforme o modelo, então, teríamos:

“*veste*” = *homem + branco*;

---

<sup>27</sup> O termo “frio” aqui funciona conforme uma *descrição definida*, isto é, equivale a “algo que é frio”, a saber, o subjacente que vem a ser frio apenas em virtude de uma afecção que lhe é extrínseca.

“X” = água + calor;

“sangue” = certa composição de elementos + calor.

No entanto, esta mera análise semântica do termo “sangue” ainda não conta como uma definição estrita do sangue. Como Aristóteles repete várias vezes, uma parte do vivente deve ser definida pela sua função própria. Assim, de acordo com a necessidade hipotética da teleologia, podemos construir uma definição mais precisa do “sangue”, a partir de sua função.

A função do sangue, tal como delimitada por Aristóteles, é a nutrição: o sangue é “em vista da nutrição” (“ἔνεκα τροφῆς”, 650b 2-3, 12-13). Mas ora, a alimentação – como Aristóteles pretende ter constatado *empiricamente* – requer uma cocção (“πέψις”) e, portanto, é elaborada justamente pelo calor: é isto que ele observa em 650a 2-7. Assim, em primeira instância, resulta que o sangue, a ser definido pela sua função nutritiva, deve contemplar o calor entre os seus itens constitutivos. Mas, além do calor, a função de nutrição exige também certamente um substrato para o calor: uma certa composição entre os quatro elementos. Há certamente uma enorme margem de variação para as diversas composições possíveis; não obstante, todas estas composições devem se concentrar dentro de um intervalo bem delimitado: a água pura, por exemplo, ou a urina, ou seja lá o que for, não poderiam desempenhar este papel de subjacente para a função do sangue.

Assim, conforme a estrutura da necessidade hipotética da teleologia, a função do sangue determina as propriedades necessárias dos eventuais substratos que poderiam vir a cumpri-la<sup>28</sup>. Se há de haver um sangue funcionalmente eficaz, ele deve ser (i) quente e (ii) constituído por uma *certa* mistura de tais e tais elementos. Conforme esta “necessitação descendente” ocasionada pela função, poderíamos propor o seguinte enunciado definatório para o sangue:

“O sangue é o alimento das partes, constituído por *tais e tais composições* de elementos, mais o calor”, ou algo ligeiramente diverso:

“O sangue é o alimento das partes, constituído por tais e tais elementos quentes”.

Para facilitar o exame das relações lógicas entre os itens desta definição, introduziremos uma certa formalização. Chamemos o “sangue” de X. Por sua vez, atribuamos à função de ser “alimento das partes” a denominação A e, aos itens reunidos sob a rubrica “tais e tais elementos quentes”, atribuamos a denominação B.

---

<sup>28</sup> Digamos: as suas *propriedades de base*. Ver H. Granger [1990], p. 32-3.

Ora, no enunciado *definiens* de *X*, a relação entre *A* e *B* consiste em uma implicação recíproca, que poderia ser expressa (ao menos pressupostas as circunstâncias físicas que Aristóteles reconhece empiricamente) por um bicondicional. Conforme a estrutura lógica da necessidade hipotética da teleologia, notemos que (i) *B* é condição necessária para *A* – pois a função exige tais e tais condições *sine qua non*; (ii) *A*, por sua vez, é condição suficiente para *B* – pois, se há uma função plenamente efetiva, há *ipso facto* as condições necessárias sem as quais ela não poderia se efetivar.

Mas há algo além disso: a *certa* composição entre os elementos, que inclui a propriedade de ser *quente*, não é uma composição na qual os quatro elementos espontaneamente entrariam por si mesmos, deixados à “necessidade absoluta” que se segue do entrecruzamento de suas respectivas propriedades disposicionais. Trata-se de uma composição que lhes constrange, que lhes sobrevém extrinsecamente, e na qual são mantidos apenas pela intervenção da forma do animal – tanto que, uma vez morto o animal, tal composição tende a se dissolver e os elementos tendem a voltar para o seu curso natural (cf. 649b 28-34)<sup>29</sup>. Ora, isto significa que, na natureza, não há e nem poderia haver tal composição de elementos *sem a pressuposição da forma do vivente*. E isto quer dizer que, se encontramos na natureza tal composição, que virá a ser denominada como “sangue”, podemos inferir que ela está lá apenas em virtude da intervenção teleológica da forma do vivente. E isto – em acréscimo aos pontos (i) e (ii) acima estabelecidos – significa que (iii) *A* é condição necessária para o surgimento de *B* e que (iv) *B* é condição suficiente para a emergência de *A*.

Ou seja, na definição funcional do sangue, há um nexo de implicação recíproca entre *A* e *B*, conforme exigiam os critérios mais rigorosos estabelecidos em 1030a 2-17, e também conforme os pronunciamentos introduzidos em 1045a 33 e 1045b 17-19: por um lado, tanto “*A*” como “*B*” podem, em virtude dessas relações lógicas, pretender designar *o todo da correlação* – isto é, o item *X* –, e isto ocorre precisamente porque a causa da unidade entre *A* e *B* – a causa pela qual *X* se apresenta como uma nova entidade – é exatamente “a quiddidade de cada um”, tanto a quiddidade de *A* como também a de *B*.

No entanto, em certos contextos, o sentido do termo “sangue” pode ser assumido como *B*: o sangue é “tais e tais elementos quentes”, ou seja, uma *certa* composição entre os quatro elementos, à qual o calor sobrevém como afecção concomitante, que apenas se lhes justapõe de maneira

---

<sup>29</sup> Ver também *De Caelo* II 6, 288b 15-18; *Gen. Cor.* II 1, 328b 32-33.

extrínseca em virtude de uma razão (a função no vivente) que não estava contemplada nos elementos – nem em cada um deles em separado, nem em todos eles conjuntamente assumidos.

Assim, enquanto equivalente a *B*, o sangue pode ser submetido a uma outra análise:

“*Sangue*” = tais e tais elementos + calor.

Ora, a *certa* composição de elementos que constituem o sangue é mantida pelo calor anímico do animal, de maneira extrínseca à natureza dos próprios elementos. O conjunto de elementos assim compostos não é por si mesmo quente, e eles tampouco seguiriam a série de mudanças que os tornaram quentes numa única composição, se fossem deixados unicamente à “necessidade absoluta” que se segue do entrecruzamento de suas respectivas propriedades disposicionais. Para que tais elementos venham a se compor desta exata maneira e, assim, resultem numa mistura quente, é necessário a intervenção da “necessidade hipotética” da teleologia. É em vista da função, e é devido a uma série de movimentos antecedentes governados pela forma do vivente (transmitidos pelo esperma de um indivíduo que se reproduz, cf. *Geração dos Animais*, 734b 4-19, 741a 7-9), que tais elementos se *desviam* do curso que lhes seria natural e, assim, entram numa composição que lhes é estranha, na qual o calor lhes sobrevém como afecção meramente concomitante<sup>30</sup>.

É por isso, inclusive, que os viventes são corruptíveis: tais composições são *compatíveis* com as propriedades essenciais dos quatro elementos apenas durante um certo tempo, pois estes elementos preservam, no estado de mistura em que se encontram no organismo vivente, as propriedades disposicionais pelas quais tendem a seguir o curso que lhes seria natural e “necessário”. É este fato, inclusive, que Aristóteles contempla, ao afirmar que a matéria “é capaz de ser e não ser” (1032a 22): ela é capaz de ser o animal porque suas propriedades são compatíveis com as propriedades exigidas

---

<sup>30</sup> Ver proposta interpretativa semelhante em Lewis [1994], p. 264: no sangue, haveria uma relação externa e acidental entre os elementos (matéria) e o calor (“form-analogue”). Whiting [1992], p. 79-81, propõe o mesmo esquema para a carne: haveria uma carne *funcional* e outra *composicional*, e elas seriam homônimas entre si. Ver também Charles [1994], p. 100-2, e Shields [1993b], p. 4-7: para este último, a relação entre (por exemplo) a *mão orgânica* e a *mão homônima* seria uma relação de “homônimia casual”, pois entre as respectivas definições de ambas não haveria nenhum elemento comum. Shields, no entanto, exagera essa homônimia: pois entre as respectivas definições de uma mão orgânica e de uma mão não-orgânica (recém-morta), haveria em comum uma mesma descrição de materiais constituintes e, mesmo entre uma mão orgânica e uma mão de pedra, haveria em comum uma mesma configuração sensível. Retomando o esquema formalizado que propusemos para o sangue, temos o seguinte: a definição do corpo não-orgânico seria uma definição *composicional*: “ $x + F$ ”; a definição do corpo orgânico, porém, não seria uma definição estritamente funcional com exclusão da composição material, mas sim uma definição que envolveria a primeira: “ $A + (x + F)$ ”. Entre ambas estas definições, não há homônimia “casual”, mas uma relação que, ainda que pudesse ser descrita como “homônima”, não é puramente contingente e extrínseca (seria a relação que Irwin [1981], p. 524, denomina como “homônimia conectada”).

pela função do animal, visto que, sob um certo conjunto de intervenções apropriadas, governadas teleologicamente pela forma, elas podem propiciar o surgimento das mesmas; mas, por outro lado, ela é capaz de não ser o animal, porque as propriedades sobrevenientes que adquirem em vista da função do animal lhe são estranhas (pois podem ser adquiridas somente pela intervenção da forma) e não aniquilam suas propriedades essenciais, pelas quais tendem a voltar aos seus respectivos comportamentos “necessários”<sup>31</sup>.

E isto é tão verdadeiro que, uma vez cessada a intervenção da forma – isto é, uma vez morto o animal e cessada a influência do calor anímico –, tais elementos tendem a voltar para o curso que lhes era natural e tendem a reassumir suas propriedades intrínsecas: eis o que é (e por que ocorre) a putrefação das partes do animal<sup>32</sup>. Assim, não é sem razão que Aristóteles prossegue do seguinte modo:

“Por isso, inclusive, dentre as partes deste tipo [sc. as partes do animal], as quentes e úmidas, ao serem separadas [sc. do animal], se tornam compactas na natureza [sc. num estado “natural” fora do organismo animal] e se manifestam frias – por exemplo, o sangue –, ao passo que as quentes e dotadas

---

<sup>31</sup> Ver p. 398-400 no cap. 11 desta tese. Waterloo [1982], p. 85-6 presume que os elementos, uma vez incorporados como componentes do organismo vivo, perderiam as suas capacidades essenciais. Mas esta interpretação é equivocada. Não é por acaso que, a partir dela, Waterloo presume que Aristóteles teria negado a existência de uma “necessidade absoluta da matéria” nos organismos vivos (p. 79-80). Estes resultados inadequados, porém, decorrem de uma infelicidade assumida no início do livro: Waterloo (p. 5-7) presume que Aristóteles, para explicar o movimento natural, assumiria duas possibilidades mutuamente excludentes: o movimento natural seria (i) ou totalmente dependente de condições externas, (ii) ou totalmente independente de condições externas. Isto poderia estar correto, se Waterloo assumisse critérios apropriados para discernir o que conta como “externo” e o que conta como “interno”. Ora, o dilema proposto por Waterloo não se impõe justamente porque os quatro elementos devem contar como “externos” e ao mesmo tempo “internos”: enquanto componentes do organismo, eles se encontram sob o governo da forma e assim contribuem para movimentos que poderiam ser explicados a partir de princípios “internos” ao vivente. Não obstante, enquanto preservam suas disposições essenciais, eles tendem a seguir o curso que lhes seria natural segundo a “necessidade absoluta”, e do qual se desviaram apenas em virtude da intervenção sobreveniente da forma; nesta medida, eles permanecem, em certo sentido, como elementos “externos” ao organismo, e engendram movimentos que não poderíamos explicar a partir de princípios “internos” ao mesmo. Ver *De Caelo* II 6, 288b 15-18.

<sup>32</sup> É verdade que algumas partes, como os cabelos, parecem não se putrefazer. No entanto, o que é decisivo é antes o fato de que, não fossem as exigências teleológico-funcionais postas pela forma do vivente, tais partes jamais surgiriam na natureza, pelo mero encontro casual das diversas séries de movimentos naturais dos elementos. Isto quer dizer: o *telos* do vivente é condição necessária e suficiente para a emergência da “matéria própria” do animal – não em todos os mundos possíveis, mas no mundo que Aristóteles reconhece e busca compreender. Whiting [1992], p. 79, observa (a partir de *Meteo.* IV 12, 390a 14-24), que partes homeômeras como a carne também sobrevivem, “at least for a while”. Mas esta cláusula é inútil. Por que tais partes sobrevivem apenas “for a while”? Porque não possuem em si mesmas uma razão intrínseca de sua auto-subsistência: elas emergem na natureza *tão somente* devido às exigências teleológicas do animal, as quais, portanto, são condições suficientes e necessárias para as mesmas. Whiting [1992], no entanto, está correta, ao ressaltar que as propriedades que os quatro elementos adquirem de maneira a constituir a partes homeômeras são *contingentes* aos quatro elementos.

de solidez, tal como a bile, ao serem separadas da natureza dos [animais] que as possuem, apresentam as propriedades contrárias [ou sofrem o contrário]: pois se resfriam e se umedecem; pois o sangue, de sua parte, se torna antes seco, ao passo que a bile amarela, por sua vez, se liquefaz” (649b 28-34).

Ou seja: analisemos a própria composição elementar  $B$  em “ $x + F$ ”, onde  $x$  é o conjunto de elementos materiais e  $F$  é a propriedade que lhes sobrevém. Ora, a propriedade  $F$  caracteriza o composto  $x$  apenas durante o tempo em que alguma razão extrínseca a  $x$  intervém. Cessando a intervenção dessa razão extrínseca, o composto  $x$  tende a recobrar as suas propriedades intrínsecas.

Seja então:

“o sangue = tais e tais elementos + calor”.

É válido dizer que “o sangue é necessariamente quente”. Esta sentença é verdadeira pela mera análise do significado do termo “sangue”. No entanto, isto não quer dizer que “Necessariamente há sangue na natureza”, no sentido de que fosse *simpliciter* necessária a ligação recíproca entre “tais e tais elementos” e o “calor”. Por isso, não é válido dizer que “tais e tais elementos são necessariamente quentes”, a não ser sob uma condição: sob o pressuposto teleológico da função do vivente. Assim, é válido dizer que “tais e tais elementos são necessariamente quentes, sob a hipótese do organismo vivente”. Isto quer dizer: se há de haver um vivente caracterizado por tais e tais funções, então, necessariamente, tais e tais elementos devem adquirir a propriedade de ser quente. Mas isto, como já vimos, não resulta em nenhum hilozoísmo e nenhuma incompatibilidade radical com a “necessidade da matéria”. Sob a intervenção teleológica da forma natural, que busca se reproduzir em um novo indivíduo, os elementos, já previamente disponíveis na natureza, se combinam em novas composições, contrárias às suas disposições intrínsecas, embora (temporariamente) compatíveis com as mesmas. A forma administra essas composições em uma série de entrecruzamentos e concatenações das quais resultam, necessariamente, novas propriedades que os elementos não alcançariam jamais por si mesmos – porque, em si mesmos, eles não conseguiriam jamais se apresentar segundo tais entrecruzamentos e concatenações. Mas ora, este quadro afirma justamente o seguinte: há na natureza, como pressuposto prévio, uma “matéria elementar livre”, dotada de propriedades que independem de seus ulteriores papéis como constituintes de organismos vivos. Essa matéria, pois, pode ser manipulada e administrada de tal modo que dela resulte, necessariamente, combinações que não são inteiramente incompatíveis com suas propriedades intrínsecas, mas que, não obstante, jamais surgiriam se os elementos fossem deixados em seu próprio curso natural e espontâneo e que, por isso

mesmo, lhes sobrevêm por alguma causa externa<sup>33</sup>.

Isto pode ser contemplado através de alguns textos do *Geração dos Animais* que já foram contemplados no capítulo anterior:

“E o esfriamento é privação do calor. E a natureza se utiliza de ambos, que possuem necessariamente capacidade de fazer isto aqui ou aquilo ali; e precisamente no caso dos entes que se geram (“ἐν μέντοι τοῖς γινομένοις”), é em vista de algo que sucede que um deles esfria e o outro esquenta, e [é em vista de algo] que vem a ser cada uma das partes: a carne vem a ser mole, de um lado, na medida em que eles [sc. o calor e o frio] necessariamente a fazem de tal qualidade e, de outro lado, em vista de algo – e também o nervo [vem a ser] seco e elástico, e o osso, por sua vez, seco e quebrável” (743a 36- b 5).

Ou seja: é em vista da função da carne que os movimentos necessários gerados pelo frio e pelo quente são administrados de modo a engendrar uma combinação de elementos que designamos por “carne”. Mas, como vimos, esta combinação sobrevêm como uma afecção extrínseca aos próprios elementos e, assim, tende a se dissolver tão logo o animal pereça<sup>34</sup>.

Nesta perspectiva, ainda que a função fosse uma *propriedade emergente* a partir das devidas modificações de um substrato material apropriado – isto é, ainda que o complexo “ $x + F$ ” fosse suficiente para gerar a função  $A$  –, não seria menos verdade que o conjunto de propriedades  $F$  jamais sobreviriam ao substrato  $x$ , a não ser pelas exigências prévias da própria função. Além do mais, esta função  $A$  se apresenta como rigorosamente distinta de sua base composicional “ $x + F$ ”, pois se define por um outro nível de propriedades: a saber, por uma correlação de interações causais dentro do organismo em seu todo<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Não é pertinente, portanto, a proposta de Hardie [1964], p. 65, que acusa Aristóteles de não ter percebido que, sob as relações analíticas ou tautológicas expressas nas definições hilemórficas, haveria uma contingência radical entre forma e matéria (ou entre o “psíquico” e o “físico”, como ele formula).

<sup>34</sup> Ver também *Gen. Anim.* 734b 27- 735a 4.

<sup>35</sup> É isto que torna o hilemorfismo de Aristóteles (seja na biologia como um todo, seja na psicologia humana) uma posição *sui generis* dificilmente classificável sob algum dos rótulos disponíveis (ver Sorabji [1993/74], p. 163 ss.). De um lado, a forma-alma não se configura como uma *ousia* independente, que pudesse se efetivar por si mesma sem assumir como elemento constitutivo de si mesma a composição “ $x + F$ ”, na qual o elemento  $x$  lhe é radicalmente heterogêneo. Por outro lado, não obstante, tampouco convém caracterizá-la como um atributo (como faz Barnes [1979], p. 33) ou como uma propriedade sobreveniente (como faz Shields [1988a], p. 108-111), pois o subjacente do qual ela poderia ser atributo ou propriedade sobreveniente, a saber, a composição “ $x + F$ ”, não se apresenta por si mesmo como um subjacente prévio, independente e capaz de auto-subsistir, mas, pelo contrário, não estando anteriormente disponível na natureza das coisas, ele surge apenas em virtude das exigências teleológicas da própria forma-alma.



Assim, podemos observar o seguinte: a definição funcional do sangue, “ $X = A + B$ ” (“sangue é o alimento das partes, constituído por tais e tais elementos quentes”), satisfaz plenamente os requisitos lançados em Z-4 1030a 2-17, justamente porque a mera análise semântica do nome “sangue”, sob a forma “ $B = x + F$ ” (“sangue é tais e tais elementos quentes”), não satisfaz os mesmos requisitos<sup>36</sup>.

Voltemos agora à estratificação do vivente em quatro camadas:

- (1) o organismo vivente em seu todo;
- (2) as partes orgânicas;
- (3) as partes homeômeras;
- (4) os quatro elementos materiais.

Havíamos afirmado que qualquer uma das três últimas camadas poderia ser designada mediante o termo “matéria” e que, de acordo com isso, a relação entre matéria e forma se diversificaria segundo uma multiplicidade de alternativas possíveis:

- (1) R (2) – as partes orgânicas como matéria do organismo em seu todo;
- (1) R (3) – as partes homeômeras como matéria do organismo em seu todo;
- (1) R (4) – os quatro elementos como matéria do organismo em seu todo;
- (2) R (3) – as partes homeômeras como matéria das partes orgânicas;
- (2) R (4) – os quatro elementos como matéria das partes orgânicas;
- (3) R (4) – os quatro elementos como matéria das partes homeômeras.

Os critérios para a definição estrita de uma *ousia*, lançados em Z-4, 1030a 2-17, pareciam exigir, entre os elementos mencionados no enunciado, uma relação de implicação recíproca, exprimível sob a figura de um bicondicional, no qual cada um dos dois itens correlatos seria condição necessária e

---

<sup>36</sup> Esta análise nos permite perceber a insatisfatoriedade da proposta de Lewis [1994], p. 273-4, que não efetua a necessária distinção entre  $B$  (os elementos dispostos segundo as propriedades exigidas para a função do sangue) e  $x$  (os elementos em si mesmos considerados). Em virtude disso, Lewis afirma que o sangue poderia se apresentar *independentemente* da forma do animal. Mas isto é falso: uma vez cessada a intervenção da forma do animal, não subsistem por si mesmos nem o sangue ( $X$ ), nem a composição de elementos que serviu de substrato para a função do sangue ( $B$ ) (ver *Part. Anim.* II 3, 649b 28-34); por outro lado, é irrelevante buscar delimitar se, no processo embriológico, o sangue surgiria cronologicamente *antes* do animal em seu todo (Lewis [1994], p. 259). Ainda que isso seja verdade, o sangue não satisfaz os critérios (i\*\*), (ii\*\*), (iii\*\*) pelos quais definimos a matéria no capítulo 6 desta tese e, assim, não permite resolver o “problema de Ackrill”. Lewis, no entanto, tenta se apoiar em H-2 como evidência de que as partes do animal seriam apenas “substance-analogues” e, a partir disso, tenta caracterizar como *externa e acidental* a relação entre forma e matéria em todos os níveis da composição animal (p. 264-6). A solução, no entanto, está *mais embaixo*: é preciso especificar os elementos (mas não as partes do animal) como uma “matéria livre”, para além das propriedades acidentais que eles adquirem sob o governo teleológico da forma.

suficiente para se conceber o outro. Mas havíamos perguntado, após a discriminação destas seis relações acima arroladas, se estes critérios deveriam ser assumidos como válidos para todas elas<sup>37</sup>.

Ora, para as relações (1) R (2) e (1) R (3), é evidente que tais critérios se encontram plenamente satisfeitos. O organismo em seu todo se afigura como condição suficiente para que se concebam suas partes, assim como tais partes (sejam as orgânicas ou as homeômeras) se afiguram como condições necessárias para conceber o organismo em seu todo. No entanto, mais do que isso, Aristóteles afirma que tais partes não poderiam ser concebidas sem o todo e (de um ponto de vista físico) jamais emergiriam na natureza a não ser como constituintes deste todo. Por conseguinte, a existência de tais partes se afigura como condição suficiente para se inferir a existência do organismo em seu todo e, de maneira complementar, este organismo é condição necessária para que aquelas partes possam existir e serem concebidas. E isto é atestado devidamente pelos apelos recorrentes ao “princípio da homonímia”<sup>38</sup>.

Para a relação (2) R (3), valem as mesmas observações, apenas com algumas restrições. A primeira delas contempla as possíveis exceções: pois algumas partes homeômeras talvez sejam imediatamente matéria do animal, sem se apresentar como constituintes de nenhuma parte orgânica. A segunda restrição, porém, nos fornece as precauções contra aplicações falaciosas da “synanairesis”, similares às cometidas em Z-10: algumas partes homeômeras talvez possam ser *sem esta ou aquela parte orgânica*, mas, não obstante, disto não se segue que as partes homeômeras sejam em geral independentes das orgânicas.

No entanto, para as relações em que o correlato que faz as vezes de “matéria” é o item (4), o que dizer? Aristóteles seria fatalmente um hилоzoísta, se pretendesse que os mesmos critérios deveriam ser preenchidos pelas relações (1) R (4), (2) R (4) e (3) R (4).

Mas ora, os resultados conquistados no estudo da “necessidade hipotética” da teleologia e no estudo da estrutura e composição do sangue devem agora se somar aos resultados da análise do comportamento semântico do termo “matéria”. Notemos que o caso do sangue se enquadra estritamente sob a relação (3) R (4). Não obstante, ele pode ser tomado como paradigma para se compreender em geral os casos em que a matéria envolvida na correlação com a forma é justamente

---

<sup>37</sup> Shields [1993b], p. 21, por exemplo, enfrenta dificuldades que poderiam ser resolvidas (ou evitadas) com esta distinção de “camadas” para a correlação entre forma e matéria.

<sup>38</sup> Ver as referências na nota 24 do cap. 7 e nota 66 do cap. 11.

a camada (4), isto é, os quatro elementos.

Começemos pelo seguinte: ao estabelecer os critérios restritos lançados em Z-4, 1030a 2-17, Aristóteles teria em vista apenas a matéria em seu aspecto ( $\alpha$ ): trata-se dos *tipos* de materiais que podem ser discernidos como estritamente necessários para a efetividade da forma ou, de maneira ainda mais precisa, trata-se das *propriedades* universais e necessárias que deve apresentar qualquer substrato que houver de cumprir a função pela qual se define a forma. Do mesmo modo, ao utilizar o princípio da homonímia como critério adequado para se discriminar “se  $x$  é matéria de  $y$ ”, Aristóteles assume a “matéria” também estritamente em seu aspecto ( $\alpha$ ). Mas ora, esse aspecto, como vimos, é utilizado de maneira extremamente flexível, e pode envolver ou a conjunção dos critérios (i\*\*), (ii\*\*) e (iii\*\*) mencionados no capítulo 6 desta tese, ou pode envolver apenas o critério (iii\*\*), sem exigir que os itens designados como “matéria” se apresentem independentemente da forma antes e depois da correlação com a mesma.

Assim, pelo princípio da homonímia, é “matéria de  $y$ ” apenas aqueles itens que se correlacionam a  $y$  sob a figura de um bicondicional, tal como acima foi exposto. Ou seja: segundo tal princípio, é “matéria de  $y$ ” justamente os itens que (I), por um lado, longe de poderem se apresentar separadamente da forma, antes de constituírem o organismo vivo, têm na forma do vivo uma condição necessária sem a qual não emergem na natureza e (II), por outro lado, longe de poderem “sobreviver” à morte do organismo, se dissolvem e se putrefazem, perdendo as características pelas quais se delimitavam.

Este princípio é satisfatório, como dissemos, para estabelecer as *propriedades* estritamente necessárias que devem ser apresentadas por qualquer substrato que vier a exercer a função contemplada pela forma. Assim, por exemplo, no caso de um serrote, como vimos, a partir de sua função própria, podemos especificar como estritamente necessárias *uma tal e tal configuração* e, além disso, a propriedade de *ser duro e consistente*, etc. O modelo dos artefatos, no entanto, se mostra até certo ponto insatisfatório e incompleto: pois várias das propriedades exigidas pela função do serrote já se encontram efetivamente disponíveis como características de certos materiais já presentes na natureza, e apenas a conjunção de todas estas propriedades poderia ser tida como estritamente dependente da função<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> A inadequação dos exemplos de artefatos foi percebida por Furth [1988], p. 181-4 (ver também p. 154): ele observa que a identidade dos artefatos não sobrevive à *substituição de seus materiais*, ao passo que os organismos trocam

Por isso, tomemos novamente o caso do sangue. Assumindo-se a sua função como princípio a partir do qual se poderia construir sua definição completa, é possível delimitar-lhe, como estritamente necessária, a propriedade de *ser quente* e a de ser constituído por *tais e tais proporções e combinações* de elementos. Mas estas propriedades não se encontram pré-disponíveis nos elementos, em seu “estado natural”. Tais propriedades podem ser produzidas de maneira necessária a partir de uma re-concatenação dos movimentos e composições dos elementos. Mas tal re-concatenação jamais seria possível assumindo-se como antecedentes tão apenas as disposições intrínsecas dos próprios elementos, sem a intervenção da forma do vivente. Assim, as propriedades necessárias e universais mencionadas na definição do sangue se apresentam como uma “matéria” no sentido relevante, especificado pelo “princípio da homonímia”: são condições necessárias e suficientes para a função do sangue, e não existiriam nem sobreviveriam sem a mesma. É isto que Aristóteles designa às vezes como “matéria própria”<sup>40</sup>.

É a esta “matéria própria” que Aristóteles se refere ao encerrar o capítulo 2 do livro II do *De Anima*. Após estabelecer que a alma não é “nem um corpo” (como pretendiam os fisiólogos reducionistas), tampouco “sem um corpo” (como pretenderiam os dualistas), Aristóteles acrescenta que o corpo apto a receber a alma é precisamente um corpo já dotado de certas propriedades e disposições adequadas, e não um corpo qualquer (como pretenderia, por exemplo, a doutrina pitagórica da metempsicose)<sup>41</sup>:

“Por isso, inclusive, concebem acertadamente aqueles a quem parece que a alma nem é sem corpo, nem é tampouco um corpo: pois ela não é um corpo, mas sim algo de um corpo [sc. algo que pertence a um corpo], e por isso ela ocorre no corpo, e *inclusive num corpo de um certo tipo*, e não da maneira como os que anteriormente haviam-na ajustado no corpo, sem acrescentar nenhuma delimitação a respeito de qual tipo e de qual qualidade de corpo – visto que, certamente, não é qualquer coisa que se manifesta apta a receber qualquer coisa. E assim sucede inclusive razoavelmente: pois a efetividade de cada coisa naturalmente surge naquilo que está disponível pela potência e na matéria própria”

---

continuamente de matéria por meio do metabolismo. Observemos, porém, que alguns artefatos poderiam sobreviver a uma tal substituição, e que um critério mais adequado para distingui-los dos organismos naturais consistiria na incapacidade de *auto-mantenimento* e de *auto-reprodução*, bem como na incapacidade de emergir senão por um pressuposto externo, que é a função, estipulada pelo usuário. Ver também Whiting [1992], p. 89-90, e Moravcsik [1991], p. 44.

<sup>40</sup> Ver *De Anima* II 2, 414a 26; *Met.* VIII 4, 1044a 18.

<sup>41</sup> Ver *De Anima* I 3, 407b 15-26.

(414a 19-27).

É proveitoso notar a formulação original desta última frase: “ἐκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκειᾷ ὅλη πέφυκεν ἐγγίγνεσθαι” (414a 25-27).

A efetividade é justamente a forma, como conjunto das funções e atividades características do vivente. Ora, tal efetividade se instila naturalmente, ou brota naturalmente, na matéria própria, a qual – assumindo-se o “καὶ” como um “*vel*” – consiste justamente naquilo que se encontra previamente disponível, em virtude de suas capacidades disposicionais. Não se trata daquilo que comporta a capacidade de se submeter a uma transformação ulterior que lhe levaria finalmente à efetividade; antes, trata-se da matéria que, em virtude das exigências teleológicas da forma, já se encontra com todas as *propriedades de base* necessárias à efetividade.

É esta mesma “matéria própria” que se vê contemplada na afirmação que encontramos no final do capítulo H-6: a “matéria última”, que designa a mesma coisa que a “forma”, não é senão o conjunto completo das partes homeômeras e orgânicas, assumidas segundo as propriedades estritamente necessárias à efetividade da forma. Trata-se, pois, da matéria segundo a seu aspecto ( $\alpha$ ), que não contempla o eixo diacrônico<sup>42</sup>. Podemos até mesmo dizer que esta matéria, em última instância, nada mais é senão o conjunto total dos quatro elementos e suas composições, determinados e organizados segundo aquelas propriedades estritamente necessárias à função do organismo vivente. No entanto, é preciso lembrar que, sob o aspecto diacrônico (estrategicamente desconsiderado em H-6), esta “matéria” é designada como “última” por ser o termo extremo de uma série de transformações governadas pela forma do vivente, em vista de seu pleno acabamento. Em cada uma destas transformações, vão sendo instiladas na matéria novas propriedades, que se distanciam cada vez mais das propriedades primitivas dos elementos que serviram como ponto de partida. É possível, assim, conceber cada etapa desta série de transformações do mesmo modo que concebemos a supra-mencionada estratificação do organismo vivente: em cada etapa, o item anterior reúne as propriedades que o tornam capaz de sofrer precisamente as alterações ulteriores que o aproximam do estado

---

<sup>42</sup> Discordamos de Balme ([1987e], p. 310-11; [1987a], p. 11, 20; [1987/1980], p. 295; [1987d], p. 304), que pretende resolver as dificuldades contidas em H-6, 1045b 17-19 recorrendo a um estranho expediente: ele interpreta a passagem como se Aristóteles estivesse afirmando que, num dado instante, a essência de um indivíduo fosse o conjunto constituído pela sua forma mais todas as propriedades acidentais que sobrevêm à sua matéria. Ora, esta tese talvez até poderia ser verdadeiramente atribuída a Aristóteles. Mas não é disto que se trata no encerramento de H-6, pois Aristóteles ali não se interessa pela perspectiva diacrônica na qual importasse explicar a identidade e unidade interna de um indivíduo. Para interpretação diversa da nossa, ver Harte [1996], p. 296.

“apropriado”, como se estas propriedades emergissem apenas em vista da determinação total da matéria própria<sup>43</sup>. Mas, no extremo da série, teremos novamente elementos cujas propriedades essenciais são absolutamente independentes e autônomas. Estas propriedades são preservadas “potencialmente” na mistura que é o corpo orgânico do vivente, a despeito das propriedades “acidentais” que sobrevêm aos elementos em virtude da intervenção extrínseca da forma do organismo – assim como a terra e a cinza, dissolvidas em uma mistura com algum líquido, se apresentam como efetivamente (“ἐνεργεία”) úmidas (ou líquidas), mas esta propriedade lhes é acidental e extrínseca (“κατὰ συμβεβηκός”), pois, em si mesmas (“καθ’ αὐτά”), elas são secas e mesmo nesta mistura líquida preservam em potência (“δυνάμει”) a propriedade essencial de serem secas (cf. 649b 11-20)<sup>44</sup>. É a preservação de tais propriedades essenciais, inclusive, que é responsável pela corruptibilidade do vivente: pelo seu envelhecimento, definhamento e morte<sup>45</sup>. O termo “matéria” pode se reportar igualmente aos quatro elementos considerados sob as propriedades estritamente necessárias à efetividade do vivente, ou aos quatro elementos considerados sob suas próprias características essenciais. Ora, se tal termo, ao invés de se reportar às propriedades estritamente necessárias à efetividade do vivente, vier a se referir antes a estas propriedades essenciais dos elementos, potencialmente preservadas no estado de mistura que é o organismo, então não mais poderia ser afirmado que “matéria” e “forma” são o mesmo, como se designassem uma única e mesma coisa, sob aspectos diversos. Nestas circunstâncias, pois, “matéria” tenderia a designar precisamente uma *coisa distinta* do organismo, a saber: os quatro elementos, ainda que os mesmos, embora contem com suas próprias características essenciais independentes do organismo vivo, não sejam capazes de subsistir separadamente de modo a receber, sem restrições, a designação de “ousia”<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Aristóteles, no entanto, observa empiricamente algumas irregularidades na seqüência de anteriores e posteriores na formação das partes do embrião (cf. *Gen. Anim.* II 6, 742a 16- b 17). Mas isto não modifica o argumento que desenvolvemos.

<sup>44</sup> É por isso que é preciso caracterizar a natureza essencial dos elementos em termos de propriedades disposicionais. Ver Sheldon Cohen [1996], p. 46-50, 88-94. Para a importância da preservação “potencial” destas capacidades elementares nas misturas que os elementos vêm a compor ( conforme *Gen. Cor.* I 10, 327b 22-31), ver Whiting [1992], p. 82-5, Lewis [1994], p. 273-4; Charles [1994], p. 100-2. É inaceitável a proposta de Waterloo [1982], p. 85-6, que presume que os elementos, uma vez incorporados nos organismos vivos, *perderiam* as suas capacidades próprias.

<sup>45</sup> Ver *DC* II 6, 288b 15-18; *Gen. Cor.* II 1, 328b 32-3; *Longev.* 5, 466a 17 ss.

<sup>46</sup> Ver *Z-16*, 1040b 5-10, texto no qual são introduzidas as restrições sob as quais os elementos poderiam ser tidos como *coisas* e como *ousia*<sup>2</sup>.

Retomando a definição funcional do sangue acima mencionada, podemos dizer que a “matéria própria” (conforme 414a 26 e 1044a 18) ou “matéria última” (conforme 1045b 18) é justamente o item *B*, o qual envolve os elementos – não, porém, os elementos em seu estado (por assim dizer) prévio e primitivo, que é representado antes pelo item *x*, mas sim os elementos na medida em que se compõem e se modificam conforme aquelas propriedades concomitantes (*F*) exigidas pela função.

No entanto, isto não significa que os quatro elementos sempre e necessariamente se apresentem na natureza conforme estas propriedades exigidas teleologicamente em vista da função que define a forma. Muito pelo contrário. O fato de estas propriedades – ou melhor, os quatro elementos enquanto caracterizados por tais propriedades – não satisfazerem os critérios diacrônicos (i\*\*) e (ii\*\*) não implica que os elementos em si mesmos igualmente não os satisfaçam. Pelo contrário: Aristóteles reconhece que os elementos, em seu estado prévio e primitivo, satisfazem o critério (i\*\*), pois se encontram pré-disponíveis na natureza, caracterizados por um conjunto de propriedades intrínsecas que independem dos organismos vivos, e satisfazem também o critério (ii\*\*), pois sobrevivem à morte do organismo e, mais do isso, se apresentam como responsáveis por tal morte, na medida em que tendem a voltar ao curso que naturalmente seguiriam, sem a intervenção sobreveniente da forma. Retomando a definição semântica do sangue acima proposta, devemos notar que estes elementos são representados pelo item *x*, e não pelo item *B*, de modo que a propriedade *F*, longe de estar contemplada como uma característica essencial e intrínseca dos mesmos, conta antes como uma afecção concomitante, extrínseca e sobreveniente.

Assim, estes quatro elementos cumprem perfeitamente o papel de matéria em seu aspecto ( $\gamma$ ) – são o princípio “capaz de ser e não ser” (1032a 20-22), mediante o qual o organismo é suscetível de geração e corrupção. Cada um dos quatro elementos, portanto, tende a designar uma *ousia*<sup>47</sup>, caracterizada por um conjunto de propriedades essenciais<sup>47</sup>, apesar das ressalvas mais rigorosas introduzidas em Z-16, 1040b 5-10<sup>48</sup>. Por conseguinte, quando o termo “matéria” se refere aos quatro

---

<sup>47</sup> Ver *Gen. Cor.* II 3, 330a 30- b 7; *DC* IV 1, 307b 28-30, *Meteo.* IV 12, 390a 15-20.

<sup>48</sup> A partir das restrições mais rigorosas introduzidas em Z-16, 1040b 5-10, seria possível conceber que Aristóteles concebe, de um modo ou de outro, uma hierarquia entre as *ousiai*<sup>47</sup> dadas no mundo: no topo da hierarquia, o trono seria ocupado pelo intelecto divino e pelos corpos celestes; depois, seguir-se-iam os animais, as plantas e, por último, os quatro elementos. O critério para a construção desta hierarquia seria justamente a maneira pela qual cada entidade realiza a sua efetividade própria. Para uma apreciação elegante do assunto, ver Sheldon Cohen [1996], p. 31-2, 118, 130-4, que inclusive assume esta tese como uma de suas pretensões principais (p. 4). Do mesmo modo, Pellegrin [1990], p. 42-4, interessado em garantir às partes dos animais um estatuto privilegiado, fala em termos de “coeficiente de *substancialidade*”. O critério

elementos, a relação entre matéria e forma tende a se apresentar não mais apenas como uma relação entre constituintes e coisa constituída, mas também como uma relação entre uma coisa e uma propriedade ulterior<sup>49</sup>.

Assim, mediante os parâmetros fornecidos pela forma lógica da “necessidade hipotética”, Aristóteles consegue satisfazer os critérios estabelecidos em Z-4, 1030a 2-17 sem se comprometer com o hilozoísmo, e assegurando ao termo “matéria” uma referência última que lhe confere real poder explicativo, para além de meros “aspectos abstrativos” que seriam apenas *pontos de vista epistemologicamente diversos*<sup>50</sup>.

A “necessidade hipotética” da teleologia, assim, vem substituir a “synanairesis” como critério privilegiado para a construção das definições das *ousiai*<sup>1</sup> naturais. A “synanairesis” seria capaz de delimitar, no máximo, apenas uma coleção de condições necessárias meramente justapostas entre si. Pois falta-lhe a capacidade de discernir o princípio a partir do qual se estabelece a necessidade destas condições e, mais do que isso, a articulação recíproca entre elas – falta-lhe a capacidade de discernir o “αἴτιον”, a causa do ser, que é justamente a *ousia*<sup>2</sup>. Mas a teleologia, como vimos, assume como tal princípio justamente a *forma*, concebida como *função*, *acabamento* e *efetividade* – o conjunto das funções e atividades próprias que caracterizam o vivente. É exatamente por isso que a forma, como princípio de construção da definição, é denominada de “ἡ οὐσία κατὰ τὸν λόγον” – “a essência (isto é, a causa suficiente) conforme o enunciado definitório”<sup>51</sup>. A partir da forma assim assumida, delimitam-se, como itens a serem mencionados na definição, diversas propriedades que deverão necessariamente ser apresentadas por qualquer substrato que venha a desempenhar a função assinalada pela forma. Estas propriedades – e não apenas o substrato que as apresenta – são denominadas por

---

assumido por Cohen (p. 118) para a construção da hierarquia – a saber, o grau de coesão interna – é excelente para discriminar as *ousiai* naturais face aos compostos heterogêneos (como a “veste” de Z-4), mas encontraria algumas dificuldades nos extremos da escala: pois tanto os corpos celestes como também os elementos, em virtude de suas respectivas simplicidades, tenderiam a uma maior unidade interna do que as *ousiai* naturais. No entanto, embora concedesse que as *ousiai* naturais seriam “menos *ousia*” do que os corpos celestes, Aristóteles jamais admitiria que os elementos fossem “mais *ousia*” do que os organismos viventes. Por outro lado, afigura-se-nos inteiramente inaceitável conceber que as partes dos animais seriam “mais *ousia*” do que os próprios animais, como faz Pellegrin [1985], p. 105-6. Para a devida crítica desta proposta, ver G. E. R. Lloyd [1990], p. 12-5.

<sup>49</sup> Pace Charlton, [1992/70], p. 70-1.

<sup>50</sup> E assim poderíamos resolver não apenas o “problema de Ackrill”, mas também o “problema de Charles”. Ver p. 466 supra.

<sup>51</sup> Ver *De Anima* II 1, 412b 10-11 e *Metafísica* Z-10, 1035b 13.



Aristóteles com o termo “matéria”, e se articulam em diversas camadas, devidamente subordinadas entre si.

Eis, portanto, em que redundam a definição hilemórfica da *ousia* natural: longe de mencionar lado a lado matéria e forma como elementos meramente justapostos, ela apresenta uma cadeia de “necessitações” em que a função (ou conjunto de funções) do vivente delimita por si mesma diversas séries de propriedades “materiais” a serem apresentadas pelos eventuais substratos que vierem a exercer tal função. Essas necessitações, no entanto, contemplam e mesmo pressupõem que esses eventuais substratos apresentarão as propriedades requisitadas apenas sob a intervenção de um princípio que lhes seja extrínseco, ou seja, “segundo afecção” ou “acidentalmente”. É oportuno ressaltar, inclusive, que na última camada destas séries, encontramos composições e misturas entre os quatro elementos segundo certas *proporções* que, em princípio, admitiriam uma *medida quantitativa* (cf. *De Anima* II 4, 416a 15-17). Eis, portanto, porque a definição hilemórfica da *ousia* natural, construída sob o modelo da teleologia, não se mostra incompatível nem com a “necessidade da matéria”, nem tampouco com a aplicação de procedimentos e premissas matemáticas<sup>52</sup>.

Além do mais, como veremos com mais detalhe, a teleologia permite que as definições superem o modelo meramente descritivo (e classificatório) envolvido na célebre analogia entre as relações gênero-diferença e matéria-forma. Segundo este modelo, a definição da casa, por exemplo, seria algo como “a casa é tijolos, pedras e madeiras, dispostos assim e assim, etc.”. Tais definições teriam a vantagem de expor a matéria como substrato das determinações que lhe sobrevêm em virtude da forma<sup>53</sup>. Com a teleologia, no entanto, Aristóteles assinala a primazia da função como princípio e causa suficiente (“αἴτιον”) a partir do qual se delimitam os materiais e propriedades a serem mencionados na definição. Teríamos assim algo como “a casa é um abrigo [protetor de bens e pessoas], constituído por tais e tais materiais com tais e tais propriedades, etc.”<sup>54</sup>.

Mas este papel da teleologia na configuração lógica das definições tem, obviamente, a sua contra-

---

<sup>52</sup> Para a compatibilidade entre a zoologia teleológico-funcional e a matemática, ver Balme [1987c], p. 283. Para um exemplo notável, ver *Part. Anim.* IV 5, 680b 14- 681a 4: Aristóteles apela a premissas estritamente geométricas para explicar o número de ovas nos ouriços-do-mar. Ver também *Part. dos Anim.* IV 9, 685b 11-15, para a explicação do número de ventosas nos polvos, considerada também por Gotthelf [1985b], p. 42.

<sup>53</sup> E é por isso que tais enunciados definitórios são valorizados por aqueles que querem encontrar em Aristóteles a doutrina de que a forma se predica acidentalmente da matéria. Ver as referências nas notas 4 e 5 do capítulo 14.

<sup>54</sup> Basta comparar *De Anima* I 1, 403b 4-5 e *Met.* H-3, 1043a 32.

parte ontológica, pois a teleologia não se resume a um mero recurso heurístico para a construção de definições. Assim, a necessidade hipotética pela qual a forma determina um conjunto de propriedades “acidentais” na matéria elementar que lhe serve de substrato permite ver, de maneira precisa, que a estrutura interna de uma *ousia* não envolve nada mais, senão os quatro elementos, envolvidos em composições e misturas altamente complexas, segundo propriedades que não lhes são essenciais, mas que lhes foram impostas em vista das exigências funcionais da forma. A *ousia* aristotélica, sob este prisma, não é nenhuma “ilusão metafísica”, nenhuma misteriosa entidade, para além dos quatro elementos que constituem o mundo sublunar. É igualmente verdade, porém, que a *ousia* aristotélica tampouco se reduz a uma mera coleção de elementos materiais organizados de um certo modo. Não obstante, o sentido em que Aristóteles entende esta *não-reducibilidade* exclui qualquer apelo a “misteriosas entelequias” e, além do mais, exclui o recurso a um dualismo radical. A *ousia* não é redutível porque, para explicar a gênese destas composições de elementos, não basta assumir as séries causais que relevam estritamente da “necessidade absoluta” da matéria elementar – pois é preciso pressupor, como princípio “cibernético” ou “administrativo”, justamente a forma do organismo em seu todo<sup>55</sup>.

Esta perspectiva aberta pela teleologia nos permite, além do mais, compreender de maneira satisfatória como Aristóteles explicaria a *individuação*. Mas este é um corolário que fica para o capítulo seguinte.

---

<sup>55</sup> Ver Balme [1987c], p. 282, 285. Uma compreensão mais meticulosa do *não-reducionismo* de Aristóteles exigiria atenção ao fato de que todas as “potências” (“δυνάμεις”), até mesmo as irracionais, parecem ser entendidas como *disposições*. Talvez o desejo animal, antes mesmo que a deliberação racional, seja uma instância de autonomia face a estas disposições.

## Capítulo 13

### *O problema da individuação*

οἷη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.  
φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δὲ θ' ὕλη  
τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη  
ὥς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει

“Tal como a geração das folhas, assim é a dos homens;  
as folhas, umas o vento atira à terra, outras a mata  
vicejando faz brotar, quando vem a era primaveril;  
assim, dos homens, uma geração brota, outra se fina”.

*Iliada* VI, 146-9.

Os resultados até aqui obtidos nos permitirão mapear de maneira mais compreensiva a problemática da individuação da *ousia* natural. Este tema, já clássico na exegese dos textos aristotélicos, vem recebendo bastante atenção na literatura recente, que tem buscado discernir com maior precisão suas diversas formulações e nuances<sup>1</sup>. Na verdade, sob o título de “individuação”, reúne-se (às vezes de maneira inadvertida) um conjunto de questões bastante diversas entre si. O esforço da literatura recente consiste em discriminar estas diversas questões, e o primeiro passo decisivo neste sentido consiste na distinção entre, de um lado, questões epistemológicas preocupadas com os critérios pelos quais poderíamos discernir os indivíduos e, de outro lado, questões metafísicas concernentes ao estatuto ontológico destes mesmos indivíduos<sup>2</sup>. Não precisamos, porém, considerar o inteiro elenco destas questões, justamente porque, longe de pretender analisar de modo detalhado o tema da individuação, interessa-nos tão apenas verificar de que maneira os resultados que até aqui

---

<sup>1</sup> Ver Charlton [1972], p. 239; Regis [1976], p. 157; S. Marc Cohen [1984], p. 41-2; Whiting [1986], p. 359.

<sup>2</sup> Ver Regis [1976], p. 157, e S. Marc Cohen [1984], p. 43.

obtivemos permitem um remapeamento significativo a respeito de dois problemas maiores. Estes problemas são os seguintes: (i) quais são os princípios que, na natureza dos entes, permitem haver uma multiplicidade de indivíduos de mesma espécie, de tal modo que cada um seja uma *unidade* diversa de outro e (ii) quais são os princípios que, na natureza dos entes, fazem com que dois (ou mais) indivíduos de uma mesma espécie sejam diferentes um do outro. Estes problemas teriam as suas contra-partes epistemológicas: (i') quais são os princípios que nos permitem contar um indivíduo como uma unidade diversa de outro indivíduo de mesma espécie e (ii') quais são os princípios que nos permitem distinguir entre dois indivíduos de mesma espécie. Estaremos considerando, no que se segue, os problemas (i) e (ii) acima mencionados, mas acreditamos que os problemas epistemológicos que os acompanham poderiam ser satisfeitos pelas mesmas respostas.

Sem desmerecer a meticulosa discriminação de questões feita pela literatura recente, devemos observar que as questões (i) e (ii) são suficientes para compreender a polêmica de maneira significativa. Com algumas exceções, o campo de batalha concernente a esta questão se divide em dois terrenos: de um lado, os que defendem a matéria como princípio de individuação, segundo a tradicional proposta tomista, de outro lado, os que propõem antes a forma como um tal princípio<sup>3</sup>. De parte à parte, porém, acusações costumam ser feitas a respeito de possíveis confusões entre questões diversas. De um lado, os que defendem a matéria acusam os adversários de apresentar a forma como solução para questões estritamente epistemológicas, ou de confundir o problema da individuação com o problema da unidade interna de um todo<sup>4</sup>, ao passo que os defensores da forma acusam seus adversários de confundir o problema da individuação com o da multiplicidade de indivíduos co-específicos<sup>5</sup>. Esta polêmica naturalmente tem suas raízes no comportamento desnorteante do texto aristotélico, que de fato parece fornecer razões para ambos os litigantes. Em diversas passagens, Aristóteles afirma de maneira razoavelmente inequívoca que a matéria seria aquilo

---

<sup>3</sup> Uma exceção é Regis [1976], p. 158, 165, que afirma que a existência de indivíduos seria um fato bruto, que não exigiria nem comportaria nenhuma explicação ulterior.

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, S. Marc Cohen [1984], p. 60. Whiting [1986], p. 362, assume que a *unidade* seria um pressuposto necessário para a individuação, donde se seguiria a preponderância da forma sobre a matéria.

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, Charlton [1972], p. 240-1; Furth [1988], p. 179-181, para quem a matéria poderia ser princípio apenas de *multiplicação* dos indivíduos co-específicos, mas não princípio da diferenciação entre os mesmos. Ver também Whiting [1986], p. 360.

pelo que dois indivíduos de mesma espécie seriam diversos entre si. A principal delas é justamente Z-8 1034a 5-8, à qual poderiam ser acrescentadas 1058b 6-12, 1035b 27-31 e 1039b 26-31. Aos defensores da forma, porém, além de acusar nas propostas adversárias confusões indevidas entre questões distintas, restaria o recurso de apelar para um texto em que Aristóteles admite inequivocamente a existência de uma forma individual pela qual Sócrates, por exemplo, seria diferente de Cálias<sup>6</sup>. Trata-se da seguinte passagem do livro XII da *Metafísica*:

“E são distintas [sc. as causas e elementos] dos itens que estão em uma mesma espécie (“τῶν ἐν ταύτῳ εἶδει”), distintas não em espécie (“εἶδει”), mas sim por que são respectivamente diversos [os elementos e causas] dos particulares (“τῶν καθ’ ἕκαστον”): a tua matéria, a [tua] forma e o [teu] movente, e a minha matéria; mas, em seu enunciado universal, [os elementos e causas] são os mesmos” (1071a 27-29).

Não precisamos entrar nos detalhes desta polêmica. As duas questões acima discriminadas serão suficientes para mostrar, de acordo com os resultados até aqui obtidos a respeito da correlação entre matéria e forma, que de certo modo cada uma das partes tem razão, mas que, de um outro modo, nenhuma delas tem razão, porque parte de pressupostos equívocos. De certo modo, é precisamente a matéria que se apresenta como princípio pelo qual há multiplicidade de indivíduos de uma mesma espécie e pela qual, assim, um indivíduo conta como *uma unidade*, diversa de outro indivíduo, independentemente de suas diferenças qualitativas recíprocas – duas moedas de dez centavos, por exemplo, podem ser qualitativamente indiscerníveis, e ninguém seria capaz de dizer qual delas é qual, depois de embaralhá-las. No entanto, ninguém teria dúvida de que se trata de *duas* moedas, e não simplesmente de *uma só* – e a razão que as fazem *duas* e pela qual as contamos como *duas* consiste no fato de serem constituídas por porções de materiais respectivamente diversos e descontínuos entre si. Por outro lado, não obstante, no domínio que Aristóteles eventualmente assumiria como fenômeno a ser explicado, a situação é um pouco mais complicada – pois os organismos vivos individuais, além de contarem como *unidades discretas* e diversas entre si, apresentam também diferenças qualitativas

---

<sup>6</sup> Alguns, no entanto, pretendem inferir que a forma seja princípio de individuação a partir das passagens em que Aristóteles afirma que a forma é *um isto* (“τόδε τι”). Ver, por exemplo, Sellars [1957], p. 691-2; Charlton [1972], p. 246; Frede [1985], p. 23. Esta estratégia interpretativa, porém, é absolutamente ingênua e insatisfatória, por assumir que o “τόδε τι” designa sempre e exclusivamente algo individual – o que não é o caso, conforme procuramos mostrar no cap. 2 (p. 120-1) e no cap. 4 (p. 199-201). Ver a crítica deste procedimento em Albritton [1957], p. 706.

entre si e, neste caso, é a forma que assume a preponderância.

Em nenhum dos casos, porém, seria justo enunciar uma das duas candidatas como o princípio de individuação. Para enfrentar uma questão como essa, talvez seja vago falar em “princípio”, simplesmente sem mais – porque nenhuma das duas candidatas será por si só condição necessária e suficiente para responder a algum dos dois problemas. Assim, se é verdade que a matéria é responsável pela multiplicidade de indivíduos co-específicos, é igualmente verdade que ela jamais poderia sê-lo sem o auxílio da forma. Do mesmo modo, se é verdade que a forma é responsável pela diferença qualitativa entre indivíduos, é igualmente verdade que ela jamais poderia sê-lo sem a matéria.

Ou seja: embora muito progresso tenha sido feito na literatura recente no sentido de discriminar diferentes questões, pouca atenção tem sido dada (i) à necessidade de especificar de maneira mais exigente o que se entende pelos dois candidatos aptos a respondê-las, a saber, a matéria e a forma e (ii) à necessidade de se analisar as questões em termos de condições necessárias e suficientes, evitando o termo “princípio”, por si só vago e equívoco<sup>7</sup>.

Assim, formulam-se e discriminam-se as questões como se, em cada uma delas, devêssemos nos ater a um dilema cujas alternativas se apresentariam como evidentes, sem necessidade de elucidação. Assume-se a premissa de que as noções de matéria e forma teriam nítidos contornos, que pudessem conferir ao referido dilema, de maneira imediata e sem explicação ulterior, uma configuração inequívoca: ou uma ou outra seria, por si mesma e sem colaboração da outra, causa necessária e suficiente para explicar a individuação. Mas um pequeno erro no começo se avoluma e se torna monumental em seus desdobramentos. Muitas das divergências em torno desta questão se devem ao fato de não haver mínima clareza concernente àquilo sobre o que se está falando<sup>8</sup>. O que é, afinal, a forma, e qual poderia ser o sentido preciso da tese que atribui à forma o papel de presidir a individuação? Por outro lado, o que é a matéria? Esta pergunta é ainda mais decisiva, diante da multiplicidade de usos deste termo nos textos aristotélicos, tal como procuramos mostrar no capítulo

---

<sup>7</sup> Whiting [1986], p. 368-70, 372, nos parece vislumbrar a necessidade de reformular a questão nestes termos.

<sup>8</sup> Também a respeito das características herdadas, a falta de uma análise metódica destas questões leva a uma divergência meramente verbal – assim o cremos – entre G. E. R. Lloyd [1990], p. 23-4 (defensor da “matéria”) e Balme [1990], p. 51 (defensor da “forma”): ambos, porém, parecem concordar que tais características surgem acidentalmente a partir da interação entre os movimentos dos elementos e os da forma.

6 desta tese. A “matéria” – assim como a “forma” – não são denominações de *coisas*, não são termos dotados por si mesmos de uma referência imediata e precisa a itens no mundo. Pelo contrário, tais termos designam antes *papéis, funções*, a serem exercidas por determinado item apenas em relação a algum outro. Em princípio, talvez com ligeiras exceções, tudo aquilo que pode ser denominado sob o termo “matéria” pode ser igualmente assumido como uma forma, dotada de propriedades intrínsecas pelas quais se caracteriza essencialmente. A que item no mundo, portanto, se faz referência, quando se afirma que a individuação se faz mediante a “matéria” ou mediante uma “forma” individual?

\* \* \*

Como bons árbitros dispostos a ouvir os argumentos de ambas as partes litigantes, poderíamos inicialmente recolher os textos que em geral se evocam em favor de cada uma destas alternativas. Se nos atemos ao livro Z da *Metafísica*, a vantagem parece avolumar-se para o lado da matéria. Em primeiro lugar, a longa argumentação desenvolvida em Z-10, 1035a 4-b 3 parece justamente pressupor que a matéria é princípio de geração de indivíduos suscetíveis de corrupção. Este mesmo pressuposto parece se confirmar em alguns outros textos (1032a 20-22, 1037a 29-33, 1039b 27-31). Duas passagens, finalmente, parecem afirmar de maneira explícita e inequívoca que indivíduos de uma mesma espécie difeririam entre si através da matéria (1034a 5-8, 1035b 27-31).

Por outro lado, os que defendem a alternativa oposta se vêem obrigados a recorrer à passagem do capítulo 5 do livro XII da *Metafísica* que citamos há pouco, na qual Aristóteles parece afirmar que cada indivíduo tem a sua forma própria:

“E são distintas [*sc.* as causas e elementos] dos itens que estão em uma mesma espécie (“τῶν ἐν ταύτῳ εἶδει”), distintas não em espécie (“εἶδει”), mas sim por que são respectivamente diversos [os elementos e causas] dos particulares (“τῶν καθ’ ἕκαστον”): a tua matéria, a [tua] forma e o [teu] movente, e a minha matéria; mas, em seu enunciado universal, [os elementos e causas] são os mesmos” (1071a 27-29).

Mas esta disputa é verbal. Apresentar uma passagem em testemunho contra outra não prova nada – porque o texto aristotélico não foi concebido para “dizer tudo por si mesmo”. E recorrer a um critério puramente estatístico se nos afigura igualmente inadequado, sobretudo se cada texto for tomado segundo a impressão mais imediata e superficial que ocasiona em um benevolente leitor disposto a acreditar na sistematicidade rigorosa da terminologia aristotélica. Ora, cada passagem do

texto aristotélico deve ser submetida a uma análise que discrimine seus interesses e explicita a inteira estrutura dos argumentos em que comparecem os termos em litígio e, finalmente, que seja capaz de distinguir os respectivos sentidos em que estes mesmos termos estão sendo empregados. Sem esta tarefa preliminar de análise, a disputa se nos afigura extremamente vazia e verbal.

Assim, feitas essas advertências metodológicas, comecemos pelo lado da matéria. Por um lado, a matéria se afigura como um excelente candidato ao princípio capaz de responder satisfatoriamente a questão (i) acima levantada, a respeito da multiplicidade de indivíduos de uma mesma espécie. Deixando-se de lado o problema das diferenças entre os indivíduos, é claro que o fato de haver mais de um indivíduo de uma mesma espécie se deve à matéria. De maneira geral, uma forma que é especificamente a mesma se realiza sobre diversas porções de materiais, cada uma das quais continua consigo mesma e descontinua em relação às demais<sup>9</sup>. Para ilustrar esta situação, tome-se o exemplo de duas (ou mais) moedas de dez centavos: se as misturássemos, certamente teríamos dificuldades em diferenciá-las entre si mas, não obstante, poderíamos contá-las como unidades respectivamente diversas, e esta possibilidade seria explicada pelo fato de que cada uma delas, embora tenha um aspecto formal idêntico ao das outras, consiste em uma porção separada de matéria.

Aristóteles desenvolve esta linha de raciocínio com algum detalhe no *De Caelo*, ao discutir a possibilidade de haver uma pluralidade de mundos. O argumento diaporético então exposto assume como premissa que tudo aquilo que comporta matéria pode se apresentar como uma multiplicidade de itens co-específicos. Como diz Aristóteles:

“Pois em todos os casos em que a *essência*<sup>10</sup> encontra-se na matéria, vemos que é assim: há vários e infinitos itens co-específicos (“ὁμοειδῆ”)” (278a 18-20).

Tal premissa, na verdade, assume precisamente o seguinte: se podemos distinguir, em um certo caso, entre a mera forma tomada em si mesma e a forma tomada conjuntamente com a matéria – ou seja, se podemos distinguir entre a forma e uma instanciação individual da forma –, então encontra-se dada a possibilidade de haver uma multiplicidade de instanciações co-específicas desta mesma forma. Ora, visto que, no caso do mundo, é possível distinguir entre *este mundo* e o *mundo* tomado apenas

---

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, *Met.* VII 7, 1032b 11-14; 8, 1033b 8-10.

<sup>10</sup> Aqui, seria conveniente entender que o termo “*ousia*” poderia ser traduzido como “o fato de existir sendo aquilo que é”. Para uso semelhante do mesmo termo, cf. por exemplo *DA* II 4, 416b 14, 16. Ver Kahn [1997/81], p. 135.



em sua forma, simplesmente sem mais (278a 10-15), estaria dada a possibilidade de haver diversos mundos (cf. 278a 15-16).

Ao rejeitar esta consequência, porém, Aristóteles não abandona a premissa inicial, mas sim introduz uma nova consideração adicional, a de que este mundo é constituído pela totalidade da matéria disponível, de tal modo que não seria possível vir a ser um *outro* mundo, pois não haveria uma matéria a partir da qual pudesse ser gerado (cf. 278a 23-b 8). Aristóteles, portanto, parece assumir como certa a premissa de que a matéria é o princípio pelo qual uma mesma forma pode se realizar em diversos indivíduos – ou seja, a premissa de que a matéria responde adequadamente à questão (i) mencionada no início deste capítulo<sup>11</sup>.

Esta mesma tese parece estar subjacente a diversos momentos da argumentação empreendida no livro Z. Podemos mencionar, inicialmente, todos os trechos dos capítulos 10-11 que eliminam a matéria da definição da *ousia* por assumirem a premissa de que a matéria é princípio sobre o qual sobrevém a forma e pelo qual se geram indivíduos suscetíveis de corrupção. Estes textos aparentemente não poderiam ser invocados como testemunhos seguros, se de fato, como procuramos mostrar, se comprometem com linhas argumentativas e conclusões que serão criticadas e abandonadas pelo próprio Aristóteles. Não obstante, o abandono das conclusões desenvolvidas nestes capítulos envolve antes a crítica a outras premissas (a “synanairesis” e o não-reconhecimento de outros aspectos em que a “matéria” poderia ser assumida) e parece deixar intacta a premissa de que, ao menos sob algum aspecto, a matéria é princípio pelo qual se geram indivíduos corruptíveis. Em todo caso, a idéia de que a matéria é princípio de diversidade entre indivíduos co-específicos encontra-se afirmada explicitamente no final do capítulo Z-8:

“E o todo, por sua vez, a forma de tal qualidade nestas carnes e ossos, é Cálidas ou Sócrates; e são diversos devido à matéria (pois esta é diversa), mas são idênticos pela forma [específica] (pois a forma [específica] é indivisível)” (1034a 5-8).

Esta passagem deve ser lida, em primeira instância, no horizonte da primeira questão (i) que acima assinalamos, e não no horizonte da questão (ii). Traduzi “εἶδος” por “forma [específica]” por razões que serão desenvolvidas logo abaixo, ao enfrentarmos a questão (ii), a respeito da diferenciação entre indivíduos co-específicos. Aqui no final de Z-8, no entanto, Aristóteles argumenta apenas em favor

---

<sup>11</sup> Excelente análise desta passagem do *De Caelo* encontra-se em S. Marc Cohen [1984], p. 55-59.

deste ponto mínimo: dois indivíduos de mesma espécie, como Sócrates e Cálias, são diversos entre si e assim devem ser contados como *dois* (e não com *um só*) na medida em que cada um deles se constitui de uma porção separada de matéria<sup>12</sup>. Como veremos mais abaixo, seria possível entender tal passagem também no horizonte da questão (ii), e neste caso teríamos de submeter a uma análise mais precisa a semântica dos termos “forma” e “matéria”. Os indivíduos seriam diferentes entre si em virtude de certas diferenças pertinentes às suas respectivas matérias, mas esta “matéria” seria designada como matéria apenas em correlação com a forma específica e, na verdade, denominaria um conjunto de *determinações e propriedades* que poderiam ser compreendidas como *formas individuais*<sup>13</sup>.

Antes de explorar este assunto, no entanto, há uma importante ressalva a ser feita. Embora seja apresentada como princípio decisivo para a multiplicação de indivíduos de uma mesma espécie, a matéria não poderia se apresentar como condição suficiente para tanto, a não ser já sob a pressuposição da forma. Pois é claro que, para haver diversos indivíduos de uma mesma espécie, as respectivas porções de matéria que haverão de resultar em indivíduos deverão ser determinadas, em sua quantidade relevante, justamente pela forma<sup>14</sup>. Pressupondo-se a forma como condição necessária (deixo ainda em suspenso a questão de saber se esta forma seria específica ou individual), que determina a quantidade e proporção relevante de matéria, tem-se a multiplicação de indivíduos mediante diversas porções de matéria. Assim, tanto a forma como também a matéria, em virtude dessa complexa cooperação, afiguram-se como condições relevantes para a multiplicação de indivíduos: a forma é por assim dizer o princípio determinante a partir do qual se estipula uma quantidade de matéria, mas a própria matéria é aquilo em que se realiza finalmente um novo indivíduo apto a ser

---

<sup>12</sup> Ver a discussão entre Charlton [1972], p. 244, e Regis [1976], p. 162.

<sup>13</sup> Por caminhos diversos, Irwin [1988], p. 252-3, interpreta este texto nesta mesma direção. Mas aproveitemos a ocasião para explicitar que nossa opção por “formas individuais ou particulares” pouco ou nada tem em comum com a vertente interpretativa introduzida por Sellars [1957] e combatida por Albritton [1957] – no sentido de que partimos de pressupostos e preocupações diversas, e chegamos a resultados exegéticos inteiramente distintos concernentes a ZH. Para um resumo deste debate, ver Irwin [1988], p. 569-70. Por outro lado, nossos resultados devem muito àqueles que se esforçaram por estabelecer o lugar e o papel central das formas particulares (ou individuais) no processo de *geração* dos animais: ver Balme [1987/1980], p. 295-6, 299-300; [1987a], p. 18; [1987c], p. 280; Witt [1985] (que rejeita as *formas individuais* de Balme, p. 54-7); Cooper [1990], p. 56-7, 83-4, e também Irwin [1988], p. 253-5.

<sup>14</sup> Este ponto é ressaltado por diversos intérpretes que recorrem à distinção entre *count-terms* e *mass-terms*: W. Charlton [1972], p. 247; Jones [1974], p. 482-3.

contado como uma nova unidade.

Esta distribuição de tarefas entre a matéria e a forma nos permite uma melhor aproximação à questão (ii), que sobretudo nos interessa. Neste caso, a diferenciação entre os indivíduos não pode ser explicada apenas pelo fato de que diversas porções descontínuas de matéria constituem respectivamente cada um deles. Tampouco seria razoável supor que tal diferenciação sobreviesse aos indivíduos em virtude de “acidentes” posteriores que ocorreriam nestas porções de matéria<sup>15</sup>. Duas moedas de dez centavos poderiam ser diferenciadas, talvez, por tais critérios. Em primeiro lugar, elas são diversas entre si e contam como *duas* apenas pelo fato de serem constituídas por duas porções diversas de matéria, respectivamente descontínuas entre si. Mas num momento ulterior, através de “acidentes” provenientes de choques, fricções, exposições ao calor, ao frio, etc., cada uma delas iria adquirindo propriedades diversas, aptas a diferenciá-las reciprocamente. Entretanto, no domínio da natureza, a diferenciação entre diversos organismos individuais de mesma espécie parece ser um pouco mais complexa do que isso. É aqui, justamente, que se faz necessário recorrer à maneira pela qual propusemos compreender os conceitos de matéria e forma como princípios da *ousia* natural.

\* \* \*

Conforme procuramos mostrar em capítulos anteriores desta tese, Aristóteles, em Z-10, assume o termo “matéria” de maneira unilateral, de acordo tão somente com o aspecto ( $\gamma$ ), como se “matéria” pudesse se referir tão apenas a elementos imediatamente dados no espaço e no tempo, submetidos a uma contingência diacrônica, e responsáveis pela corruptibilidade dos compostos que viriam a constituir. Assim compreendida, a matéria afigurava-se como um item absolutamente extrínseco à forma e inteiramente irrelevante para a compreensão da *ousia* natural. Mediante tal perspectiva, Aristóteles parecia compreender que indivíduos de uma mesma espécie seriam diferentes entre si tal como duas moedas são diferentes entre si: uma forma específica idêntica se imprimiria sobre duas porções diversas de um mesmo material. Na verdade, reconhecendo a matéria apenas sob aquele único aspecto ( $\gamma$ ), Aristóteles não dispunha de recursos para explicar de maneira satisfatória em que consistiria a diferença entre, de um lado, compostos universais, designados por nomes como “homem” e, de outro lado, compostos individuais, designados por nomes como “Sócrates”. Situados entre a forma, assumida como *ousia* primeira, e os indivíduos, constituídos por uma matéria contingente, os

---

<sup>15</sup> Tal como propõe Frede [1985], p. 23-4, devidamente criticado por Cooper [1990], p. 56-7, 83-4.

compostos universais se afiguravam como itens meramente nominais, capazes de se referir em geral aos indivíduos, mas incapazes de serem definidos em si mesmos, naquilo que teriam de próprio: a definição dos mesmos deveria ser reduzida à definição da forma (1037a 26-29). Por outro lado, na medida em que parecia às vezes pelo menos contemplar a possibilidade de atribuir aos indivíduos almas individuais (1037a 9-10), Aristóteles via-se sem recursos para explicar de onde proviria esta individuação da forma: pois ela certamente não poderia provir da matéria.

Insistimos nisso no intuito de evidenciar que o painel conceitual que vigora no capítulo Z-10 não fornece os recursos adequados para explicar de maneira satisfatória a diferenciação entre *ousiai* individuais co-específicas. Tal painel concebe a matéria como princípio de geração e corrupção, simplesmente sem mais. E a forma, por sua vez, longe de ser concebida como uma estrutura complexa aberta a articulações ulteriores com diversos níveis de materiais, tende a ser antes concebida como uma unidade simples.

No entanto, a distinção dos diversos sentidos em que o termo “matéria” é utilizado nos textos de Aristóteles, assim como a perspectiva teleológica, que assume a forma como princípio capaz de estabelecer a necessidade de uma série de propriedades da matéria, permitem que a diferenciação entre indivíduos de uma mesma espécie seja explicada de maneira satisfatória e, mais do que isso, permitem conferir à expressão “forma individual” um sentido plausível.

No objetivo de mostrar este ponto, procederemos em duas etapas: em primeiro lugar, sublinharemos a maleabilidade das exigências teleológicas determinadas pela forma, e tentaremos mostrar que as variações possíveis na satisfação dessas exigências poderia contribuir de maneira relevante para a diferenciação de indivíduos de uma mesma espécie. Em segundo lugar, lembrando que a responsabilidade pela decisão entre essas diversas alternativas possíveis admitidas pela forma recai sobre a “necessidade absoluta” da matéria, buscaremos mostrar que esta última, ao se submeter ao governo teleológico da forma, produz diversas propriedades *colaterais*, que contribuiriam decisivamente para a diferenciação entre indivíduos co-específicos.

Retomemos a forma lógica da “necessidade hipotética” da teleologia, sob o exemplo do “serrote”. A forma do artefato, concebida como função, desponta como princípio primeiro a ser mencionado na definição, na medida em que permite delimitar, de maneira precisa, uma série concatenada de

propriedades que deverão necessariamente ser exibidas pelo substrato material<sup>16</sup>. Assim, tal forma deve ser assumida como *pressuposto*:

– *Pressuposto*: a função do serrote é *ser capaz de serrar madeira*.

Esta função, assumida como princípio, nos dá critérios suficientes para preencher a definição com as demais propriedades necessárias e universais que constituem a essência completa do artefato.

Assim:

– *condição necessária (1)*: para cumprir a função, o serrote deve apresentar a propriedade de *ser duro e consistente* – e isto quer dizer que ele deve ser constituído de um material *com tais e tais propriedades*.

– *condição necessária (2)*: para cumprir a função, o serrote deve apresentar uma *configuração de tal e tal tipo*, isto é, *ter dentes assim e assim*.

Duas observações devem ser feitas, a partir deste esquema simplificado. Em primeiro lugar, notemos que, na especificação da condição necessária (1), mencionam-se *propriedades*, e apenas *propriedades*, que poderiam eventualmente se apresentar em diversos tipos de materiais à disposição do artífice. Ora, para que haja efetivamente um serrote (e não um serrote “homônimo”), é necessário que o substrato que eventualmente vier a ser serrote apresente estritamente a propriedade requisitada: que ele seja duro e consistente, segundo uma certa medida, estabelecida em vista de sua função. No entanto, para a efetividade da função do serrote – e assim para a especificação da “qüidade” do serrote – pouco importa quais seriam os materiais que poderiam vir a apresentar a propriedade requisitada. O elemento universal e necessário a ser mencionado na definição é apenas a propriedade requisitada, e não a coleção de diversos tipos de materiais que possivelmente poderiam exibir tal propriedade.

Aristóteles, no entanto, freqüentemente substitui a menção mais precisa destas propriedades pela menção dos materiais que possivelmente a exibiriam; mas a legitimidade desta substituição se explica pelo fato de que a propriedade requisitada determina um conjunto de “instanciações” possíveis<sup>17</sup>, como Aristóteles explicita no seguinte raciocínio:

---

<sup>16</sup> Assumimos já que este substrato material é o responsável pela *multiplicidade* de indivíduos, diversos e descontínuos entre si.

<sup>17</sup> Isto é, empiricamente possíveis, conforme os princípios físicos reconhecidos por Aristóteles, e não “logicamente possíveis”, em “qualquer mundo possível”.

“visto que é preciso cortar com o machado, é necessário que ele seja duro, e se é necessário que ele seja duro, é necessário que ele seja de bronze ou de ferro” (*Partes dos Animais* I 1, 642a 9-11).

A propriedade de ser duro é estritamente necessária, em vista da função do serrote. Quando Aristóteles estabelece a necessidade de que o serrote seja constituído de bronze ou de ferro, poderíamos pensar que se trata de um *segundo nível* de determinação funcional. Mas esta inferência seria correta apenas sob severas restrições. A rigor, a determinação funcional, no exemplo acima, se esgota com a especificação da propriedade de *ser duro*, que é estritamente necessária em vista da função. Por sua vez, a propriedade de *ser de bronze ou de ferro* de certo modo também conta como funcionalmente determinada, mas não se trata de uma nova exigência: trata-se apenas de um corolário, que especifica e enumera os diversos tipos de materiais que seriam aptos a satisfazer a propriedade estritamente necessária. A propriedade de *ser de bronze ou de ferro* é uma propriedade necessária do machado (ou serrote) apenas (i) porque o bronze e o ferro apresentam uma característica comum que corresponde justamente à propriedade estritamente necessária à função (que é *ser duro*)<sup>18</sup> e (ii) sob o pressuposto de que bronze e ferro sejam os únicos materiais aptos a exibir tal característica (o que Aristóteles evidentemente assume “em vista do argumento”).

Pela cláusula (i) acima enunciada, podemos perceber que, para cada propriedade necessária em vista da função, haverá um conjunto finito de alternativas possíveis, concernentes aos materiais capazes de apresentar tal propriedade. A cláusula (ii), por sua vez, se destina a sublinhar que o fato de haver apenas duas alternativas se deve a uma simplificação deliberada em vista da exposição do princípio geral. Não devemos nos ater ao *número* de alternativas efetivamente elencadas na letra do texto aristotélico, mas sim ao fato de que *há alternativas*, que portanto permitem uma certa maleabilidade na delimitação dos tipos de materiais que poderiam servir de substrato à função. É este ponto que gostaríamos de ressaltar. É possível supor, assim, que, em outros casos mais complexos que o machado e o serrote, o número de alternativas seja muito maior (isto é, no caso dos organismos naturais).

Assim, a questão de delimitar estes conjuntos de *materiais possíveis* reside em verificar a compatibilidade entre, de um lado, a propriedade funcionalmente exigida pela forma e, de outro, as propriedades que os diversos materiais inicialmente apresentam em si mesmos. Assim, um

---

<sup>18</sup> Ver Kung [1977], p. 370.

determinado material ou já apresentaria como propriedade intrínseca a mesma propriedade requisitada pela forma, ou poderia vir a adquiri-la através de uma alteração compatível (ainda que por tempo limitado) com suas propriedades essenciais<sup>19</sup>.

Voltemos ao exemplo do serrote e consideremos a especificação da condição necessária (2). A função do serrote exige que ele tenha uma configuração determinada. Não obstante, ainda que Aristóteles não o afirme com toda a explicitude que nós desejaríamos, é possível conceber que também esta configuração admitiria uma certa maleabilidade. Para especificar tal configuração, Aristóteles se utiliza do adjetivo “τοιουοῦτ᾽” (*Física* II 9, 200b 6) e, em diversos outros exemplos em que a “necessidade hipotética” está envolvida, ele se utiliza de termos como “τοιουῦτον”, “τοιόνδε”, “τοιονοῦτ᾽”, etc. Ora, todos estes termos são utilizados por Aristóteles como signos de lacuna para *tipos* – até mesmo as expressões, “ὡδοῖ”, “τοιονοῦτ᾽”<sup>20</sup>, etc. Isto significa que a configuração estritamente exigida pela função do serrote deve ser apenas de *um certo tipo*, que comportaria uma generosa plasticidade capaz de envolver diversas variações possíveis – sob uma importante restrição, porém: todas estas variações deveriam estar contempladas dentro de um mesmo intervalo e poderiam ser designadas sob uma mesma caracterização comum a todas. E esta caracterização comum, e somente ela, é que seria o elemento universal e necessário contemplado na definição do serrote.

Notemos, portanto, o seguinte: temos uma certa *plasticidade contingente* em ambas as especificações acima exemplificadas. Seja no caso da condição necessária (1) ou no caso da condição necessária (2), a delimitação do nexos de estrita necessidade entre a função e certa propriedade deixa uma considerável margem para variações, que seriam igualmente eficazes. No caso da configuração do serrote, há uma abertura para diversas alternativas possíveis. A propriedade requisitada pela forma poderia assim ser instanciada por qualquer uma dentre as diversas propriedades compreendidas sob o mesmo conjunto de variantes admissíveis. No caso da propriedade de ser duro, consistente, etc.,

---

<sup>19</sup> Por outro lado, embora Aristóteles não o afirme explicitamente, podemos presumir que essa maleabilidade de alternativas se verificará não apenas na especificação dos materiais aptos a exibir as propriedades teleologicamente requisitadas, mas também nas próprias propriedades requisitadas. Para tanto, basta levar em consideração que algumas dessas propriedades comportam uma descrição geral que poderia redundar em diversas especificações ligeiramente diferentes entre si. Ver Kung [1977], p. 370.

<sup>20</sup> Ver, por exemplo, *Fis.* II 9, 200a 1, 6; *DA* 412b 11, 15, 16, 27; 414a 2; *Part. Anim.* 640a 16-7, b 1-2, 21, 641a 4, 14, 642a 13. E o mesmo acontece até mesmo com “τόδε” e “τοδοῖ”: ver por exemplo *Física* II 9, 200a 10-11, b 2, 3, 4; *Part. Anim.* 640b 3, 641b 24.

há igualmente uma abertura para diversos tipos possíveis de materiais, todos eles capazes de cumprir a função do serrote.

Devemos admitir, no entanto, que essa maleabilidade de alternativas, no exemplo aqui assumido, parece possibilitar apenas uma diversificação de *tipos* de serrote, e não permitiria explicar de maneira plena a diferenciação entre serrotes individuais. Isto é ainda mais verdadeiro se pensarmos em nossos modelos industriais de produção seriada. Não obstante, insistimos no seguinte: o modelo do serrote constitui apenas um paradigma simplificado, que introduz a noção básica de que há alternativas possíveis na satisfação de cada propriedade funcionalmente exigida pela forma primeira. Considerando-se que esta especificação maleável de “propriedades necessárias” se repete inúmeras vezes, em proporção direta à complexidade da forma em questão (como ocorre de fato nos viventes naturais), há condições suficientes para especificar não apenas *tipos* distintos da mesma forma inicial, mas sim *indivíduos* diferenciados entre si.

Em primeiro lugar, notemos que Aristóteles pretende deliberadamente aplicar o exemplo do serrote ao caso dos viventes naturais, como se confirma pela mesma passagem do livro I das *Partes dos Animais*:

“assim do mesmo modo, visto que o corpo é um instrumento (pois cada uma das partes é em vista de algo, e semelhantemente também o todo), é necessário que ele seja de tal e tal qualidade e partir de itens deste e daquele tipo, se há de ser aquilo” (642a 11-13).

Em termos de quantidade de especificações, estes exemplos são extremamente simples. No entanto, é difícil crer que Aristóteles pretendesse resumir a apenas duas ou três relações de necessitação a estrutura complexa dos viventes naturais (e até mesmo a dos artefatos). Ou seja: é difícil crer que, para Aristóteles, a determinação descendente de propriedades necessárias a partir da forma devesse se esgotar em duas ou três etapas, tal como aparece nestes exemplos. Ora, é plausível supor que Aristóteles, “em vista do argumento”, deliberadamente introduza estes exemplos simplificados: pois basta-lhes exibir o princípio geral que a argumentação visa introduzir – que é o princípio de que, em cada nível de especificação de propriedades necessárias, há diversas alternativas, tanto no que concerne às próprias nuances das propriedades em si mesmas consideradas, como no que respeita aos materiais aptos a exibi-las. Mas podemos supor razoavelmente que Aristóteles entenda que a necessitação teleológica se estende por diversas outras etapas – em outras palavras, é razoável



supor que, para Aristóteles, a delimitação de propriedades necessárias a partir da forma perpassa as quatro camadas em que anteriormente analisamos os organismos vivos. Sobretudo, dada a notável complexidade destes organismos, constituídos por uma multiplicidade de partes orgânicas e homeômeras extremamente diversificadas, é natural supor que a necessitação teleológica envolverá simultaneamente uma infinidade de relações: por assim dizer, ela atacará por todos os lados ao mesmo tempo.

Resulta disto o seguinte: os organismos vivos, em geral, se apresentam como uma complexa e diversificada teia de relações funcionais, nas quais as atividades e funções se articulam entre si de maneira sistemática e determinam, em diversas direções, diversas propriedades necessárias, até o nível dos quatro elementos, como vimos no caso do sangue.

Mas cada uma dessas relações funcionais, no entanto, em qualquer nível em que esteja situada, admite uma certa maleabilidade, seja quanto às próprias propriedades requisitadas como necessárias à função, seja quanto aos tipos de materiais aptos a eventualmente apresentar as propriedades requisitadas<sup>21</sup>.

Ora, é esta maleabilidade, que pervade todos os níveis de determinação do organismo, que permite explicar a diferença entre os indivíduos de mesma espécie. Retomando o caso do serrote: um serrote difere de outro não apenas porque cada um deles se constitui a partir de porções respectivamente distintas de elementos, mas também porque cada um tem dentes configurados de maneira ligeiramente diversa, e/ou porque um é de ferro enquanto o outro é de bronze<sup>22</sup>. No caso dos animais, é estritamente necessário a tal ou tal espécie, por exemplo, ser dotada de olhos; no entanto, pouco importa, para a efetividade da função, a cor dos olhos, e os indivíduos diferirão entre si justamente pela variação na cor dos olhos e outras propriedades deste tipo (cf. *Geração dos Animais* V 1, 779a 34- b 1, b 12-34).

Mas, afinal, como se dá a decisão entre estas alternativas possíveis, admitidas pela “necessidade

---

<sup>21</sup> Discordamos irreconciliavelmente de Frede [1985], p. 23, que afirma, a respeito das formas, que “their specification, down to the smallest detail, is exactly the same for all things of the same kind”. Assim, para explicar a inteligibilidade das formas *individuais* que pretende introduzir, Frede (p. 23-4) apela para o acréscimo dos acidentes que sobrevêm à matéria. Ora, esta maneira de lidar com o problema é extremamente inadequada, por não levar em consideração a maleabilidade das exigências teleológicas e por não submeter o termo “matéria” à devida análise.

<sup>22</sup> Considere-se, é claro, o ambiente histórico do próprio Aristóteles, e não a nossa produção industrial padronizada.

hipotética” da teleologia? Ora, isto fica a cargo da “necessidade absoluta da matéria”, ou seja: das séries causais necessárias engendradas pelo mero entrecruzamento das propriedades disposicionais dos elementos e seus compostos inanimados.

Mas isto, finalmente, permite introduzir um ponto igualmente relevante: a “necessidade absoluta da matéria”, ao ser administrada teleologicamente pela forma, gera diversos *efeitos colaterais* que não estavam previstos nas exigências funcionais da forma, mas que tampouco são incompatíveis com as mesmas. São estes efeitos colaterais, finalmente, que completam o quadro da diferenciação entre os indivíduos.

Ora, as exigências funcionais delimitam apenas quais são as propriedades estritamente necessárias à forma. Diversos elementos materiais, embora não apresentem por si mesmos tais propriedades, podem vir a apresentá-las mediante alterações temporariamente compatíveis com as suas disposições essenciais. Ocorre que, ao se submeterem a tais alterações, os materiais adquirem outras propriedades, além das requisitadas estritamente para a função. Por exemplo: digamos que, para a função de ver, própria ao olho, seriam necessárias tais e tais propriedades de seu substrato material (por exemplo, ser *diáfano*, ser *úmido*, etc.). Assim, os quatro elementos, sob o governo dos movimentos “programados” pela forma do vivente, sofrem as alterações relevantes, e adquirem as propriedades exigidas para a função do olho. Não obstante, neste mesmo processo, a mistura de elementos daí resultante adquire também uma nova cor – mas a propriedade de ser *desta* ou *daquela* cor não havia sido funcionalmente exigida pela forma: ela apenas decorre concomitantemente, como um subproduto das interações entre as porções de elementos que estavam disponíveis em tais circunstâncias precisas.

Assim, de certo modo é correto dizer que a determinação das propriedades peculiares de cada *ousia* individual é “obra do acaso”. Mas é preciso lembrar que, por “acaso” ou “espontaneidade”, longe de entender a mera ausência de causas, Aristóteles entende o entrecruzamento concomitante de diversas séries causais que relevam dos movimentos “necessários” dos elementos.

De modo semelhante, afigura-se correto afirmar que a individuação – entendida como diferenciação recíproca (e não apenas multiplicação) dos indivíduos – se dá “pela matéria”, e que a - matéria é o “princípio de individuação”. Como diz Aristóteles em *Metafísica Z-8*:

“E o todo, por sua vez, a forma de tal qualidade nestas carnes e ossos, é Cálías ou Sócrates; e são

distintos devido à matéria (pois esta é distinta), mas são idênticos pela forma específica (pois a forma específica é indivisível)” (1034a 5-8)<sup>23</sup>.

Como havíamos dito, podemos entender a “matéria”, nesta passagem, como se designasse não um substrato puramente amorfo, nem tampouco um conjunto de elementos meramente extrínsecos à forma, mas antes um conjunto de elementos caracterizado por propriedades de dois tipos: (i) as propriedades estritamente necessárias exigidas pela “necessidade hipotética” da forma e (ii) as propriedades colaterais oriundas da reação dos elementos materiais à intervenção sobreveniente da forma. Ora, estas propriedades de tipo (i) e (ii), conjuntamente tomadas, seriam suficientes para delimitar, em cada caso, a *forma individual*, e a porção de elementos caracterizada por elas poderia, de fato, ser designada como “matéria”, mas apenas levando-se em conta que “a matéria última e a forma são uma só e mesma coisa” (1045b 17-19).

Esta configuração de idéias parece se confirmar também por um precioso capítulo do livro X da *Metafísica*, no qual Aristóteles pretende mostrar que as diferenças que ocorrem na “matéria” que constituem os indivíduos não produzem diferenciações específicas entre indivíduos de mesma espécie. Ressaltemos a seguinte passagem:

“Devido a isso, pois, os homens [sc. individuais] não são espécies de homem, embora sejam distintas (“ἕτεροι”) as carnes e ossos a partir dos quais se constitui este e aquele indivíduo. Mas ora, o composto (“σύνολον”) é distinto, mas não é distinto por espécie (“εἶδει”), porque não há contrariedade na determinação definitiva (“λόγος”). E o indivíduo último é isto: e Cális é a determinação definitiva (“λόγος”) junto com a matéria” (1058b 6-11)<sup>24</sup>.

Concedemos que, na primeira sentença (1058b 6-8), Aristóteles poderia estar considerando as diversas matérias que constituem cada indivíduo como princípio de mera *multiplicidade contável*, como se dissesse que o fato de haver em cada indivíduo porções respectivamente contínuas de matéria não seria suficiente para transformá-los em novos tipos específicos. O objetivo de Aristóteles, no entanto, não consiste em dar conta dessa mera multiplicidade contável. ele se interessa por explicar

---

<sup>23</sup> Traduzimos agora “ἕτερον” por “distinto” e “ἕτερον” por “distinta” – e não mais, como na citação anterior desta mesma passagem, por “diverso” e “diversa” – justamente porque entendemos que tal passagem pode ser entendida indiferentemente seja sob o escopo da questão da multiplicação de indivíduos co-específicos, seja como resposta à questão da diferenciação recíproca entre indivíduos co-específicos.

<sup>24</sup> Ver *Met.* VII 15, 1039b 20-22.

justamente porque certas contrariedades (diferentemente de outras) não produzem diferenciações específicas entre os indivíduos, e sua resposta consistirá claramente em afirmar que tais contrariedades são aquelas que ocorrem na matéria, e não na forma. Essa perspectiva por si só já afasta a possibilidade de reduzir as diferenças entre indivíduos naturais à mera diversidade que existe entre diversas moedas de mesma cunhagem. No entanto, poder-se-ia entender que, ao afirmar que os indivíduos se diferenciam entre si *apenas* pela matéria que compete a cada um, Arsitóteles estaria considerando estas diferenciações como absolutamente extrínsecas à forma e, portanto, estaria afastando qualquer possibilidade de atribuir aos indivíduos *formas individuais*.

Ora, por um lado, é verdade que o termo “εἶδος”, nesta passagem, assim como em 1034a 5-8, deve ser tomado estritamente na acepção de forma específica, como prova inclusive a sua vinculação com o termo “λόγος”, entendido como *ratio* pela qual se delimita a essência e a quiddidade (cf. 1039b 20-22). Por outro lado, é forçoso admitir que a matéria aqui evocada não consiste em uma porção contínua de substrato amorfo, mas antes consiste em um substrato dotado de certas qualidades, como as que determinam a diferenciação sexual (cf. 1058b 21-24). A análise semântica do termo “matéria”, nestas condições, nos mostraria que tal substrato já qualitativamente determinado poderia receber, sob outro aspecto, a designação de “forma”. Ora, a diferenciação sexual, que por si só já se traduz como uma diferenciação entre várias partes corporais do animal, vincula-se a certas propriedades que sobrevêm aos elementos. Segundo explica Aristóteles na *Geração dos Animais*, a diferenciação sexual se reporta aos movimentos do esperma sobre os fluidos menstruais no útero e, em geral, se reflete nas propriedades do sangue respectivo de cada sexo (cf. *Partibus Animalium* II 2, 648a 12). Ora, assim, a matéria pela qual o indivíduo se diferencia do “λόγος”, entendido como forma específica, consiste justamente na matéria caracterizada pelo conjunto de propriedades que resultam da interação entre as exigências funcionais da forma e a “necessidade absoluta” dos elementos materiais<sup>25</sup>. Esta interação origina diversas propriedades *colaterais* – além das que são exigidas teleologicamente pela forma – que, tomadas juntamente com as propriedades necessárias da forma específica, seriam suficientes para configurar uma *forma individual*.

---

<sup>25</sup> Excelente estudo sobre as conseqüências metafísicas da teoria sobre a diferenciação sexual, exposta em *Geração dos Animais* IV 3, encontra-se em Cooper [1990], o qual acertadamente observa (p. 56-7, 83-4) que Aristóteles admite, neste registro, *formas individuais* que, não obstante, não se resumem a uma mera somatória entre a forma específica e certas propriedades acidentais extrínsecas (como propôs Frede [1985], p. 23-4).

Assim, esta individuação pela “matéria”, tal como descrita sucintamente no capítulo 9 do livro X da *Metafísica*, tem um sentido muito preciso, e está longe de ser incompatível com a noção de *forma individual* e/ou com a premissa de que é antes a forma que se responsabiliza pelas diferenciações entre indivíduos co-específicos. Tradicionalmente, a individuação pela matéria é entendida como se uma mesma e única forma específica fosse impressa em uma massa amorfa (a “matéria-prima”...), determinada quantitativamente (a “*materia signata dimensionibus*”<sup>26</sup>), mas desprovida de qualquer propriedade qualitativa<sup>27</sup>. Uma tal concepção, no entanto, presume poder explicar de um só golpe a multiplicação de indivíduos co-específicos e a diferenciação recíproca dos mesmos. Mas ora, se assim fosse, os indivíduos que perfazem uma mesma espécie natural – por exemplo, os cavalos, ou os seres humanos – seriam meras réplicas de um mesmo modelo, tal como as diversas moedas de mesma cunhagem que circulam no mercado.

Para evitar esse resultado – que não se conforma às evidências mais ordinárias que qualquer observador sensato é capaz de constatar, e que já se encontra afastado, em 1058b 6-24, pelo reconhecimento de que a matéria é o suporte das diferenças sexuais –, devemos discernir de maneira precisa o que se entende quando se afirma que a “matéria” é princípio de diferenciação dos indivíduos. Por “matéria”, neste contexto, longe de entender um misterioso substrato que foi designado como *materia prima*, Aristóteles entende justamente o *estofos dos quatro elementos* – sem dúvida –, mas o estofos dos quatro elementos que constitui cada indivíduo, isto é, na medida em que se encontra determinado, organizado e configurado segundo as exigências teleológicas da forma, *segundo a maleabilidade que tais exigências permitem e com todos os “efeitos colaterais” originados pela interação entre as exigências teleológicas da forma e as propriedades essenciais dos elementos*. Ou seja: a “matéria”, que se conta como princípio capaz de responder à questão (ii) discriminada no início deste capítulo, designa uma certa porção de elementos, determinada, em cada uma das inúmeras camadas de que se constitui o organismo, conforme *uma ou outra* das diversas propriedades possíveis

---

<sup>26</sup> Ver Tomás de Aquino, *Expositio*, livro VII, lectio X, 1492, 1497, 1499, 1500.

<sup>27</sup> Ver, por exemplo, o comentário de Asclépio a 1034a 7 (753a): Sócrates e Sofronisco teriam uma mesma forma. Mas como Asclépio admite uma matéria prima indeterminada, etc., seria difícil ver como ele poderia explicar as diferenças qualitativas entre Sócrates e Sofronisco. Cai nesta mesma dificuldade também Furth [1988], p. 147, o qual se recusa a admitir *formas individuais*, mas admite acertadamente (p. 179-81) que a matéria poderia ser princípio apenas de *multiplicação*, mas não de *diferenciação* de indivíduos co-específicos. Para uma lapidar exposição desta dificuldade, ver Irwin [1988], p. 252.

que as exigências funcionais admitem, e conforme as propriedades concomitantes e colaterais que resultaram da interação entre essas exigências funcionais e a “necessidade” que se depreende das propriedades essenciais dos elementos. Na medida em que a matéria se encontra determinada conforme *uma ou outra* das alternativas admissíveis contempladas pela “necessidade hipotética” da forma, ela encontra-se considerada sob o seu aspecto ( $\beta$ ) mas, na medida em que se reveste também com aquelas propriedades colaterais e indiferentes à função da forma, a matéria apresenta-se como “capaz de não ser” e encontra-se sob o aspecto ( $\gamma$ ). Pois estas propriedades colaterais resultam justamente do fato de que os quatro elementos possuem propriedades essenciais que reagem aos movimentos governados teleologicamente pela forma, gerando resultados não previstos por esta última. Estas propriedades essenciais dos elementos, preservadas “potencialmente” (isto é, em suas “potências”) na composição que resulta num organismo vivo, preservam-lhes a capacidade de seguirem seus movimentos próprios, à revelia das requisições sobrevenientes da forma<sup>28</sup>.

Assim, portanto, diferentes indivíduos de uma mesma espécie seriam diferentes porções de elementos, diferenciadas entre si segundo a maleabilidade admitida pela determinação funcional: estas respectivas porções de elementos comportam respectivamente, em diversos níveis, propriedades distintas – mas essa diversificação das propriedades se faz dentro do intervalo admitido pelas exigências teleológicas da forma<sup>29</sup>.

A perspectiva que assim se desenha nos permite, além do mais, formular de maneira mais compreensiva o problema da individuação diacrônica<sup>30</sup>, concernente à identidade e persistência de indivíduos ao longo do tempo. No domínio desta problemática, até mesmo alguns defensores da matéria como princípio de individuação se vêem constrangidos a admitir que é antes a forma que

---

<sup>28</sup> Assim, conforme havíamos prometido, podemos concluir que é apenas em seus aspectos ( $\beta$ ) e ( $\gamma$ ) que a matéria poderia ser assumida como princípio de individuação, ao passo que, sob seu aspecto ( $\alpha$ ), a “matéria” antes conta como um componente intrinsecamente incorporado à forma, concebida como causa do ser.

<sup>29</sup> Balme, assim, foi muito feliz ao sugerir que a individuação ocorre pelas propriedades materiais não contempladas pelas exigências teleológicas da forma (ver [1987/1980], p. 294; [1987d], p. 304-5). No entanto, é preciso ressaltar que essas propriedades materiais responsáveis pela individuação não se encontram todas elas *fora* do alcance da teleologia, como se fossem resíduos; pelo contrário, algumas delas se encontram de certo modo dentro das alternativas maleáveis que se especificam segundo a “necessidade hipotética” da teleologia, ao passo que outras são certamente “resíduos” ou “by-products” da interação entre a “necessidade hipotética da forma” e a “necessidade absoluta da matéria”.

<sup>30</sup> É com razão que se propõem distinções entre o problema da individuação *sincrônica* e o da individuação *diacrônica*. Ver Charlton [1972], p. 239; Regis [1976], p. 157, S. Marc Cohen [1984], p. 43-4.

garante a persistência de um mesmo indivíduo ao longo do tempo como idêntico a si mesmo<sup>31</sup>. No entanto, também neste domínio o mero dilema entre forma e matéria revela-se impróprio, na medida em que é preciso, antes de tudo, discernir o que se pretende dizer com “forma” e com “matéria”.

Como vimos, as porções de elementos, de que se constituem os indivíduos, podem ser descritas sob a designação de “matéria”. Trata-se da matéria segundo o seu aspecto ( $\gamma$ ), como dissemos: são porções de elementos já individuadas, cada qual continua consigo mesma e descontinua em relação às demais (que constituem outros indivíduos), e que seguem um curso diacrônico no qual se debatem entre si, de um lado, a “necessidade absoluta” das propriedades intrínsecas dos quatro elementos (potencialmente preservadas) e, de outro, a “necessidade hipotética” exigida pela função do todo. É justamente esta “matéria” que é responsável pela contingência e pela corruptibilidade dos indivíduos (cf. 1039b 27-31)<sup>32</sup>, porque ela é “capaz de ser e não ser” (1032a 20-21; *Gen. Corr.* 335a 32-b 6).

Mas esta contingência merece ser melhor caracterizada. Devemos perguntar: capaz de ser *o que*? E capaz de não ser *o que*? Ora, é evidente que o infinitivo (“εἶναι”) que comparece nesta fórmula não deve ser entendido em termos de mera existência abstrata, mas antes como uma cópula incompleta<sup>33</sup>, que aponta para o fato de que algo existe precisamente através de um conjunto de determinações, que poderiam ser-lhe atribuídas em sentenças predicativas. Assim, podemos dizer que a “matéria” é capaz de ser o composto de que é matéria – e aqui, no caso preponderante que importa considerar, este composto é um organismo vivo. Ora, a “matéria” (isto é, em última instância, uma determinada porção de quatro elementos, misturados entre si) é capaz de ser o vivente natural porque as suas propriedades intrínsecas são *compatíveis* (ainda que, em cada caso individual, apenas por um tempo determinado) com as *propriedades requisitadas teleologicamente* pela forma do vivente. E a prova de tal compatibilidade nem sequer precisa ser buscada, a não ser que se negue que há viventes constituídos em última instância pelos quatro elementos<sup>34</sup>. Assim, as propriedades essenciais dos

---

<sup>31</sup> Para excelente apreciação deste detalhe, ver S. Marc Cohen [1984], p. 59; ver também Nussbaum [1978], p. 68-9, Nussbaum & Putnam [1992], p. 28-30; e Whiting [1986], p. 362.

<sup>32</sup> Ver *Gen. Cor.* II 1, 328b 32-33, e *De Caelo* II 6, 288b 15-18.

<sup>33</sup> Para a distinção destes usos na linguagem dos filósofos gregos em geral, ver Kahn [1997/72], p. 68-71; [1997/81], p. 113, 141, 122, n18; [1997/88], p. 202; Matthen [1983], p. 125, 129-31.

<sup>34</sup> Aristóteles assume este ponto como uma evidência bruta, que dispensaria qualquer prova ulterior; ver *Gen. Cor.* II 8, 334b 30-31. Em *De Caelo* III 1, 298b 3-4, ele assume que todas as *ousiai* naturais são corpos (ou “acompanhadas por corpos”, “μετὰ σωμάτων”), e sabemos que ele admite serem os corpos constituídos, em última instância, pelos quatro

elementos podem ser manipuladas e administradas sob o governo teleológico da forma, que as leva a diversas composições e concomitâncias pelas quais se cumprem as exigências requisitadas para as funções vitais.

Por outro lado, no entanto, a “matéria” é capaz de *não ser o vivente* porque as suas propriedades intrínsecas, embora sejam compatíveis com as propriedades requisitadas pela forma do vivente, relacionam-se com as mesmas apenas de maneira extrínseca e acidental: tais propriedades requisitadas lhes sobrevêm concomitantemente. A unidade que assim surge entre o substrato elementar e as propriedades exigidas pelas funções vitais é uma mera justaposição, na qual os elementos preservam as suas capacidades disposicionais essenciais e, por intermédio delas, tendem a voltar a seus respectivos cursos naturais, furtando-se à intervenção sobreveniente da forma do ser vivo. É pela ação destas capacidades disposicionais dos quatro elementos, preservadas no organismo vivente, que Aristóteles explica os processos de envelhecimento e morte (cf. *De Longitudine* 5, 466a 17 ss.).

Mas o que importa considerar é que esta “matéria” – por tudo o que foi dito a respeito da semântica do termo “matéria” – não é incompatível com a noção de forma individual. O termo “forma” é bastante flexível. Como vimos, até mesmo os quatro elementos são dotados de propriedades intrínsecas e essenciais, pelas quais podemos definir o que cada um deles é em si mesmo<sup>35</sup>. Assim, na medida em que as porções de elementos que constituem respectivamente cada indivíduo comportam, em diversos níveis de complexidade, *propriedades determinadas* – sejam propriedades essenciais dos quatro elementos, potencialmente preservadas, sejam suas propriedades atuais, que lhes sobrevêm concomitantemente –, podemos igualmente entendê-las como *formas*. O termo “forma”, em geral, pode às vezes ser entendido como algo equivalente a “determinação” ou “propriedade”<sup>36</sup>, assim, tudo o que é determinado por alguma propriedade e pode ser apreendido em sua natureza intrínseca possui uma forma. Os próprios elementos, em si mesmos, comportam formas e “essências” próprias<sup>37</sup>, e o mesmo vale para as partes dos viventes. Enfim, o conjunto integral destas

---

elementos.

<sup>35</sup> Ver *Gen. Cor.* II 3, 330a 30- b 7; *DC* IV 1, 307b 28-30. Segundo a perspectiva que propomos, devem ser rejeitados pronunciamentos como o seguinte, de Charlton [1985], p. 138: “earth and fire have natures, but their natures are material, not formal”.

<sup>36</sup> Ver, por exemplo, *Z*-9, 1034b 8, e *Met.* III 3, 999a 3; IV 5, 1010a 23-25; *Fis.* I 7, 190a 16.

<sup>37</sup> Ver as referências na nota 35.



partes, que em última instância redunda no conjunto integral dos elementos constituintes do vivente, pode ser identificado à sua *forma*. E esta identificação resultaria naturalmente, bastando aplicar ao caso dos indivíduos o princípio geral enunciado no desfecho do livro VIII da *Metafísica*:

“a matéria última e a forma são o mesmo e algo uno, uma em potência, ao passo que a outra em efetividade” (1045b 17-19).

Essa identificação entre “matéria” e “forma”, além do mais, poderia se dar tanto no nível da essência universal como no nível de cada indivíduo. Mas insistamos nas cláusulas que tornam tal identificação inteligível<sup>38</sup>.

Como vimos no capítulo anterior desta tese, “forma” e “matéria” não designam apenas *abstrações*, no sentido de meros aspectos pelos quais subjetivamente poderíamos descrever um mesmo objeto. Por outro lado, Aristóteles não se compromete com um hilozoísmo no qual forma e matéria se tornariam indiscerníveis. Pois Aristóteles reconhece que os quatro elementos são dotados de propriedades essenciais às quais sobrevêm concomitantemente as propriedades requisitadas pela forma do vivente. O termo “matéria”, assim, pode se referir aos quatro elementos *segundo as suas propriedades intrínsecas*, e com isso a “matéria” se tornaria apta a explicar a contingência e a corruptibilidade das *ousiai* naturais. No entanto, se o mesmo termo “matéria” se referir aos elementos *segundos as propriedades sobrevenientes requisitadas teleologicamente* pela forma do vivente, isto é, se “matéria” se referir ao conjunto dos quatro elementos na medida em que eles, por uma série de composições e misturas, constituem *corpos orgânicos potencialmente dotados de vida* (conforme a definição de alma em *De Anima* II 1, 412a 20-21, 27-28, b 5-6), então a “matéria” passa a designar aquilo mesmo que se designa mediante a “forma”. Neste nível, porém, se trata ainda da forma específica.

Antes de passar à identificação entre “matéria” e “forma” no nível de cada indivíduo, notemos que, do ponto de vista semântico, a “forma”, por sua vez, parece sofrer um deslize ligeiramente diverso: inicialmente, a “forma” parece indicar estritamente um item isolado, ao qual se opõe o outro correlato, isto é, justamente a matéria constituída pelos quatro elementos. Neste sentido, a “forma” designaria exclusivamente a função, ou um conjunto articulado de funções e atividades próprias a certo tipo de animal. No entanto, a correlação com uma matéria apropriada se conta como uma propriedade

---

<sup>38</sup> Ver uma posição ligeiramente semelhante à nossa em Whiting [1986], p. 372.

intrínseca e essencial da forma. Assim, em virtude de sua própria natureza essencial, a forma se projeta em uma série de articulações com diversas *propriedades necessárias* e, por meio deste “desenvolvimento”, assimila tais propriedades como constituintes de sua própria estrutura. Mas, ora, essas propriedades necessárias também podem ser designadas por Aristóteles mediante o termo “matéria”, em um de seus diversos usos – mediante o aspecto ( $\alpha$ ), justamente. Assim sendo, a forma, inicialmente isolada em si mesma e oposta à matéria como um correlato externo, acaba por incorporar tal matéria como constituinte interno de sua própria estrutura<sup>39</sup>: a forma passa a ser não mais apenas a função (ou conjunto de funções), isoladamente tomada, mas se torna um *acabamento* pleno no qual a função já se encontra articulada às propriedades que lhe são necessárias.

Diante deste quadro – que retomaremos no capítulo seguinte desta tese –, torna-se perfeitamente plausível o que Aristóteles quer dizer ao afirmar que a forma e a matéria última seriam idênticas: a “matéria última” seria justamente o corpo orgânico, isto é, o conjunto dos elementos, devidamente misturados conforme as proporções requisitadas pela forma do vivente, e assim dotados das propriedades disposicionais necessárias às funções da alma. A “forma”, por sua vez, seria o conjunto de tais funções da alma, devidamente articulado a este conjunto de elementos designado como “matéria própria” ou “matéria última”.

Passemos agora à identidade entre *forma* e *matéria última* no plano dos indivíduos. Começemos por notar que cada *ousia*, em sua definição universal, poderia ser entendida como uma estrutura encadeada de determinações, em que forma (como acabamento, isto é, o conjunto articulado das atividades e funções próprias) delimitaria, em diversas camadas, as propriedades universais e necessárias a serem apresentadas pelos seus eventuais substratos. Esta estrutura seria a *forma específica* do vivente, rigorosamente suscetível de definição. E a sua diversidade em relação à “matéria última”, universalmente assumida, seria de fato uma mera diversidade de aspecto: pois a “matéria última” poderia ser entendida como sendo a mesma estrutura, preenchida pelos quatro elementos combinados e compostos entre si conforme as maneiras requisitadas.

Mas ora, como vimos, quase todas estas propriedades universais e necessárias especificadas na

---

<sup>39</sup> Veremos desenvolvimentos conceituais extremamente semelhantes a estes na dialética de Hegel. Nas *Lições sobre História da Filosofia*, no entanto, ao pronunciar-se sobre Aristóteles, Hegel parece inspirar-se antes na análise especulativa da atividade do Intelecto divino, sem mencionar esta verdadeira “dialética” entre forma e matéria no domínio das *ousiai* naturais.

definição universal da *ousia* contemplam um conjunto de alternativas possíveis, reunidas sob uma característica comum, assim como, ao serem geradas, se fazem acompanhar por algumas propriedades colaterais e residuais que resultam da interação entre os elementos e as exigências funcionais da forma. Por isso, é possível pensar em diversificações daquela estrutura inicial (isto é, diversificações da forma específica), segundo duas direções intrinsecamente interligadas: de um lado, a forma inicial estaria conectada, em cada nível de determinação funcional, a um item particular, dentre os diversos itens possíveis contemplados em cada conjunto de alternativas; de outro lado, esta estrutura concatenada de formas que assim se desenvolve se faz acompanhar também por outra série de propriedades, a saber, as propriedades colaterais e residuais que resultam da interação entre as exigências funcionais da forma e a “necessidade absoluta” da porção de quatro elementos disponível nas circunstâncias requisitadas<sup>40</sup>.

Este quadro, assim, nos permite compreender o surgimento de múltiplas estruturas, diversificadas a partir do modelo universal da forma específica conforme (i) os limites permitidos pela maleabilidade das determinações funcionais e conforme (ii) as propriedades colaterais e residuais geradas pela interação entre as exigências da forma e as disposições essenciais dos quatro elementos. Ora, estas estruturas seriam justamente as *formas individuais* ou – o que resulta no mesmo – seriam os indivíduos<sup>41</sup>. E não haveria senão uma diferença de aspecto entre cada *forma individual* e cada

---

<sup>40</sup> Além do mais, os indivíduos, enquanto são diversificações da estrutura universal representada pela forma específica, poderiam apresentar uma certa variação diacrônica não apenas em suas propriedades colaterais, mas até mesmo nas propriedades que são relevantemente exigidas como condições necessárias para a função do organismo. Este segundo caso seria possível justamente porque, em cada camada de determinação funcional, há uma maleabilidade de alternativas possíveis, todas elas igualmente satisfatórias. Assim, nada impediria que, numa mesma estrutura individual, certa exigência funcional fosse preenchida ora por esta, ora por aquela propriedade, ora por este, ora por aquele substrato. Tal estrutura não perderia assim a sua identidade específica, e tampouco a sua identidade individual. Aristóteles jamais se pronuncia explicitamente a respeito do problema da identidade diacrônica dos indivíduos – tema tão caro à filosofia contemporânea, em várias de suas vertentes. No entanto, creio que a solução autenticamente aristotélica, que poderia se depreender consistentemente de seus textos, iria justamente na direção que apontamos.

<sup>41</sup> Conforme afirma Balme [1990], p. 53, após sugerir que as definições de animais deveriam usar disjuntivos: “by selecting the appropriate disjunctives in each case, we can use one universal definition to characterise both Callias and Socrates individually (eyes brown/blue/grey...), so that it will remain true that they are the same in form even though each has an individual form”. Ver também Balme [1987d], p. 305 e [1987e], p. 311. Falta a Balme, porém, explicitar melhor a relação entre esses disjuntivos e a maleabilidade das exigências teleológicas e, sobretudo, especificá-los em dois tipos: aqueles que envolvem as propriedades estritamente necessárias, segundo a teleologia, e aqueles que envolvem antes as propriedades *colaterais*.

*matéria última*: pois ambas estas designações se reportariam justamente àquelas estruturas<sup>42</sup>. E tal perspectiva nos permite verificar que seria possível definir até mesmo cada indivíduo, (i) se nosso intelecto fosse capaz de percorrer as infindáveis camadas daquelas estruturas diversificadas, e (i) se elas próprias não fossem, em suas articulações capilares, *variáveis ao longo do tempo*<sup>43</sup>. A indefinibilidade dos indivíduos, portanto, não se deve às influências perniciosas da “matéria prima” sobre o nosso intelecto.

Chegamos, assim, a uma perspectiva em que não há nenhuma diferença relevante entre afirmar que a individuação se dá através da “matéria” e afirmar que a individuação envolve *formas individuais* – e isto vale tanto para o problema (i) da multiplicidade contável de indivíduos co-específicos como também para o problema (ii) da diferenciação sincrônica entre vários indivíduos e até mesmo para o problema (iii) da identidade diacrônica de cada indivíduo. O dilema a que fizemos menção no início deste capítulo se nos afigura, portanto, como um falso dilema, suscitado por pressupostos inadequados e por uma maneira imprecisa de compreender os dados do problema. Não há simplesmente nenhuma disjunção radical entre ambas as alternativas, a não ser que nos acomodemos tanto, ao ponto de assumir as noções de forma e matéria segundo perspectivas absolutamente insatisfatórias. A análise do comportamento semântico dos termos “matéria” e “forma”, no entanto, e sobretudo a distinção entre os três aspectos – ( $\alpha$ ) ( $\beta$ ) e ( $\gamma$ ) – em que a “matéria” pode ser tomada, comprova que, ao invés de escolher unilateralmente uma das alternativas do dilema, devemos substituir sua formulação trivial por um exame meticoloso de seus pressupostos – pois assim poderemos responder à questão que nos interessava: a diferenciação entre indivíduos de mesma espécie se deve (i) à decisão em favor de *alguma* das alternativas admissíveis em cada nível de determinação funcional-teleológica e (ii) às propriedades colaterais produzidas “necessariamente” pela reação dos quatro elementos à intervenção sobreveniente da forma.

---

<sup>42</sup> Diante deste quadro, não haveria nenhum sentido buscar discernir se, no processo diacrônico de geração de um novo indivíduo, a forma individual surgiria *antes* que a forma específica (como defende Balme [1987/80], p. 299-300; [1987a], p. 18; [1987c], p. 280), ou o contrário. Não há como discriminar uma anterioridade cronológica entre a forma específica e a forma individual, justamente porque aquela primeira só se completa efetivamente através das etapas que perfazem simultaneamente a forma individual: isto é, (i) pelas determinação de *uma* dentre as múltiplas alternativas teleologicamente admissíveis e (ii) pela determinação das propriedades colaterais, que emergem da reação da matéria aos movimentos governados pela forma. Parece-nos mais salutar a perspectiva assumida por Furth [1988], p. 125, contra Balme.

<sup>43</sup> Ver, neste sentido, as propostas de Balme: [1987e], p. 310-11; [1987a], p. 11. 20; [1987/1980], p. 295; [1987d], p. 304; [1990], p. 50.

## Capítulo 14

### *Definições classificatórias, hilemorfismo funcional-teleológico e os dois sentidos do “eidos”*

“ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων συλλογίσασθαι δεῖ καὶ συναγαγόντας τὸ κεφάλαιον τέλος ἐπιθεῖναι”.

“é preciso tirar as conclusões daquilo que foi dito e, concentrando o principal, acrescentar um acabamento”.

(*Metafisica* VIII 1, 1042a 3-4).

É comum encontrarmos a opinião de que Aristóteles resolve o problema da unidade da definição apelando para uma simples analogia: a relação entre os termos da definição (gênero e diferença) seria semelhante à relação entre os elementos constituintes da coisa (matéria e forma) – ou seja: o gênero estaria para a diferença assim como a matéria estaria para a forma. Mas como matéria e forma perfazem juntas uma única *ousia* composta (ou designam uma mesma *ousia* composta, sob aspectos respectivamente diversos), então gênero e diferença, *ipso facto*, se coadunariam de maneira a resultar numa unidade lógica imediata<sup>1</sup>.

Esta opinião interpretativa, no entanto, pressupõe que a unidade entre forma e matéria seria um fato bruto, não mais suscetível de explicação ulterior, e capaz de explicar a unidade lógica entre o gênero e a diferença. Tal proposta, no entanto, é absolutamente inaceitável. Em Z-12, H-6 e outros textos correlatos, Aristóteles não busca resolver um problema meramente lógico recorrendo a uma pretensa verdade ontológica que já lhe estivesse dada de maneira imediata. O problema de que Aristóteles se ocupa se situa numa região limítrofe entre a lógica e a ontologia: a unidade entre os

---

<sup>1</sup> Esta opinião remonta aos comentadores gregos, que inclusive utilizam correntemente expressões como “τὸ γένος ἀναλογεῖ τῇ ὁλῇ”. Ver o comentário de Alexandre a 1037b 27-29 ss. (762b) e 1038a 5 ss (763a); o de Asclépio a 1038a 35 (763b) e o do Pseudo-Alexandre a 1043b 25 (776b, 775a) e 1045a 29 (776b).

termos do enunciado definitório se afigura como problema a ser resolvido justamente porque afigura-se como igualmente problemática a unidade entre matéria e forma, pela qual se constituem as essências sensíveis. E é este problema que interessa a Aristóteles. Não podemos negar que a unidade entre matéria e forma é de certo modo uma evidência bruta, testemunhada pela existência das essências sensíveis. Não obstante, isso não significa que esta unidade não seja suscetível de explicação ulterior.

Por outro lado, vimos que Aristóteles, ao recorrer à “necessidade hipotética” da teleologia, resolve o problema da unidade da definição mediante outros instrumentos. Delimitando as relações entre forma e matéria segundo a “necessitação funcional” da teleologia, Aristóteles inclusive cumpre as exigências de Z-4, 1030a 2-17 de uma maneira mais satisfatória do que anteriormente havia feito, em Z-12, ao analisar as relações entre gênero e diferença conforme as divisões dicotômicas pela diferença da diferença. Com a perspectiva teleológica, Aristóteles havia igualmente abandonado a “synanairesis” como critério privilegiado para discernir os elementos a serem mencionados em uma definição. Nada indica, portanto, que o tradicional “argumento da analogia”, que se costuma imputar a Aristóteles, tenha algum papel relevante e decisivo na resolução do problema da unidade da definição – ainda que Aristóteles admita a existência de uma tal analogia. Pelo contrário: segundo a direção indicada pela trajetória argumentativa acima recapitulada, é possível conceber que Aristóteles tenha assumido a relação entre gênero e diferença, em Z-12, apenas em vista do argumento, sem pretender que tal aparato classificatório fosse suficientemente adequado para fornecer as definições últimas das *ousiai* naturais. Aristóteles assim conceberia a própria definição por gênero e diferença apenas como uma primeira classificação preliminar, a ser complementada e eventualmente substituída por definições mais precisas, capazes de “enunciar o por que” – isto é, capazes de evidenciar a estrutura constitutiva da coisa em suas articulações necessárias<sup>2</sup>. Assim, o problema da unidade da definição teria sido resolvido de maneira decisiva sobretudo pela análise hilemórfica da *ousia* natural, e esta mesma análise viria ocupar o lugar privilegiado que antes parecia ter sido concedido às classificações por meio de

---

<sup>2</sup> Exploraremos estas conexões novamente no capítulo 16 (p. 613 ss.). Mas cumpre ressaltar que a idéia de que as definições por gênero e diferença cumpririam apenas um papel preliminar na ciência natural vem se avolumando entre os intérpretes que comparam os *Segundos Analíticos* e os tratados biológicos. Ver R. Bolton [1987], p. 142-6, 155-61; Lennox [1987], p. 92-7, 114; Charles [1990], p. 153; Bayer [1995], p. 241-4, 254-5; [1997], p. 131-6

gênero e diferença<sup>3</sup>.

Este tema, no entanto, envolve diversas ramificações que merecem ser contempladas mais detalhadamente. Ainda que admitamos que as definições classificatórias continuem ocupando o lugar privilegiado que se costuma lhes atribuir, é inegável, de um lado, (i) que Aristóteles concede lugar também a definições estritamente hilemórficas, em termos de funções e materiais necessários às funções e, de outro lado, (ii) que tais definições hilemórficas não podem ser compreendidas, à maneira tradicional, a partir de uma mera analogia com as definições classificatórias<sup>4</sup>.

No entanto, num primeiro momento, até mesmo as definições hilemórficas poderiam parecer se constituir sob o modelo das definições classificatórias por gênero e diferença, como se Aristóteles se ativesse ao célebre argumento da “analogia” entre os termos da definição (gênero e diferença) e os elementos da coisa (matéria e forma). De fato, no capítulo 2 do livro VIII da *Metafísica*, Aristóteles observa o seguinte:

“se for preciso definir o limiar, diremos ‘madeira ou pedra disposta de tal e tal maneira’, e se for preciso definir casa, diremos ‘tijolos e madeiras dispostos de tal e tal maneira’ (ou, além do mais, em alguns casos há também o *em vista de que*); e se for preciso definir gelo, diremos ‘água congelada ou condensada de tal e tal maneira’; e consonância é ‘tal e tal mistura de agudo e grave’; e do mesmo modo também nos demais casos” (1043a 7-12).

O tipo de enunciado definitório apresentado nos exemplos acima (exceto para o caso da consonância) poderia ser assumido como prova de que Aristóteles concederia importância central à

---

<sup>3</sup> Nossa proposta possui apenas semelhanças superficiais com a de Bostock [1994], p. 184: pois, ao afirmar que a análise hilemórfica substituiria as definições classificatórias por gênero e diferença, ele exagera as presumidas incompatibilidades entre Z-12 e H-6 e – o que é mais grave – entende que os critérios estabelecidos em Z-4, 1030a 2-17 estariam sendo definitivamente abandonados. Por outro lado, não concordamos com a sugestão de D. Balme [1990], p. 53-4, de que Aristóteles se inclinaria por substituir as definições por *explicações causais*: poderíamos concordar com isso apenas se o sentido pretendido fosse aquele que apontamos, a saber, a substituição das definições *classificatórias* por definições *hilemórficas*, que explicam o objeto definido em termos de causas formais, finais, eficientes e materiais.

<sup>4</sup> A interpretação que propomos tem algo em comum com as propostas segundo as quais a *species-predication* das *Categorias* seria substituída, na *Metafísica*, por uma relação mais elucidativa, que seria a *form-predication*: ver Loux [1991], p. 120, 127-35; Loux [1979], p. 11-15; Kung [1978], p. 153-6. Não obstante, contrariamente a estes intérpretes, cremos que é antes a *forma*, e não a *matéria*, que desempenha o papel de *subjacente* nestas relações predicativas dotadas de valor explanatório maior do que as meras classificações (ao passo que a *matéria* seria um predicado paronímico, conforme o “*ekeimimon*”, ver S. Marc Cohen [1978], p. 400). Ver também Furth [1988], p. 257-62, o qual oferece um convincente painel, com formalizações bastante elucidativas, a respeito da maneira pela qual a unidade entre gênero e diferença, preconizada em Z-12, deveria ser entendida, conforme a análise hilemórfica articulada em H-2.

referida analogia. Os materiais, pois, comparecem em primeiro lugar, ocupando a posição do gênero: e tal como o gênero, os materiais subjazem a diferenciações ulteriores, introduzidas pelas propriedades da forma e assinaladas pelo advérbio “ὅδ᾽”. Esta analogia parece se encorpar ainda mais pelo testemunho do seguinte texto do livro V da *Metafísica*:

“Assim, portanto, o gênero se diz nestas tantas acepções: um se diz conforme a geração contínua de uma mesma forma, outro se diz segundo o primeiro movente de mesma forma, ao passo que outro, por sua vez, se diz como matéria; pois aquilo de que é a diferença e a qualidade, eis o que é o subjacente, o qual designamos ‘matéria’” (1024b 6-9).

Mas poderia ser explorada também em sentido inverso esta sugestão de que um dos elementos da definição faz o papel de subjacente. Isto é: ao invés de conceber a matéria como subjacente à forma, segundo o “argumento da analogia”, poderíamos conceber a própria forma como subjacente capaz de determinar o conjunto das propriedades materiais que deverão ser-lhe atribuídas. Vejamos como isso seria possível.

Conforme Aristóteles estabelecera em Z-12, a relação entre gênero e diferença não é uma relação de predicação, como se o gênero pudesse ser assumido como um subjacente separado, que participasse de suas diferenças. No entanto, em contraste com isso, Aristóteles parece assumir que a relação entre matéria e forma seria uma relação de predicação, na qual a forma desempenharia o papel de determinação accidental sobreveniente ao subjacente material. Todos os exemplos mencionados na passagem que acima citamos (1043a 7-12) se destinam, pois, a ilustrar o fato geral de que a forma ou efetividade seria um “predicado” da matéria, como fora afirmado na sentença imediatamente anterior:

“e tal como no caso das essências aquilo que se predica da matéria é a própria efetividade (“τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτῇ ἢ ἐνεργείᾳ”), também no caso das outras definições, sobretudo” (1043a 5-7)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Esta passagem é acalentada por todos os que defendem que a “*form-predication*” (na qual a forma seria um predicado accidental da matéria) viria assumir, na *Metafísica*, o lugar central e básico ocupado nas *Categorias* pela “*species-predication*”. Ver Owens [1967], p. 200; Kung [1978], p. 153-6; Loux [1979], p. 6, e [1991], p. 119; Lewis [1991], p. 152-8; Furth [1988], p. 250-1. Para outras análises da passagem, ver Scaltsas [1992], p. 195-6. A interpretação mais sensata desta passagem, porém, parece-nos a de Brunschwig [1979], p. 133-4, ss.: a utilização do verbo “κατηγορεῖσθαι” não compromete Aristóteles com a noção técnica de *predicação* (p. 152, 158).



Interessados em resolver o “problema de Ackrill” e salvar Aristóteles de um hilozoísmo estéril, muitos intérpretes têm buscado ressaltar a configuração de idéias que parece se depreender das passagens supra-citadas. A matéria seria um subjacente ao qual forma sobreviria como predicado accidental – ainda que tal relação de predicação não pudesse ser razoavelmente formulada na linguagem comum<sup>6</sup>. Na formulação do enunciado definitório, porém, esta conexão deveria transparecer, e seria por isto que Aristóteles reservaria o primeiro lugar à matéria, à qual sucederia a forma. Como diz Aristóteles mais adiante:

“... visto que o enunciado definitório significa *algo de algo*, e que é preciso que um [sc. dos elementos da definição] seja como matéria, outro como forma” (1043b 30-32).

Como vimos ao propor uma resolução para o “problema de Ackrill” no capítulo 12 desta tese, a relação entre a matéria elementar e a forma do vivente deve ser de fato concebida como uma relação de concomitância accidental, em que uma nova determinação sobrevém extrinsecamente a um subjacente que já estava constituído em si mesmo de maneira independente, sem a nova determinação<sup>7</sup>. E assim, portanto, é razoável supor que Aristóteles conceba como uma predicação heterogênea e accidental um enunciado como “estes elementos aqui são quentes”, pelos quais se descreveria a constituição da matéria própria do animal, já conforme as determinações exigidas pelas funções do vivente. No entanto, para preservar esta configuração de idéias, não precisamos nos ater a nenhuma analogia entre termos da definição e elementos constitutivos da coisa, e tampouco precisamos supor que a matéria tenha um papel privilegiado como “subjacente”, na construção das definições das *ousiai* naturais.

Logo mais adiante, na *Metafísica*, Aristóteles sugere um outro tipo de definição:

“É preciso não ignorar que às vezes passa despercebido se o nome designa a essência composta ou a efetividade e a forma, por exemplo, se a ‘casa’ é sinal do comum, que é abrigo a partir de tijolos e pedras dispostos de tal e tal maneira, ou sinal da efetividade e da forma, que é abrigo” (1043a 29-33).

---

<sup>6</sup> Ver esta concessão em Loux [1979], p. 7; [1991], p. 120-1, 122, 127. Em vista disso Lewis [1991], p. 4, 53-6, 171-3, chega a propor uma distinção entre “predicação lingüística” e “predicação metafísica”, a qual é admitida também por Loux [1991], p. 18-19, 122, 127.

<sup>7</sup> À revelia do fato de que tal subjacente poderia contar como uma *ousia*<sup>1</sup> apenas sob certas restrições.

Voltaremos a este texto para outras questões. No momento, importa-nos tão apenas assinalar que Aristóteles aí sugere, como definição da ‘casa’, o seguinte enunciado: “abrigo a partir de tijolos e madeiras dispostos de tal e tal maneira”. E neste enunciado, não mais se respeita a presumida analogia entre os termos classificatórios e os elementos constitutivos da coisa. Pelo contrário, agora a forma – caracterizada como função, *ser um abrigo* –, comparece em primeiro lugar, sucedida pelo inteiro enunciado anteriormente apresentado como exemplo. Já no capítulo H-2 Aristóteles havia introduzido enunciados definitórios similares a estes, porém atribuídos a Arquitas:

“e é de modo semelhante com as definições tais que Arquitas aceitava; pois elas são do conjunto. Por exemplo: o que é calmaria? Repouso em grande quantidade de ar; o ar, pois, é matéria, ao passo que o repouso é efetividade e essência. O que é bonança? Uniformidade do mar; o subjacente como matéria é o mar, ao passo que a efetividade e a forma é a uniformidade” (1043a 21-26).

Nestes enunciados definitórios, invertem-se as posições respectivas entre a “matéria” e a “forma”<sup>8</sup>: ao invés de figurar a matéria como um subjacente ulteriormente determinado pela forma, eles parecem ressaltar justamente a primazia da forma, sem, no entanto, esquecer que, para cada efetividade, há uma matéria própria (cf. 1043a 12-13). É como se, ao invés de ressaltar a determinação “ascendente” da matéria, mediante a sobreveniência de uma forma que lhe fosse acidental, tais enunciados buscassem antes de tudo ressaltar a determinação “descendente” da forma, que exige para sua completa efetividade uma matéria apropriada.

Mas seria esta a interpretação correta do enunciado definitório da ‘casa’ introduzido no início de H-3? Poderíamos levantar uma outra possibilidade. Assumimos que, no enunciado *definiens* “abrigo a partir de tijolos e madeiras assim dispostos”, o termo “abrigo” designa justamente a *forma* da casa, concebida em termos de função e utilidade em vista da qual se constitui tal como essencialmente é, ao passo que o conjunto apresentado pela locução “a partir de tijolos e madeiras dispostos assim de tal maneira” designaria antes a matéria, isto é, os constituintes e propriedades necessários à efetividade da função. No entanto, talvez poderia ser o caso que o termo “abrigo” designasse justamente o *gênero*

---

<sup>8</sup> Note-se que o caso da *consonância*, em 1043a 10-11, já era similar a estes. Ver também *Top.* VI 13, 150b 22-26: Aristóteles aí afirma que a *ousia* dos compostos não pode ser fornecida por algo designado pela expressão “ἐκ τούτων” (“a partir destes itens”), mas antes deve ser enunciada segundo a expressão “οὕτως ἐκ τούτων” (“assim deste modo, a partir destes itens”), na qual o “οὕτως” ocupa o lugar da forma, e o “ἐκ τούτων” o lugar da matéria.

no qual a casa deveria ser inicialmente classificada, ao passo que a locução “a partir de tijolos e madeiras dispostos assim de tal maneira” apresentaria, através das propriedades da matéria de que se constitui tal abrigo, a diferença capaz de especificar o gênero anteriormente assumido<sup>9</sup>. Esta outra proposta, que pretende se conformar plenamente ao modelo da analogia entre os elementos da coisa e os termos da definição, parece encontrar forte testemunho numa passagem do capítulo Z-7, já contemplada anteriormente:

“Ora, é certo que enunciamos de ambas as maneiras o que são os círculos de bronze, tanto afirmando que a matéria é bronze, como afirmando que a forma é figura de tal e tal qualidade, e isso é o gênero em que primeiramente se põe. Assim, é certo que o círculo de bronze comporta matéria no enunciado” (1003a 2-5).

Esta última passagem parece propor que o *círculo de bronze* seja definido como se a menção de sua forma (“círculo”) fosse entendida como estabelecimento do gênero no qual ele inicialmente se classifica e a menção de sua matéria (“de bronze”), por sua vez, fosse entendida como especificação das diferenças deste gênero.

No entanto, seja quais forem as ponderações aptas a explicar o texto de Z-7<sup>10</sup>, o fato é que tal exemplo não parece se adequar ao tipo de definição que Aristóteles finalmente introduz em H-3 – por duas razões. Em primeiro lugar, a pretendida analogia, consagrada pela tradição interpretativa, estaria aqui estranhamente invertida: não é a matéria que estaria para a forma como o gênero está para a diferença, mas sim a forma que estaria para a matéria como o gênero está para a diferença<sup>11</sup>. Mas em segundo lugar, no enunciado definatório de “casa”, o termo “abrigo” está longe de funcionar como um mero instrumento de classificação – ainda que ele passa desempenhar também um papel secundário de classificação; pelo contrário, tal termo designa a função da casa, concebida como princípio suficiente a partir do qual podem ser delimitadas as restantes propriedades necessárias à matéria da casa. Na verdade, “abrigo” consiste em uma abreviação de um enunciado mais longo, que

---

<sup>9</sup> Ver Sheldon Cohen [1996], p. 126.

<sup>10</sup> Ross [1924], vol. II, p. 185-6, inclusive chega a suspeitar que a passagem seja uma glosa inepta de algum copista que tenha almejado relacionar o exemplo do círculo de bronze à referida “analogia”.

<sup>11</sup> Poderíamos dizer, na linguagem dos comentadores: “ἡ διαφορὰ ἀναλογεῖ τῇ ὕλῃ” e “τὸ γένος ἀναλογεῖ τῷ εἶδει”!!

Aristóteles parcimoniosamente evita repetir. Leiamos o seguinte texto do *De Anima*, já também devidamente contemplado em outro momento:

“por exemplo, de casa, a organização [ou “definição”] (“λόγος”) é tal: abrigo impeditivo de destruição pelos ventos, calores e tempestades” (403b 4-5).

Em outro momento, Aristóteles elucida que tal abrigo se destina a proteger bens e corpos (*Metafísica* VIII 2, 1043a 16-7), de modo que, comparando todos estes textos, poderíamos obter o seguinte enunciado:

“Abrigo que protege pessoas e bens contra furtos e destruição pelos ventos, calores e tempestades”.

Mas voltando ao exemplo do “círculo de bronze”, devemos notar que ele ainda se situa sob o modelo do *simon* e não contempla as retificações e aprimoramentos que a perspectiva teleológica introduzirá na proposta hilemórfica de Aristóteles. Assim, é natural que tal exemplo ainda possa sugerir – de maneira abstrusa – uma mera analogia entre os termos mencionados na definição e os elementos constituintes da coisa. Com a teleologia, no entanto, a função desponta como princípio a partir do qual é possível construir a definição, delimitando as diversas propriedades que deverão ser necessariamente apresentadas pelos materiais que vierem a desempenhar tal função. Já vimos que Aristóteles, diversas vezes, ao invés de mencionar estritamente as *propriedades* necessárias e universais determinadas em vista da função, menciona uma coleção de itens capazes de apresentar tais propriedades<sup>12</sup>. Daí, no exemplo contemplado em 1043a 32, a menção dos tijolos e madeiras. Todas estas observações, assim, comprovam a leitura que inicialmente tínhamos proposto: o termo “abrigo” não comparece como mero gênero classificatório, e tampouco a expressão “tijolos e madeiras dispostos de tal maneira” apresenta uma especificação das diferenças de um gênero anterior. Pelo contrário, o termo “abrigo” menciona (de maneira abreviada) justamente a função a partir da qual é possível determinar o conjunto das propriedades estritamente necessárias dos materiais que vierem a constituir uma casa.

No entanto, a análise precisa destes enunciados definitórios nos apresenta uma nova questão, já

---

<sup>12</sup> Trata-se de um deslize pelo qual a “matéria”, em seu aspecto ( $\alpha$ ), passaria a ser tomada em seu aspecto ( $\beta$ ). Para esta distinção de aspectos da “matéria”, ver nesta tese cap. 6 (p. 268).

vislumbrada e anunciada diversas vezes no desenrolar desta tese: a saber, em que consiste a *forma*, que Aristóteles designa por “εἶδος” ou “μορφή”? E por que Aristóteles, tendo à sua disposição o termo “μορφή”, designa esta noção de *forma* com o mesmo termo “εἶδος” que designa também a noção classificatória de *espécie*, conforme um uso comum já em Platão<sup>13</sup>?

Em primeiro lugar, podemos dizer de modo claro o que a *forma* não é. Se assumimos os enunciados definitórios introduzidos em H-2 – “a casa é tijolos e madeiras dispostos assim desta maneira” –, podemos ver que, ao contrário do que sugere o tradicional “argumento da analogia”, a forma não se identifica com as propriedades designadas pela expressão “dispostos assim de tal maneira”. Ou seja: a forma não se reduz a meras propriedades que sobreviriam à matéria de maneira a diferenciá-la – o que não significa, porém, que a forma exclua tais propriedades<sup>14</sup>.

Retomemos os exemplos de enunciado definitório construídos já sob a perspectiva funcional-teleológica:

(1) “casa” = “abrigo constituído por tijolos e madeiras *dispostos assim e assim*”.

(2) “Sangue” = “alimento (*para as partes corporais*) constituído de tais e tais elementos *quentes*”.

Podemos acrescentar um terceiro exemplo:

(3) “animal” = “*alma* no corpo *de tal e tal tipo*”, ou seja “*capacidade perceptiva* em um corpo *de tal e tal tipo*”.

Os itens destacados em itálico no final de cada um destes enunciados consistem nas *propriedades necessárias* que a função determina para a matéria. É preciso não confundi-las com a forma em si mesma. Em sua totalidade, a forma poderá envolver tais propriedades como constituintes, mas jamais

---

<sup>13</sup> Para abordagem recente desta questão, ver Malcolm [1996], p. 1-4.

<sup>14</sup> E é precisamente por esta razão que Aristóteles não aceita a tese de Empédocles, segundo a qual a alma seria a harmonia na mistura dos elementos. Ver especialmente *DA* I 4, 408a 18-23. A “harmonia” na mistura dos elementos responderia apenas pelas propriedades relevantes que a matéria adquire em vista da função, mas não deixaria lugar para a própria função, que Aristóteles concebe como *causa* responsável pela emergência de tais propriedades, que jamais poderiam surgir meramente pelo entrecruzamento espontâneo dos movimentos elementares. Ver Charlton [1985], p. 133-9, para quem a recusa da “harmonia” se deve ao comprometimento com a irreduzibilidade da causação eficiente teleologicamente orientada. Discordamos de Charlton, porém, num detalhe importante: ele concebe a causação teleológica da alma apenas em termos de *comportamentos* psicologicamente orientados a um *escopo*, sem levar em consideração o aspecto cibernético da *forma* enquanto *acabamento*. Frede [1992], p. 98-9, julga que a harmonia seria recusada como definição de alma por Aristóteles pelo fato de ser sobreveniente e acidental aos materiais. Esta proposta, porém, é inadequada: pois as propriedades pelas quais a “matéria própria” se torna habilitada a desempenhar as funções do organismo também são sobrevenientes e acidentais aos quatro elementos. Por outro lado, Heinaman [1990], p. 89-90, não tem razão ao aproximar a interpretação funcionalista (ver Nussbaum & Putnam [1992]) à tese da harmonia.

poderia se reduzir a elas.

A forma, porém, parece se identificar ao item destacado em itálico no início de cada um destes enunciados, ou seja, parece se identificar à função, a partir da qual se delimitam as propriedades necessárias da matéria: a função de *ser abrigo* seria a forma da casa, e função de *ser alimento* seria a forma do sangue e, finalmente, a função de *perceber* seria a forma do animal. No entanto, o fato desta função exigir condições materiais estritamente necessárias introduz uma importante consequência. A efetividade da função ocorre exatamente naquilo que está disposto a exercê-la, ou seja, no substrato material determinado segundo as propriedades requisitadas (cf. *DA* II 2, 414a 25-27). Tal função, como vimos diversas vezes, não pode ser concebida nem pode efetivar-se senão em uma matéria apropriada. Ora, a consequência disto é que a função não pode ser concebida como um item independente, que pudesse se configurar plenamente antes de se instalar em uma matéria apropriada. Não há uma função separada de sua matéria própria. Diante disto, na medida em que a efetividade da própria função exige a sua relação com um substrato material determinado adequadamente, é plausível afirmar que a forma, ao invés de se identificar estritamente com a função assumida em si mesma, deveria ser identificada antes à função na medida em que ela se efetiva nos materiais adequados.

A forma, assim, não deveria ser identificada simplesmente ao item destacado em itálico no início de cada enunciado definitório acima mencionado. Antes, a forma deveria ser identificada *ao inteiro conjunto* especificado por todos os itens tomados em sua necessária relação recíproca. Assim, a forma da casa, ao invés de se restringir à função de *ser abrigo*, seria a inteira composição entre tal função e seus materiais apropriados – *ser abrigo constituído em tais e tais materiais*. Do mesmo modo, a forma do sangue, ao invés de se restringir à função de *ser alimento*, seria a inteira composição entre tal função e seus materiais adequados. Finalmente, a forma do animal, ao invés de se restringir à função de *ser capaz de perceber* – e mais longe ainda de ser um item independente capaz de subsistir por si próprio –, seria a inteira composição entre tal função e os materiais devidamente apropriados a exercê-la. A forma, assim, corresponderia à inteira estrutura designada pelo enunciado *definiens*, e isto justamente comprova as expectativas geradas por todos os pronunciamentos em que Aristóteles observa que o enunciado definitório (“λόγος”, “ὀρισμός”) é da forma (“εἶδος”).

Este genitivo – “da forma” (“τοῦ εἶδους”) – pode agora ser entendido em sua interessante

ambivalência: por um lado, o *logos* é “do *eidos*” (da forma específica) no sentido de que o *eidos* é o *definiendum*, mas, por outro lado, o *logos* é “do *eidos*” (da forma-função) no sentido de que o *eidos* é o *definiens*. Isto comprova a expectativa de que a *ousia*<sup>2</sup>, como causa do ser, consistiria na quiddidade reportada pelo enunciado definitório de uma *ousia*<sup>1</sup>. Ora, ao longo dos livros ZH, Aristóteles busca determinar as condições em que seria válida a equação “*ousia*<sup>1</sup> = *ousia*<sup>2</sup>”. Por isso, a definição que constitui objeto de investigação nestes livros é *da forma*, mas ao mesmo tempo *da ousia composta*, pois delimitar o que é a forma como *ousia*<sup>2</sup> consiste precisamente em delimitar as condições sob as quais a *ousia*<sup>1</sup> poderia ser plenamente definida<sup>15</sup>. Esta solução também indica claramente em que sentido devemos entender uma eventual redutibilidade da espécie à forma: essa redutibilidade não se deve à presumida irrelevância dos constituintes materiais, mas sim à característica funcional-teleológica da forma. Pois esta característica revela que a forma, em sua plena articulação, estaria longe de ser um item simples; pelo contrário, ela seria justamente uma estrutura complexa em que um conjunto de funções vitais se articulariam entre si, determinando diversas séries de propriedades estritamente necessárias a serem apresentadas pelos estofos materiais que vierem a preencher tais funções. As definições da alma apresentadas no livro II do *De Anima* seriam a expressão abreviada desta estrutura complexa: “efetividade primeira de um corpo natural orgânico, potencialmente dotado de vida”, isto é, de um corpo já informado pelas propriedades que o tornam apto a exercer as funções vitais pelas quais a alma se define primeiramente<sup>16</sup>. Ora, uma tal perspectiva, além do mais, confirma plenamente o sentido que havíamos atribuído à difícil frase que comparece no final de H-6:

“a matéria última e a forma são o mesmo e algo uno, uma em potência, ao passo que a outra em efetividade” (1045b 18-19).

---

<sup>15</sup> Esses pronunciamentos são comuns às várias etapas de resolução do problema do hilemorfismo: ver Z-4, 1030a 11-14; Z-10, 1035b 33-1036a 1, Z-11, 1036a 28-29; Z-12, 1038a 25-26; H-6, 1045a 12-17. São esses pronunciamentos que tornam inadmissíveis propostas como a de Heinaman [1979], p. 258-9, e [1997], p. 283-4; Gill [1989], p. 126; Morrison [1990], p. 134-5, e Burnyeat [1998], p. 55, 64, que pretendem não haver nenhuma incompatibilidade entre a existência de definições dos compostos universais e a idéia de que a forma, como essência primeira de tais compostos, receberia uma outra definição.

<sup>16</sup> Discordamos de Heinaman [1979], p. 265-6, que sustenta que (i) alma (e a forma em geral) poderia ser definida em si mesma sem menção de sua matéria apropriada e que (ii) as definições de alma apresentadas em *De Anima* II não seriam definições estritas. Posição semelhante se encontra também em Owens [1981/71], p. 116-7. O primeiro ponto é defendido também por Morrison [1990], p. 140.

Ora, a matéria última é justamente o conjunto dos quatro elementos, compostos e misturados entre si de maneira a apresentar todas as propriedades quantitativas e qualitativas exigidas teleologicamente pela forma do vivente. De sua parte, a forma inicialmente pareceria ser a função que preside a delimitação destas séries de propriedades; não obstante, em virtude da “inseparabilidade” desta função, a forma se apresenta antes como a estrutura completa destas propriedades quantitativas e qualitativas, articuladas de maneira concatenada a partir da função (ou funções) assumidas como princípio. A forma e a matéria última designariam, assim, conforme aspectos diversos, esta mesma estrutura: de um lado, a forma a designaria privilegiando o aspecto das articulações funcionais entre as propriedades, ao passo que a matéria última, de outro lado, a designaria privilegiando o estofamento que se reveste de tais propriedades.

Assim, o termo “εἶδος” parece comportar duas designações diversas: de um lado, ele designaria estritamente a função, tomada isoladamente em si mesma, antes da composição com seus materiais apropriados. De outro lado, porém, ele designaria a inteira estrutura em que a função se compõe com os seus materiais apropriados. Aristóteles enfrenta esta questão de maneira explícita:

“É preciso não ignorar que às vezes passa despercebido se o nome designa a essência composta ou a efetividade e a forma (“εἶδος”), por exemplo, se a ‘casa’ é sinal do comum, que é abrigo a partir de tijolos e pedras dispostos de tal e tal maneira, ou sinal da efetividade e da forma, que é abrigo; e se ‘linha’ é dois em comprimento, ou dois; e se ‘animal’ é alma no corpo ou alma (pois esta é essência e efetividade de certo corpo)” (1043a 29-36).

Antes mesmo de examinar a resolução deste problema semântico, que Aristóteles estaria introduzindo nas sentenças seguintes, é preciso cautela para apreender devidamente o teor de seu pronunciamento. Aristóteles não está formulando um dilema entre duas análises semânticas incompatíveis entre si. Pelo contrário, ele apenas *constata* o uso ordinário dos nomes segundo dois comportamentos semânticos distintos e – conforme a interpretação que iremos propor –, procura oferecer uma justificativa filosoficamente interessante para essa semântica ambivalente: e esta justificativa é justamente a concepção de forma como *energeia* que se projeta em um desenvolvimento ulterior no qual incorpora seus materiais apropriados e, assim, se torna de certo modo uma *ousia*



composta<sup>17</sup>.

As linhas subseqüentes, em que Aristóteles estaria introduzindo a resolução deste problema semântico, deve ser lida com extrema cautela:

“Ora, seja o ‘animal’ sobre ambos, não como se fosse enunciado por uma única e mesma definição, mas antes, como que em relação a algo único. Mas isto, porém, faz diferença em relação a outro assunto, mas não faz nenhuma diferença para a investigação da essência sensível; pois o *quê era ser* pertence à forma e à efetividade. Pois a alma e o ser-para-a-alma são idênticos, ao passo que, por sua vez, não são idênticos o ser-para-o-homem e homem, a não ser que também a alma possa ser dita homem” (1043a 36- b 4).

Aristóteles afirma que o termo “animal” comporta duas designações: ou ele se reporta à alma, que é a forma e a efetividade do animal (isto é, a função em sentido estrito, assumida isoladamente em si mesma); ou ele se reporta ao inteiro composto, isto é, à composição de uma alma deste tipo com o corpo orgânico apropriado. À primeira vista, isto é o oposto de nossas expectativas: pois esperávamos que a “alma” comportasse duas designações, a de função isolada e a de estrutura completa envolvendo as propriedades materiais necessárias à função. No entanto, veremos que tal passagem, sob a devida análise, antes comprova nossas expectativas.

Aristóteles prossegue afirmando que esta ambivalência semântica não comporta nenhuma conseqüência relevante para a “investigação da essência sensível” – isto é, para a investigação da *ousia*<sup>2</sup> como causa do ser no domínio das *ousiai*<sup>1</sup> sublunares. Tratar-se-ia assim de uma questão concernente ao uso das palavras, sem nenhuma conseqüência decisiva para o problema capital de saber qual é a “causa do ser” – problema que já se encontra resolvido em favor da forma e da efetividade. O problema, no entanto, consiste em saber a que resolução Aristóteles remete<sup>18</sup>. Logo

---

<sup>17</sup> O comentário do Pseudo-Alexandre não atina de modo algum com o sentido da passagem: Aristóteles não está formulando um dilema entre duas alternativas incompatíveis – decidir se os nomes são sinais dos compostos ou sinais da forma: “πότερον τὰ ὀνόματα τῶν συνθέτων ἐστὶ σημεῖα ἢ τῶν εἰδῶν” (*ad* 1043a 29, 773b) –, mas, pelo contrário, ele assume o duplo comportamento semânticos dos nomes na linguagem ordinária como fato bruto e pressuposto a ser elucidado por alguma explicação filosófica.

<sup>18</sup> A indiferença de Aristóteles em relação à decisão desta questão não significa que ele considere como evidente por si só que os nomes sejam sinais estritos da forma, e não do composto, como parece entender o comentário do Pseudo-Alexandre: “οὐ λυεῖ, ὡς δι᾿ ἄλλου ὄντος ὅτι τὰ ὀνόματα τῶν εἰδῶν ἐστὶ σημαντικὰ, ἀλλ’ οὐ τῶν συνθέτων” (*ad* 1043a 29, 774a). Ver adiante nota 22.

em seguida, ele introduz premissas que relembram de maneira explícita a questão abordada em Z-6 – “se cada item é idêntico à sua *quiddidade*”. Esta mesma questão, após aflorar em algumas passagens da argumentação dos capítulos Z-10 (1036a 16-19, 24) e Z-11 (1037a 7-9), é resolvida de maneira muito restrita, no final de Z-11 (1037a 33- b 3), como se a identidade entre cada item e sua respectiva quiddidade fosse válida apenas no domínio das *formas* entendidas como *ousiai* primeiras, entidades simples capazes de ser sem a matéria<sup>19</sup>. À primeira vista, poderia parecer que Aristóteles agora estaria se referindo a esta solução mais restrita, defendida no final recapitulativo de Z-11.

No entanto, a maneira pela qual Aristóteles agora se expressa deixa claro que a eventual não-identidade entre homem e o *ser-para-homem* depende de uma cláusula decisiva: se a alma não puder ser dita homem (“εἰ μὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἄνθρωπος λεχθήσεται”, 1043b 3-4). Ora, esta mesma cláusula é contemplada como problema ainda irresolvido em dois outros momentos – e por isso não cabe torná-la aqui em 1043b 3-4 como uma mera atenuação polida, que pudesse ser traduzida por uma frase explicativa (“visto que...”). No desfecho do capítulo Z-10, Aristóteles contempla duas perspectivas para a resolução das questões sobre a anterioridade ou posterioridade entre o todo e as partes:

“Por um lado, pois, se também a alma é animal ou animado, ou se a de cada um é cada um, e se é círculo o *ser círculo* e se é ângulo reto o *ser ângulo reto*, bem como a essência do ângulo reto...” (1036a 16-19). Logo mais abaixo, porém, ele contemplava a alternativa oposta:

“Por outro lado, se a alma for distinta e não for animal...” (1036a 24).

No capítulo Z-11, num trecho que dificilmente guardaria alguma relação intrínseca com o argumento principal desenvolvido em 1036a 26-b 32, Aristóteles se pronunciara de maneira semelhante:

“Mas Sócrates e Corisco, se, por um lado, também a alma é Sócrates, são sob dois aspectos (pois uns dizem que ele é a alma, outros dizem que ele é o composto), mas se, por outro lado, Sócrates é absolutamente esta alma e este corpo, o particular é tal como o universal” (1037a 7-10).

O trecho não é lá muito claro, mas Aristóteles parece querer dizer que Sócrates poderia ser

---

<sup>19</sup> Como vimos, em Z-11, 1037a 7-9, Aristóteles parecia admitir essa identidade apenas para a alma e para os números ideais. Ver p. 315-6 no capítulo 8 desta tese.

identificado ou estritamente com a sua alma, ou então com a composição entre sua alma e o seu corpo.

A devida interpretação de todos estes textos exige cautela. Em todos eles, o que se encontra em questão é justamente a natureza precisa da forma, entendida como causa do ser, e o estatuto de sua relação com a *ousia* composta. Na verdade, encontram-se em pauta duas concepções diametralmente diversas, que correspondem a duas maneiras diversas de responder ao problema levantado em Z-6, isto é, saber se cada item é idêntico à sua respectiva quiddidade. Tentemos mostrar este ponto através de uma reconstituição detalhada dos pressupostos que estariam implicitamente subjacentes aos textos que aqui consideramos.

O primeiro pressuposto consiste em assumir que a forma, como *ousia*<sup>2</sup>, consiste na causa do ser que explica o que é uma *ousia*<sup>1</sup>. Poderíamos exprimi-lo do seguinte modo:

(1) *ousia*<sup>1</sup> = (df) *ousia*<sup>2</sup>.

Por exemplo: “o animal é (df) a alma”.

A própria forma considerada em si mesma, porém, também é passível de definição, o que engendraria uma segunda pressuposição:

(2) *ousia*<sup>2</sup> = (df) função.

Por exemplo: “a alma (dos animais) é (df) a capacidade perceptiva”.

Esta premissa, no entanto, é ambígua entre duas interpretação possíveis, e é precisamente ela que se encontra em questão, assim como as conseqüências que dela dependem, concernentes ao estatuto da relação entre a forma e a *ousia* composta. Haveria duas propostas filosoficamente distintas para se conceber a premissa (2):

(2.i) *ousia*<sup>2</sup> = (df) função (com exclusão radical de toda e qualquer matéria).

Por exemplo: “a alma (dos animais) é (df) a capacidade perceptiva (sem o corpo orgânico)”.

Trata-se justamente da proposta introduzida em Z-10, e retomada na conclusão recapitulativa de Z-11, em 1037a 24-29: ela conceberia a forma como uma unidade simples, absolutamente independente da matéria<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Discordamos cabalmente de Heinaman [1997], como deixamos claro em várias notas. Mas devemos admitir que ele é extremamente coerente em sua proposta: pois, ao demarcar as “duas definições”, ele concebe a forma como *imaterial* e atribui dualismo a Aristóteles (ver [1979], p. 265-6, e [1990], p. 83). Seria inconsistente, no entanto, admitir as “duas

No entanto, Aristóteles contemplaria também outra proposta:

(2.ii) *ousia*<sup>2</sup> = (df) função + matéria própria.

Por exemplo: “a alma (dos animais) é (df) a capacidade perceptiva em um corpo orgânico de tal e tal qualidade”.

Ora, é justamente esta segunda proposta que Aristóteles elabora no *De Anima* (*pace* Heinaman), ao buscar definir a alma: “a alma é efetividade (ou forma) do corpo orgânico (potencialmente dotado de vida)”<sup>21</sup>. É justamente esta proposta que Aristóteles desenvolve de maneira detalhada, através da “necessidade hipotética” da teleologia, mediante a qual a relação entre matéria e forma, para além das deficiências do modelo do *simon*, pode ser concebida como intrinsecamente necessária, satisfazendo os requisitos programáticos estabelecidos em Z-4, 1030a 2-17. É justamente esta proposta, além do mais, que se encontra no horizonte das preocupações de Aristóteles no momento em que ele delimita, em Z-3, a direção a ser seguida pela investigação subsequente. Aristóteles já dispõe de uma resposta preliminar à questão (3), que fundamentalmente lhe interessa: a causa do ser das essências sensíveis é a forma. A fonte dos embaraços, no entanto, reside em saber em que consiste precisamente esta forma, e a natureza interna da forma não poderá ser satisfatoriamente delimitada até o momento em que for resolvido o problema do estatuto de sua correlação com a matéria.

Mas voltemos ao nosso ponto. Dependendo da direção em que for interpretada, a premissa (2), juntamente com a premissa (1), dará lugar a conclusões diametralmente diversas. Por um lado, assumindo-se a primeira interpretação (2.i), teríamos justamente a perspectiva redutivista recapitulada na conclusão de Z-11:

(1) *ousia*<sup>1</sup> = (df) *ousia*<sup>2</sup>;

(2.i) *ousia*<sup>2</sup> = (df) função;

(3) *ousia*<sup>1</sup> = (df) função;

– por exemplo: “o homem é (df) a capacidade intelectual”.

É justamente esta a perspectiva na qual se instalam as conclusões obtidas em Z-10 e recapituladas

---

definições” e de algum modo continuar apostando no caráter *sui generis* do hilemorfismo de Aristóteles.

<sup>21</sup> Ver *DA* II 412a 19-21, 27-28; 412b 5-6; 15-17; 414a 27-28. O termo “alma” em si mesmo, portanto, poderia designar por si só o vivente em seu todo. Este ponto – que foi vislumbrado por Lee-Hampshire [1992], p. 42 – terá suma importância na consideração das dificuldades envolvidas em H-3, 1043a 29-b 4.

no trecho final de Z-11.

No entanto, segundo uma outra interpretação da premissa (2), teríamos:

(1) *ousia*<sup>1</sup> = (df) *ousia*<sup>2</sup>;

(2.ii) *ousia*<sup>2</sup> = (df) função + matéria própria;

(4) *ousia*<sup>1</sup> = (df) função + matéria própria;

– por exemplo: “o homem é (df) a capacidade intelectual num corpo orgânico com tais e tais propriedades”.

Ora, é na direção desta conclusão (4) que Aristóteles se encaminha na primeira metade de Z-11 (principalmente em 1036b 22-32). Em outras etapas do argumento, é justamente esta conclusão (4) que se depreende como resolução final do problema concernente ao estatuto da correlação entre matéria e forma (*Física* II 2, II 8-9; *Met.* H-2 e H-6 e, como veremos, Z-17).

Observemos ainda que a proposta (2.i) e sua conseqüência (3) engendra um curioso corolário, que às vezes parece ser introduzido como uma constrangedora justificativa de uma conclusão paradoxal: a saber:

*Corolário:* a *ousia*<sup>1</sup> composta não é idêntica ao seu *quê era ser* (pois apenas as *ousiai* primeiras, isto é, as formas puras e os números ideais, seriam idênticos ao seu *quê era ser*).

Ora, é justamente a legitimidade da proposição (2.i) e de seu corolário que se encontra em questão nas cláusulas que anteriormente mencionamos. No final de Z-10 – numa passagem que poderia ser tida como um acréscimo posterior –, Aristóteles levanta o seguinte dilema: saber:

(i) se a alma é o animal (isto é, se a alma é idêntica ao animal) (cf. 1036a 17);

(ii) se a alma não é o animal (isto é, se a alma é distinta do animal) (cf. 1036a 24).

Ora, o que se encontra em questão é saber:

(i) se a premissa (2.ii) é verdadeira, de modo que o supramencionado *Corolário* seria falso;

(ii) se a premissa (2.i) é verdadeira, de modo que o supramencionado *Corolário* seria também verdadeiro.

O problema em pauta, portanto, consiste em delimitar a natureza da própria forma, isto é, saber se ela deve ser concebida como uma entidade simples e autônoma, independente de qualquer condição extrínseca e ulterior, ou se deve ser concebida antes como uma função que exige intrinsecamente uma correlação com uma matéria própria, a qual passaria assim a ser incorporada como elemento

constitutivo da própria forma.

À luz de todas estas considerações, podemos compreender que as questões semânticas introduzidas no início de H-3 não devem ser interpretadas como um retorno às propostas aventadas em Z-11, 1037a 26-29. Aristóteles parece estar levantando um problema muito mais inocente: saber qual destas duas análises semânticas seria a mais adequada para os termos que designam em geral *ousiai* compostas:

(a) “*ousia*<sup>1</sup>” = forma;

– por exemplo, “animal” = alma;

(b) “*ousia*<sup>1</sup>” = forma + matéria própria;

– por exemplo, “animal” = alma no corpo.

Poderia parecer que, com esta alternativa entre (a) e (b), encontrar-se-ia novamente em questão o dilema entre (2.i) e (2.ii), como se a alternativa (a) devesse ser interpretada no sentido redutivista contemplado em Z-11, 1037a 26-29: o termo “animal” poderia designar apenas a *alma* em virtude da inteira irrelevância da matéria na delimitação da quiddidade do animal. Se assim fosse, a compreensão semântica (a) do termo “animal” implicaria o *corolário* de que a *ousia* composta não é idêntica à sua própria quiddidade<sup>22</sup>.

No entanto, logo após mencionara distinção entre as análises semânticas (a) e (b), Aristóteles, com surpreendente desenvoltura, a descarta como irrelevante, alegando que a mesma “não faz diferença para a investigação da *essência* sensível” (1043a 38- b 1)<sup>23</sup>. Mas como Aristóteles poderia fazer tal alegação, se precisamente o problema principal na investigação sobre a *ousia* empreendida em Z consistia justamente no dilema entre a proposta (2.i) e a proposta (2.ii)?

Aristóteles pode fazer tal alegação – que soaria paradoxal e inadmissível sob outros pressupostos – justamente porque, em H-3, ele considera já resolvida a questão principal investigada no livro Z: os argumentos até ali empreendidos teriam mostrado suficientemente que a causa do ser das essências

---

<sup>22</sup> É assim que interpreta o comentário do Pseudo-Alexandre (*ad* 1043b 3, 774a), que se precipita na pretensão de que Aristóteles, em 1043b 1-4, estaria fazendo uma opção unilateral pela semântica (a), entendida conforme o sentido “redutivista” apresentado em 1037a 26-29.

<sup>23</sup> Nesta última frase, “*ousia* sensível” deve ser interpretada como “*ousia*<sup>2</sup> das *ousiai*<sup>1</sup> sensíveis”. Isto é lingüisticamente possível (ver H. Lacey [1965], p. 56) e se coaduna perfeitamente ao espírito do texto e aos pressupostos do argumento.

sensíveis é a forma, e justamente a forma concebida como estrutura complexa que incorpora como elemento constitutivo de si mesma a matéria própria. A interpretação correta da premissa (2), portanto, consiste em (2.ii), e o duplo comportamento semântico de termos como “animal” deve ser compreendido já sob o pressuposto de que a correta descrição da natureza das *ousiai* compostas é fornecida pela proposição (4), e não pela proposição (3), como pareciam defender justamente certos adversários. Isto significa justamente o seguinte: a alternativa semântica (a), “animal” = alma, que anteriormente poderia ser interpretada como contra-parte natural da proposição (2.i), em conformidade com o corolário de que nenhuma *ousia* composta é idêntica à sua quiddidade, agora pode ser interpretada tão apenas como expressão da tese (2.ii), que falsifica o mesmo corolário<sup>24</sup>.

Assim, pode-se afirmar que:

(a) “animal” = alma,

justamente e apenas porque:

(2.ii) “a alma é a efetividade primeira do corpo orgânico”, de modo que:

(3) “o animal é a capacidade perceptiva em um corpo orgânico apropriado”.

E diante da proposição (3), pouco importa saber se o termo “animal” deveria ser analisado semanticamente conforme (a), como *alma*, ou conforme (b), como *alma no corpo* – pois não se trata de uma alternativa real entre dois disjuntos, na medida em que a segunda interpretação semântica apenas desenvolve de maneira explícita aquilo que se encontra implícito e abreviado na primeira. Aristóteles acrescenta que a proposição (3) poderia ser falsa apenas sob a tese (absurda, conforme Z-6) exposta no supracitado corolário: se a *ousia* composta não fosse idêntica ao seu *quê era ser*, a alma não poderia ser enunciada como *homem*, isto é, como efetividade da função dianoética no corpo orgânico dotado das propriedades relevantes requisitadas para tal função. No entanto, a proposição (3) agora encontra-se fortemente consolidada, e através dela se evidencia a inaceitabilidade do corolário:

“não são idênticos o ser-para-o-homem e homem, a não ser que também a alma possa ser dita

---

<sup>24</sup> É inaceitável, portanto, a interpretação do Pseudo-Alexandre (*ad* 1043a 37, 774a), que afirma que Aristóteles descartaria como irrelevante a questão semântica introduzida em 1043a 29 justamente porque o problema da *ousia* já estaria resolvido nos termos da premissa (2.i) e seu corolário: o homem e o *ser para o homem* não seriam idênticos. Para solução semelhante à nossa, ver Irwin [1988], p. 244-5. Irwin, no entanto, conceberia a matéria própria com exclusão das partes homeômeras, que ele conta como “matéria remota” (ver notas 9, 12-14 do cap. 7).

homem” (1043b 3-4).

Mas ora, a alma pode ser enunciada como *homem*, segundo a proposição (3), e por isso mesmo a *ousia* composta designada pelo termo “homem” é idêntica ao seu *quê era ser* <sup>25</sup>.

Em vista destas considerações, portanto, podemos entender de maneira razoável a dupla acepção do termo “εἶδος”. A forma, entendida em primeira instância como função ou conjunto de atividades e funções, seria um princípio capaz de determinar as propriedades necessárias da matéria que eventualmente viesse a lhe servir de substrato; assim, portanto, em si mesma a forma seria inicialmente incompleta e requeria, como condição suplementar, uma matéria determinada conforme tais propriedades; sem esta matéria apropriada, a forma jamais atingiria a sua plenitude e efetividade. Assim, seria a própria forma que, incorporando como elemento constituinte esta matéria apropriada, se tornaria idêntica ao composto<sup>26</sup>. A forma, neste sentido, seria a completa estrutura das propriedades articuladas entre si de acordo com as exigências das funções primeiras, e poderia assim ser definida não mais estritamente como função, mas sim como inteiro conjunto em que a função delimita uma série articulada de propriedades necessárias. Pelo exemplo da casa, a forma não mais

---

<sup>25</sup> Assim, podemos interpretar numa direção diametralmente oposta a sentença que Aristóteles apresenta como coroação da perspectiva redutivista desenvolvida em Z-10 e Z-11: “de homem, é definição a definição da alma” (1037a 28-29). Não teríamos mais a absoluta irrelevância da matéria, somada à absoluta independência e completude da forma, resultando em uma total redutibilidade da *ousia* composta à forma. Pelo contrário, é antes o papel da matéria como condição necessária à forma que estaria sendo ressaltado. Não estamos propondo que a sentença em 1037a 26-29 pudesse ser interpretada neste sentido. Pelo contrário, estamos utilizando outras evidências de outros textos aristotélicos para subverter internamente a perspectiva “dualista” que se desenha em 1037a 26-29. Na conclusão desta tese, veremos que as restrições sob as quais é válida no mundo sublunar a tese de que a *ousia*<sup>1</sup> é idêntica à *ousia*<sup>2</sup> permitem compreender este difícil trecho de H-3 ainda sob um outro aspecto, que, no entanto, não é incompatível com a interpretação que acima propomos. Assim, “homem”, “animal”, “casa” e todos os termos gerais que comparecem como exemplos poderiam ser tomados como designações variáveis, aptas a serem substituídas pelo nome de algum particular – como se “homem” fosse equivalente a “algum homem” – o que ocorre frequentemente no texto aristotélico, que às vezes nos desorienta por não explicitar os quantificadores que acompanham termos gerais, e que necessariamente devem estar pressupostos, para que a argumentação tenha uma progressão coerente. Se isto for verdade, Aristóteles estaria afirmando que cada homem individual não seria idêntico à sua própria quantidade, porque esta se resumiria à forma específica, ao passo que a forma individual de cada homem não apenas contempla, em cada nível de determinação funcional que admite várias alternativas possíveis, uma alternativa determinada (e não uma descrição geral da característica comum de todas as alternativas), mas também apresenta diversas propriedades colaterais determinadas pela interação entre as exigências teleológicas da forma e a “necessidade absoluta” da matéria. Como veremos, a identidade entre a *ousia*<sup>1</sup> e a *ousia*<sup>2</sup> seria válida, no domínio dos entes sublunares, apenas “εἶδει” (ver *Gen. Cor.* II 11, 338b 13). Ver Furth [1988], p. 235-241, para um inteligente tratamento das duas relações que se denominam como “ser *ousia* de algo”. Esta leitura, além do mais, daria conta da frase “οὕτω δὲ τὴν μὲν τὴν δ’ οὐ” em 1043b 4. No entanto, cremos que a preocupação fundamental de Aristóteles nos livros ZH dificilmente poderia ser entendida neste registro: ou seja, ainda que tal leitura alcance proposições que Aristóteles certamente admitiria, não cremos que Aristóteles esteja interessado em prová-las neste contexto argumentativo.

<sup>26</sup> É neste sentido que podemos fazer bom uso da proposta de Charlton [1970], p. 70-1.



seria apenas a função de *ser abrigo*, mas sim a inteira estrutura em que a função de *ser abrigo* delimita como condições necessárias *materiais com tais e tais propriedades*<sup>27</sup>.

E não seria um mero acaso o fato de um mesmo termo – “εἶδος” – ser utilizado para designar tanto a *função* (“ἔργον”), isoladamente tomada em si mesma, como também o *composto universal*, no qual a função se apresenta já em sua matéria própria<sup>28</sup>. Pois a forma específica, em que se traduz o composto universal, e que se constitui justamente pela composição da função com sua matéria própria, consiste em um *desenvolvimento intrínseco* da própria função, a qual não pode se realizar plenamente sem um conjunto de propriedades necessárias do substrato material. Aquela segunda acepção do termo “εἶδος” poderia ser traduzida por “espécie” ou, talvez mais apropriadamente, por “*forma específica*”. Esta forma específica, pois, longe de se reduzir a uma unidade simples, consistiria antes numa estrutura articulada, na qual a função (ou um conjunto de funções e atividades) delimitaria uma série de propriedades universais e necessárias a serem apresentadas pela matéria que eventualmente viesse a servir de substrato à individuação da forma. Como vimos, estas propriedades universais e necessárias se apresentam como conjuntos maleáveis, em que diversas alternativas igualmente admissíveis encontram-se reunidas sob alguma caracterização comum. Ora, no nível dos indivíduos, a forma (isto é, a forma *individual*) consistiria nesta mesma estrutura, mas agora com a *determinação*, em cada caso, de uma ou outra das alternativas possíveis, e com ao acréscimo das “propriedades colaterais” – como vimos no capítulo anterior desta tese.

Assim, a forma específica seria idêntica ao composto universal – a *alma* seria idêntica ao *animal*, por exemplo – e a forma individual seria idêntica ao próprio indivíduo – a *alma de Sócrates*, por exemplo, seria idêntica ao próprio *Sócrates*.

Mas esta ambivalência do termo “εἶδος”, longe de se configurar como mero detalhe sem importância, será decisiva para compreender de maneira satisfatória a caracterização da *forma* como “causa”, com a qual Aristóteles pretende concluir, no capítulo Z-17, a sua investigação a respeito da

---

<sup>27</sup> Furth [1988], p. 243-7, encontra-se na direção acertada: ele nota que a resolução do problema da unidade do *eidos* (que ele reconhece como problema preponderante do livro Z, ver a lista de textos que ele fornece na p. 242-3) exige que a relação entre matéria e forma (e entre potência e efetividade) seja redesenhada *dentro da própria estrutura interna do eidos* (p. 244).

<sup>28</sup> É evidente, porém, que estas equivalências terminológicas são sempre contextualizadas.

*ousia* no domínio dos entes sensíveis. E esta mesma ambivalência nos permite compreender de que modo, em Z-3, Aristóteles pôde apresentar o “εἶδος” como um *subjacente* capaz de satisfazer os dois critérios pelos quais se caracterizara preliminarmente a *ousia* – a saber, ser *um isto* e ser *separado*<sup>29</sup>.

No capítulo Z-3, ao apresentar o “εἶδος” como subjacente, Aristóteles não se empenha em indicar se “εἶδος” encontra-se assumido no sentido de *forma* ou no sentido de *espécie* – por exemplo, como *alma* ou como *homem*. Em nossa apreciação inicial, havíamos estrategicamente ignorado esta dificuldade suplementar, a qual poderia ser resolvida de maneira plenamente satisfatória apenas após o percurso que até aqui descrevemos. Uma análise superficial do exemplo da estátua de bronze, introduzido em 1029a 3-5, poderia sugerir que o “εἶδος” se encontra assumido como *forma*, isoladamente tomada em si mesma. No entanto, a estátua composta, que se analisa em forma (o aspecto da figura) e matéria (o bronze), ocupa antes o lugar de um composto individual suscetível de geração e corrupção, e não o lugar de um composto universal que pudesse ser designado pelo nome de um tipo específico – por exemplo, “homem”. Isto se confirma pela passagem de H-1 que recapitula o argumento de Z-3, onde lemos o seguinte:

“E é essência o subjacente, de um modo a matéria (e falo a respeito da matéria que, não sendo efetivamente um isto, é em potência um isto), de outro modo, porém, a definição e a forma, que, sendo um isto, é separável em definição; e em terceiro lugar, é subjacente o composto de ambas, do qual apenas há geração e corrupção, e que é separado simplesmente sem mais” (1042a 26-31).

O “composto de ambas” é aquilo que é suscetível de geração e corrupção. Assim sendo, os itens correlatos em que este composto é analisado – ou seja, a matéria e a forma, que contam igualmente como acepções de “subjacente” – seriam, respectivamente, a matéria em seu aspecto ( $\gamma$ ), mas não a matéria em seu aspecto ( $\alpha$ )<sup>30</sup>, e a forma enquanto estrutura que envolve a articulação da função com as propriedades necessárias da matéria, mas não a forma enquanto função isolada. Ou seja, o argumento de Z-3, recapitulado sumariamente em H-1, apresentaria, como acepções de subjacente,

---

<sup>29</sup> Entre os dois sentidos de “εἶδος” nos textos aristotélicos, haveria uma articulação muito mais estrita, esclarecedora e filosoficamente interessante do que aquela pretendida por Malcolm [1996], p. 3: “primeiro fator determinante”.

<sup>30</sup> Como vimos, a matéria em seu aspecto ( $\gamma$ ), por satisfazer os três critérios (i\*\*), (ii\*\*) e (iii\*\*), permitiria compreender a relação entre matéria e forma sob o modelo da relação entre coisa e propriedade, ainda que tal matéria não pudesse ser designada como “ousia” senão sob severas restrições (ver Z-16, 1040b 5-10).

além do composto suscetível de geração e corrupção, e além da matéria responsável por tal suscetibilidade, a forma específica, isto é, a inteira estrutura em que a forma concebida como função se articula a uma série de propriedades materiais necessárias – por exemplo, *homem*, mas não *alma*.

Ora, isto se coaduna perfeitamente com os resultados de nossa incursão pela teoria aristotélica da predicação, na qual procuramos mostrar que a *ousia* preliminarmente caracterizada pela convergência de diversas noções solidárias entre si – *não ser afirmado de um subjacente*, *ser um isto*, *ser em si mesmo*, *ser separado*, *ser sem ser algo distinto* –, destinadas a fornecer uma plataforma inicial à investigação a ser empreendida, envolvia indiferentemente o indivíduo e o “*εἶδος*” universal, isto é, a espécie ou forma específica. Esta plataforma mínima evocada em Z-3 se interessava sobretudo em opor a *ousia* aos concomitantes, sem adentrar em nenhuma distinção relevante entre “*ousiai* primeiras” e “*ousiai* segundas”. Assim, ao recorrer a este conjunto de características convergentes, o argumento de Z-3, em 1029a 26-30, afastava decisivamente a “candidatura da matéria”, deixando de lado duas distinções a serem ulteriormente reconhecidas, mas que se afiguravam irrelevantes para as conclusões mínimas então pretendidas – a saber, a distinção entre os modos respectivamente distintos pelos quais o “*εἶδος*” e o indivíduo poderiam ser caracterizados como “um isto” e “separado” e a distinção entre a forma isoladamente assumida e a forma como estrutura complexa que envolveria um conjunto de propriedades materiais necessárias (isto é, a forma específica).

Assim, portanto, em vista dos critérios introdutórios assumidos em Z-3, é razoável supor que Aristóteles então tinha em mente antes o “*εἶδος*” como *forma específica*, como estrutura complexa, etc. Não obstante, isto não quer dizer que apenas esta forma específica poderia ser caracterizada como subjacente apto a satisfazer todos os outros critérios convergentes, evocados em Z-3 e já insinuados em Z-1 e outras passagens. Pois também à própria forma, isoladamente tomada, poderíamos atribuir, sob algumas cláusulas restritivas, as mesmas designações pelas quais caracterizamos a forma específica – ou, pelo menos, a designação de “subjacente”.

Tomemos, inicialmente, o termo “homem”, que designa uma tal forma específica. Do ponto de vista da teoria da predicação, “homem” é um termo capaz de ser subjacente de uma proposição, sem exigir a sua atribuição a um subjacente heterogêneo. É preciso, no entanto, introduzir agora um novo ponto de vista, que se soma ao primeiro. O termo “homem” não apenas se apresenta como subjacente para *possíveis* predicações aptas a perfazer sentenças imediatamente verificáveis em seu valor de

verdade; o termo “homem” se apresenta também (ou, talvez, preponderantemente) como subjacente capaz de delimitar a *necessidade* de certas predicções – a saber, aquelas predicções em que se analisa o seu sentido preciso e assim se apresentam os elementos que constituem a sua quiddidade. O conjunto total destas predicções seria exatamente a definição de “homem”. Por exemplo:

“homem é (necessariamente) alma dianoética em um corpo de tal e tal qualidade”.

Assumamos que tal enunciado é a definição adequada de “homem”. Assim sendo, “homem” seria um subjacente a partir do qual poderiam ser delimitados, necessariamente – por mera “análise de conceitos”, diríamos – as diversas propriedades que caracterizam a alma dianoética e o corpo orgânico apropriado a tal função.

No entanto, parece que tais predicções seriam meramente “analíticas” e comportariam apenas uma necessidade *de dicto*. Mas isto não é simplesmente sem mais correto. Aqui, defrontamo-nos com os limites do essencialismo aristotélico. Por um lado, predicções tais como a acima mencionada – “homem é (necessariamente) alma dianoética em um corpo de tal e tal qualidade” – não exprimiriam apenas uma necessidade *de dicto*, mas também uma necessidade *de re*. Pois, para todo e qualquer indivíduo, se ele for um homem, isso implica que ele necessariamente possui a propriedade relevante, a saber, ser uma alma dianoética em um corpo de tal qualidade<sup>31</sup>. No entanto, tais predicções encontram-se fundadas em relações mais primitivas, tal como delimitadas conforme a “necessidade hipotética” da teleologia, na qual a função surge como *subjacente* e princípio suficiente capaz de determinar as propriedades necessárias da matéria que eventualmente vier a lhe servir de substrato<sup>32</sup>.

Suponhamos, assim, sentenças do seguinte tipo:

“A alma dianoética encontra-se (necessariamente) em uma composição material com tais e tais

---

<sup>31</sup> Sobre o problema da necessidade *de re*, concordamos com Kung [1977], p. 374, e S. Marc Cohen [1978], p. 391, 404-5. Ver nota 28 do cap. 2. Ver também Whiting [1992], p. 84: ela observa que as noções de “contingente” e “necessário” às vezes (na polêmica Ackrill/ Burnyeat *versus* funcionalistas) são aplicadas inadvertidamente sobre coisas distintas: para o animal, é *necessário* ser constituído por um conjunto de elementos com as propriedades que definem a *matéria já animada*; mas para os quatro elementos, porém, é *contingente* possuir as propriedades que definem a *matéria animada*.

<sup>32</sup> Diversos intérpretes – sobretudo anglo-americanos, sob o impacto de objeções ao essencialismo feitas por Quine – se preocuparam em procurar mostrar que o essencialismo aristotélico não implicaria numa *necessidade de re*. A maior parte deles, no entanto, ignora a diversidade de camadas em que se desdobra a relação entre matéria e forma e, assim, introduziram uma relação de mera justaposição contingente já entre a forma e a matéria próxima e/ ou própria (por exemplo, Loux [1991], p. 179-81) ou entre a forma e a matéria remota, isto é, as partes homeômeras (por exemplo, Irwin [1988], p. 241-2, 244, e Gill [1989], p. 132, 134-5). No entanto, entre a forma e a matéria própria, há de fato uma necessidade *de re*, a qual, no entanto, não alcança a relação entre a forma e os quatro elementos.

propriedades”.

Uma tal sentença, porém, deve ser corretamente analisada sob o modelo da necessidade hipotética:

“se há de haver alma dianoética, ela necessariamente se encontrará em uma composição material com tais e tais propriedades”.

Mas o que exprime o condicional desta sentença? Longe de indicar uma mera atenuação polida, ele assinala que, de fato, não constitui uma necessidade absoluta *haver alma dianoética* no mundo. Não precisamos entrar aqui na discussão sobre a “eternidade das espécies”, pois não é neste sentido que pretendemos interpretar o condicional acima. É até plausível que Aristóteles considere, sob outras motivações, uma necessidade absoluta e eterna haver a *espécie humana*, dotada de alma dianoética, etc. Mas não é isto que estamos aqui considerando. O que nos interessa é observar que o condicional da sentença acima citada exprime justamente o seguinte: para a matéria que vier a satisfazer as condições de ter “tais e tais propriedades”, não é uma necessidade absoluta vir a ter tais e tais propriedades. Trata-se apenas de uma necessidade hipotética, válida sob o pressuposto de que há de haver uma alma dianoética. A matéria que poderia servir de substrato à alma dianoética é, em última instância, o conjunto dos quatro elementos. Mas estes quatro elementos são dotados de uma natureza própria, caracterizada por propriedades intrínsecas entre as quais não se incluem as propriedades requisitadas em vista do acabamento da alma dianoética. Para tal matéria, pois, vir a possuir “tais e tais propriedades” exigidas pela alma dianoética é uma mera concomitância sobrevenida. Por isso, pois, a correta formalização da sentença acima, longe de ser:

$A \Rightarrow \Box F(m)$ , consiste antes em:

$\Box(A \Rightarrow F(m))$ , onde “A” = alma dianoética, “F” = tais e tais propriedades exigidas em vista da alma dianoética e “m” = matéria, isto é, os quatro elementos.

Assim, a sentença inicial – “a alma dianoética encontra-se (necessariamente) em uma composição material com tais e tais propriedades” – pode ser analisada em termos de necessidade *de dicto*, sem implicar uma necessidade *de re*. A correta análise desta sentença, como vimos, deve assumi-la como expressão de uma “necessidade hipotética” teleológica: se há de haver alma dianoética, ela deve necessariamente se articular a uma matéria apropriadamente determinada segundo tais e tais propriedades. Esta análise nos mostra o papel a ser exercido pela forma como *subjacente* e ao mesmo tempo *causa do ser*: ao invés de se limitar a ser subjacente de proposições meramente definitórias,

nas quais o predicado analisa o conceito do subjacente, a forma apresenta-se como um subjacente a partir do qual poderiam ser determinadas as propriedades suplementares da matéria que há de lhe servir de substrato. E isto evidencia não apenas o papel decisivamente *explanatório* da forma, como também a sua relevância heurística na discriminação dos itens a serem mencionados na definição da *ousia* natural.

A ambivalência semântica do “εἶδος” nos apresenta um fértil problema. Afinal, as propriedades pelas quais as misturas e composições de quatro elementos vêm a constituir um corpo orgânico seriam propriedades internas à própria forma isoladamente tomada em si mesma, ou, pelo contrário, seriam complementos que, embora fossem estritamente necessários, permaneceriam externos à forma? Ou seja: a interpretação correta do “εἶδος”, em última instância, seria a *forma específica*, ou a forma tomada isoladamente como *função primeira*? E ambas, a forma específica e a função primeira, seriam idênticas?

De uma certa maneira, a forma enquanto função primeira é idêntica à *forma específica* e, conseqüentemente, as propriedades exigidas dos materiais que lhe servem de substrato são propriedades *intrínsecas* e *internas* à própria forma – mas apenas sob severas restrições, a saber, apenas sob um ponto de vista universal, em que contemplamos a própria espécie, e não cada um de seus exemplares individuais. Trata-se do ponto de vista assinalado como “εἶδει” no *Geração e Corrupção* (338b 13, 16, 17). Sob este ponto de vista, as relações de necessitação entre forma e matéria, ou entre antecedentes e conseqüentes, se *convertem reciprocamente* (“ἀνακάμπτειν”, 338b 17)<sup>33</sup>, e não precisam ser qualificadas pela cláusula restritiva “a partir de um pressuposto” (“ἐξ ὑποθέσεως”, 337b 26-27). Assim, sob este escopo, a matéria dos quatro elementos necessariamente se encontra determinada segundo as propriedades requisitadas e conta como parte interna da própria forma específica.

Não obstante, a corruptibilidade dos indivíduos, no domínio sublunar, evidencia que tais propriedades *internas* que delimitam a matéria própria contida na forma específica, longe de contarem já de início como *internas*, são em cada caso *conquistadas* pela forma através do governo teleológico sobre a “necessidade absoluta” dos quatro elementos. A matéria elementar, pois, em cada indivíduo,

---

<sup>33</sup> Ver também 338b 8 e 338a 4-5 (“ἀνακυκλεῖν”) e 11 (“ἀντιστρέφειν”).

preserva suas disposições essenciais – que são estranhas às propriedades que lhe sobrevêm concomitantemente mediante a intervenção da forma – e, nesta exata medida, comporta-se não mais como se fosse uma *parte interna e intrínseca* do indivíduo. Os elementos tendem a voltar ao curso natural determinado pelo entrecruzamento espontâneo de suas propriedades essenciais e, assim, se responsabilizam pelo envelhecimento e morte de cada indivíduo (cf. *De Caelo*, 288b 15-18, *Gen. Cor.* II 1, 328b 32-3)<sup>34</sup>.

Assim, a resposta à questão que acima levantamos não é simples. Pois, de um certo modo, as propriedades que a matéria adquire em vista da forma são *partes intrínsecas* da própria forma, e a aceção preponderante de “εἶδος” é a forma específica. Mas, de outro modo, aquelas mesmas propriedades não são partes intrínsecas, mas antes se comportam como um subjacente heterogêneo sobre o qual a forma, agora entendida como *função primeira*, sobreviria de maneira concomitante<sup>35</sup>.

A “necessidade hipotética” da teleologia das formas naturais, portanto, permite apreender o esforço de Aristóteles por evitar o dualismo e ao mesmo tempo um hilezoísmo vitalista<sup>36</sup>. De um lado, pois, a forma, entendida como função primeira, não é um item separado, que pudesse subsistir de maneira absolutamente autônoma, em si mesma, sem uma matéria. Ela precisa de uma matéria adequadamente determinada segundo as propriedades requisitadas. Assim, de uma certa maneira, tais propriedades passam a contar como determinações intrínsecas à própria forma, que então se desenvolve numa estrutura articulada segundo as séries em que tais propriedades se concatenam. Estas propriedades, no entanto, só podem ser obtidas mediante uma intervenção cibernética sobre as propriedades naturais dos quatro elementos, que se encontram pré-disponíveis na natureza, em estado bruto, independentemente da forma do vivente. Ora, é este pequeno detalhe que evita a completa absorção

---

<sup>34</sup> Whiting [1992], p. 85-6, parece-nos ter contemplado este duplo aspecto, com a distinção entre “thin compound” e “thick compound”: o primeiro seria uma *unidade intrínseca* entre forma e matéria orgânica, ao passo que o segundo seria uma unidade accidental entre forma e (aquilo que ela denomina de) matéria composicional, que é, afinal, uma porção dos quatro elementos.

<sup>35</sup> Ver, num sentido semelhante Gill [1989], p. 168: ela afirma que a “matéria genérica” não pode ser determinada apenas por análise da forma, embora sua existência dependa da forma. Não obstante, Gill concebe esta dependência de maneira insuficiente: não se trata apenas da dependência que propriedades em geral apresentam em relação a algum objeto qualquer ao qual pertençam. Trata-se de uma dependência mais precisa: algumas propriedades dos elementos lhes sobrevêm apenas sob o pressuposto teleológico da forma, de tal modo que esta última é condição necessária para a existência das mesmas.

<sup>36</sup> A “necessidade hipotética” da teleologia ao mesmo tempo fornece uma alternativa ao reduativismo materialista que conceberia a forma (isto é, a alma) como uma “harmonia” na mistura dos elementos. Ver nota 14 supra.

da “matéria” na estrutura constitutiva da forma e, assim, afasta a alternativa do hilozoísmo. A forma, assim, é “algo distinto” (“ἕτερον τι”, 1041b 17-19) da matéria elementar, sem, no entanto, apresentar-se como uma *ousia* separada e independente desta matéria: ela se relaciona com esta matéria procurando conquistá-la e incorporá-la como elemento intrinsecamente constitutivo – mas este resultado, como vimos, é obtido apenas no nível universal em que falamos de formas específicas, ou em que concebemos a geração sucessiva de novos indivíduos corruptíveis como uma reprodução circular da mesma espécie (cf. *Geração e Corrupção*, 338b 14-19), pela qual esta última participa do divino na medida em que lhe é possível (cf. *De Anima* II 4, 415b 3-7).



## Capítulo 15

### *A noção de forma contra a teoria platônica dos universais (Z 13-16)*

“ἄμα δὲ καὶ μᾶλλον ἂν εἴη πιστὰ τὰ μέλλοντα  
λεχθήσεσθαι προακηκοῦσι τὰ τῶν ἀμφοβητούτων  
λόγων δικαιώματα. Τὸ γὰρ ἐρήμην καταδικάζεσθαι  
δοκεῖν ἥττον ἂν ἡμῖν ὑπάρχοι· καὶ γὰρ δεῖ διαιτητὰς ἀλλ’  
οὐκ ἀντιδίκους εἶναι τοὺς μέλλοντας τάληθες κρίνειν  
ἱκανῶς”.

“ao mesmo tempo, aquilo que está prestes a ser enunciado  
poderá ser mais confiável àqueles que tenham previamente  
ouvido as alegações dos argumentos disputantes. Pois que não  
nos ocorra parecer condenar unilateralmente: pois inclusive é  
preciso que aqueles que se dispõem a discernir suficientemente o  
verdadeiro sejam juizes, e não partes litigantes.”

*De Caelo* I 9, 279b 7-12.

É o momento, agora, de nos voltarmos aos capítulos 13-16 do livro VII da *Metafísica*, em que Aristóteles argumenta contra a proposta de certos platônicos, que sustentavam que o universal é *ousia*. A compreensão do argumento de Aristóteles está sujeita a incontáveis polêmicas. Costuma-se entender que o objetivo único de Aristóteles consistiria em se opor à tese da “separação dos universais”, postulados como substâncias separadas dos indivíduos sensíveis. De acordo com esse entendimento, julga-se que o argumento diferencial de Aristóteles contra tal tese consistiria na afirmação do primado ontológico da “substância primeira” das *Categorias*. Estes capítulos, portanto, forneceriam o embate decisivo do “asclepiada” contra as pretensões do “idealismo” platônico<sup>1</sup>.

No entanto, lido a partir desta perspectiva, o empreendimento crítico de Aristóteles nestes

---

<sup>1</sup> Ver Le Blond [1939], p. 375; Moreau [1985/55], p. 13-15, 18.

capítulos nos oferece uma flagrante inconsistência<sup>2</sup>. Aristóteles estaria defendendo aqui a tese central de que:

(1) Nenhum universal é *ousia*.

No entanto, os argumentos empreendidos nos capítulos anteriores (e ulteriores) do livro VII teriam estabelecido, de maneira pormenorizada, outras duas teses, que dificilmente poderiam formar com aquela primeira um conjunto consistente:

(2) A forma é *ousia*;

(3) A forma é universal.

Se duas destas teses são assumidas conjuntamente, a restante terá de ser abandonada como falsa. No entanto, Aristóteles parece nem sequer dar-se conta dessa flagrante inconsistência, e prossegue com inteira desenvoltura a argumentação em favor da tese (1), como se não houvesse de fato nenhuma incompatibilidade entre a mesma e as outras duas.

As estratégias interpretativas para evitar estas inconsistências têm se desenvolvido basicamente em duas direções. Por um lado, tenta-se atenuar de uma maneira ou de outra a tese (1), discriminando-se um escopo bastante restrito para o termo “universal” neste contexto argumentativo<sup>3</sup>, como se tal termo não preservasse o mesmo sentido respectivamente nas teses (1) e (3). Este mesmo esforço por discriminar dois sentidos diversos tem sido empreendido também com respeito ao termo “*ousia*”:

---

<sup>2</sup> Como já dissemos, esta inconsistência foi exposta de maneira lapidar por Leshner [1971], p. 169, e há muito tem oferecido os parâmetros para o debate das interpretações sobre Z. Ver Woods [1967], p. 220-1, [1974-5], p. 170; Lacey [1965], p. 60-1; Harter [1975], p. 10; Hartman [1977], p. 39; Moser [1983], p. 103; Code [1984], p. 4; Irwin [1988], p. 216-7; Lewis [1991], p. 309-10; Loux [1991], p. 196-202; Bolton [1995], p. 458-9. Em seu comentário, Bostock [1994] não só expõe de maneira elegante a referida inconsistência (p. 185-6), como também oferece um mapeamento das diversas tentativas de resolvê-la (p. 186-90), inclusive com uma discussão pormenorizada das evidências possíveis em favor das “formas individuais” (p. 187-9).

<sup>3</sup> É isto que propõem Moreau [1985/55], p. 18-23, Woods [1967], p. 225, 235, Hughes [1979], p. 108, 110-1, Loux [1979], p. 20-4, e Bolton [1995], p. 460, os quais, como veremos, encontram-se na direção correta (ver também insinuações em Albritton [1957], p. 705). Na mesma direção, ver também Furth [1988], p. 247-9, para quem a questão central deste capítulo consiste em saber se o fato do *eidos* ser composto de coisas universalmente predicáveis seria compatível com o princípio enunciado em 1039a 3-4, e para quem o termo “*universal*”, neste contexto, se refere apenas aos *gêneros substanciais*, isto é, aquilo que é predicado universalmente de várias formas específicas (p. 248). Hughes (p. 125), no entanto, ainda insiste em ler a argumentação de Z-13 à luz da última aporia de *Met.* III, como se ela se destinasse a responder a questão (2), e recorre a *Met.* XIII 10 para tentar compatibilizar Z-13 com as *Categorias*. Bostock [1994], p. 189-90, por sua vez, rejeita com veemência tais estratégias resolutivas: seja a de distinguir sentidos diversos para “*universal*”, seja a de restringir o alvo das polêmicas apenas aos universais genéricos. Ver, no mesmo sentido, Irwin [1988], p. 578, n 41, para quem todos os argumentos de Z 13 válidos contra a substancialidade dos gêneros seriam *ipso facto* válidos também contra a substancialidade das espécies. No mesmo sentido, ver ainda Lacey [1965], p. 64; e Leshner [1971], p. 170.

assim, alguns intérpretes julgam que na tese (1), “*ousia*” comportaria aquele primeiro sentido por nós discriminado – o sentido de entidade auto-subsistente e separada, etc. –, ao passo que, na tese (2), este mesmo termo designaria antes a “causa do ser” ou algo equivalente<sup>4</sup>. Por outro lado, no entanto, outros exegetas têm procurado abandonar a tese (3) – que, segundo sustentam, careceria de testemunho explícito do texto aristotélico – e substituí-la pela tese (3’), que rezaria antes que *a forma é individual*<sup>5</sup>.

Esta última estratégia, no entanto, esbarra em algumas dificuldades. Ao propor a tese (2) acima mencionada, Aristóteles certamente assume a forma como *ousia* no sentido de causa do ser, e esta causa consiste precisamente na quiddidade que deve ser apresentada no enunciado definatório que explica o que é uma *ousia*<sup>6</sup>. Assim sendo, o abandono da tese (3) pela tese (3’) parece implicar que as formas individuais estariam sendo propostas como princípios e causas capazes de figurar em definições *de indivíduos*. No entanto, Aristóteles parece claramente afastar a possibilidade de tais enunciados definitórios, na medida em que uma definição, em sentido restrito, deve se ater apenas ao que é universal e necessário (cf. Z-15, 1039b 26- 1040a 1)<sup>6</sup>, ao passo que os indivíduos, em virtude da matéria que os constitui, encontram-se no domínio da contingência diacrônica.

Observe-se, porém, este importante detalhe: não estamos negando que Aristóteles admita formas individuais – por exemplo, que Sócrates tenha a sua forma individualmente própria. Admitimos que há lugar para tais formas, como deixamos claro ao buscar resolver o problema da individuação: a partir da estrutura da forma específica, constituída por uma articulação de diversos intervalos de alternativas possíveis, uma forma particular se constitui pela determinação, em cada nível desta estrutura, de uma alternativa particular<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Ver por exemplo a proposta de Moser [1983], p. 106, 108.

<sup>5</sup> Ver Sellars [1957] (criticado veementemente por Albritton [1957], p. 705-7); Harter [1975], p. 14-7; Code [1984], p. 13; Heinaman [1979], p. 249; Irwin [1988], p. 216-7.

<sup>6</sup> Para a tese de que o conhecimento científico versa estritamente sobre aquilo que é universal e necessário, mas não sobre aquilo que é contingente, ver *A. Po.* I 30, 33, e também I 6 (75a 18-22).

<sup>7</sup> Os intervalos de alternativas possíveis concernem não apenas às propriedades teleologicamente necessárias, mas também às propriedades *colaterais*. Pois, de um modo ou de outro, a forma específica já prevê que, necessariamente (devido à necessidade absoluta da matéria), deve haver *algumas* propriedades colaterais, embora ela não seja capaz de determinar estas propriedades colaterais senão mediante intervalos muito gerais. A forma específica, por exemplo, prevê que os olhos deverão ter *alguma* cor, mas não prevê *qual* cor: pois a cor dos olhos se encontra para além das exigências estritamente funcionais.

No entanto, não admitimos que estas formas individuais possam ser objeto de definições estritas, justamente porque elas se constituem por determinações que podem variar (dentro de um certo intervalo admitido pela forma específica) ao longo do tempo. Seria possível obter descrições de tais formas, válidas durante certo período de tempo; no entanto, tais descrições ainda não seriam definições universais e necessárias<sup>8</sup>.

Mas – eis o ponto decisivo – tampouco admitimos que estas formas individuais, assim entendidas, possam resolver a inconsistência acima apontada e fornecer a chave decisiva para a compreensão da estratégia argumentativa dos capítulos que agora irão nos ocupar<sup>9</sup>. Ao longo de todo o livro Z, Aristóteles busca saber qual é a *ousia* no sentido de “causa do ser” (a “*ousia*”), que deveria ser apresentada no enunciado definitório que apreende a natureza essencial daquilo de que é causa. As proposições adversárias discutidas aqui nestes capítulos – ainda que comportem um escopo mais amplo em suas formulações de origem – serão discutidas dentro do registro circunscrito por tais interesses.

Na verdade, uma vez compreendido o horizonte argumentativo que enquadra tais capítulos, a mencionada inconsistência não se impõe. Até certo ponto, têm alguma razão os intérpretes que sustentam que o termo “*ousia*” tenha sentidos respectivamente diversos nas teses (1) e (2) – pois, assumindo-se tal distinção de significados, dissolve-se a inconsistência, pois a tese (1) então apenas repetiria a posição metafísica fundamental de Aristóteles contra o platonismo, já exposta nas *Categorias*, ao passo que a tese (2) seria o resultado natural dos argumentos empreendidos no livro

---

<sup>8</sup> Não podemos aceitar, portanto, a proposta de Balme para a resolução do problema da definição em H-6 (ver [1987e], p. 310-11; [1987a], p. 11. 20; [1987/1980], p. 295; [1987d], p. 304).

<sup>9</sup> Para outros argumentos contra a tese das *formas particulares* ou *individuais* (já assumida como “standard approach”), ver Loux [1991], p. 202, 226, e Bolton [1995]. Bolton não se limita a afirmar que a forma não é *um isto* (p. 459). Ele se opõe coerentemente a este “approach”: os defensores deste último afirmariam – como solução para a última aporia de *Met.* III (1003a 6-17) – que a forma seria capaz de satisfazer ao mesmo tempo o critério da subjacência (e o “um isto” de Z-1) e o critério da causalidade (o “*ti esti*” de Z-1, p. 447). Contra a primeira pretensão, Bolton (p. 448-50) afirma que a forma, mesmo sendo particular, não é subjacente no sentido relevante requisitado em Z-1 (o que se provaria por *De Anima* I 4, 408b 1-15 – esta mesma objeção foi levantada por Code [1984], p. 10-12, e constitui objeto de debate entre Shields [1988b] e Granger [1995]); contra a segunda pretensão, ele afirma que a forma, sem a matéria, não fornece uma resposta completa para o “*quê é a ousia composta*” (o que se provaria por 1036b 22-32). Dentro do registro desta polêmica, Bolton teria plena razão. No entanto, pretendemos que a *forma*, segundo a concepção aristotélica plenamente desenvolvida, seria capaz de fornecer uma resposta completa ao “*quê é*” e se apresentaria como *subjacente* num dos sentidos reconhecidos como relevante pela teoria da predicação, de modo a acusar uma inteira convergência entre os critérios da subjacência e da causalidade – não, porém, nos moldes pretendidos pelos defensores de *formas individuais* que Bolton combate.

Z. E de fato, a tese (2) – *a forma é ousia* – é elaborada com bastante detalhe nos assim chamados “capítulos centrais”, 10-11-12, com auxílio da análise do devir apresentada nos capítulos 7-9. Tal tese assumiria a *ousia* como “causa do ser”, a ser mencionada na definição da *quiddidade* das essências sensíveis. Não obstante, a tese (1), *nenhum universal é ousia*, introduzida pelo capítulo 13, assumiria a *ousia* não mais como “causa do ser”, mas sim no sentido mais ordinário de entidade auto-subsistente. Recordando a distinção que propusemos no capítulo 1 desta tese, poder-se-ia dizer que a proposição (1) assume o termo “*ousia*” no sentido mais trivial, que se encontra em sentenças como “um cavalo é uma *ousia*”, “os astros são *ousia*”, “Sócrates é uma *ousia*”, etc. – a “*ousia*” –, ao passo que a proposição (2), por sua vez, assumiria o termo “*ousia*” antes no sentido mais restrito de causa e princípio, que pede a sintaxe “*ousia de algo*”, tal como encontramos nas sentenças do tipo “a *ousia* de Sócrates é a sua alma”, ou “a *ousia* do animal é a sua forma”, etc. – isto é, a “*ousia*”.

Não obstante, esta proposta interpretativa tem um grave defeito: ela simplesmente postula que haveria no curso do livro Z uma brusca mudança de assunto, como se os capítulos polêmicos (13-16) simplesmente estivessem fora do escopo da investigação iniciada em Z-3 e, portanto, não mais dissessem respeito ao problema da *ousia* como “causa do ser”. Esta proposta simplesmente projeta sobre o argumento destes capítulos a “posição metafísica fundamental de Aristóteles contra a platonismo”, em toda a sua trivialidade, a saber, que os universais não existem de maneira autônoma e independente à parte dos indivíduos, etc.

Ora, não negamos que esta seja de fato uma “posição metafísica fundamental de Aristóteles”<sup>10</sup>. Não é isso que se encontra em questão. Negamos que esta posição esteja sendo desenvolvida aqui nestes capítulos. Aristóteles teria à sua disposição inúmeros outros caminhos para desenvolvê-la, mas, aqui nos capítulos Z 13-16, ele simplesmente a pressupõe e discute uma outra questão, que consiste justamente em saber se o universal poderia ser assumido como “causa do ser” e “princípio” capaz de explicar por que as essências sensíveis são tal como são. Estes capítulos, portanto, encontram-se ainda dentro da perspectiva assumida em Z-3, e isso significa que o termo “*ousia*”, na tese (1), deve ser lido conforme o mesmo sentido que comporta na tese (2), a saber: “causa do ser”. Trata-se, pois, da “*ousia*”.

---

<sup>10</sup> Esta posição encontra-se devidamente testemunhada em diversos textos: não apenas nas *Categorias*, mas também em *Segundos Analíticos* I 18, II 19, *De Anima* II 5, 417b 22-24, etc.

Por outro lado, têm alguma razão também os intérpretes que assumem sentidos respectivamente diversos para o termo “universal” nas proposições (1) e (3). Aristóteles não pretende que o argumento desenvolvido em Z-13 seja válido indiferentemente para qualquer *universal*, tal como estes poderiam ser minimamente definidos conforme a sua teoria lógico-epistemológica (conforme *De Interpretatione*, 17a 38-40, por exemplo). Pelo contrário, Aristóteles está assumindo, nesta polêmica, justamente o sentido que certos adversários atribuíam ao termo “universal” no contexto de *certas teorias com premissas bem determinadas*. Como veremos, é possível recolher os indícios dispersos por outros textos e assim reconstituir com precisão qual seria a tese adversária contra a qual Aristóteles aqui argumenta.

Ora, contra a proposta de meramente distinguir dois sentidos respectivamente diversos para o termo “ousia” nas teses (1) e (2), observemos o seguinte: por que Aristóteles, depois de colher alguns resultados de sua penosa peripécia argumentativa, simplesmente *mudaria de assunto* no capítulo Z-13? Por que, após desenvolver uma longa argumentação buscando discernir o que é a *ousia* no sentido de “causa e princípio”, Aristóteles agora se voltaria a uma tese que envolve a utilização do termo “ousia” em um sentido inteiramente diverso? Por que Aristóteles passaria a abordar a questão (2) “a que entidades podemos aplicar a designação de ‘ousia’?”, de preferência à questão (3) “o que é a ‘ousia’?”<sup>11</sup>.

Um tal deslize de interesses seria tão mais surpreendente se levarmos em consideração que, no capítulo Z-3, ao introduzir a questão de saber “o que é a *ousia* de cada item”, Aristóteles introduzira uma lista de candidatos na qual figuravam justamente os dois itens que serão escrutinados nos capítulos 13-16: a saber, o gênero e o universal. E no capítulo H-1, ao recapitular o percurso

---

<sup>11</sup> Para a delimitação dessas questões (1), (2), (3) e (4), às quais iremos nos referir conforme esta maneira abreviada, ver p. 39 no capítulo 1 desta tese. Por outro lado, ressalte-se também a posição singular de Lewis [1991], p. 312-3, que pretende resolver a inconsistência levantada por Leshner assumindo o termo “εἶδος” em sentidos respectivamente diversos nas proposições (2) e (3). Assim, o “εἶδος” que seria “universal” e que assim se submeteria à proposição (1) seria a espécie (por exemplo, “homem”), ao passo que o “εἶδος” estipulado como *ousia* primeira na proposição (2) seria a *forma* (por exemplo, a “alma”). Assim, a forma seria um predicado *da matéria*, mas seria *ousia de si mesma* (!?) e, derivativamente, *ousia* do composto. Mas esta proposta é inteiramente inaceitável, pois se fundamenta na exclusão mútua das relações “ser *ousia* de” e “ser predicado de” (p. 320), a qual se funda, por sua vez, em leituras inaceitáveis do argumento de Z-3 e da noção aristotélica de predicação. Loux [1991], p. 208 (ver também [1979], p. 20-24), propõe uma estratégia semelhante e igualmente inaceitável (inspirada em Woods [1967], p. 226, 230): as formas seriam *ousiai* dos compostos particulares, mas não seriam (universalmente) predicadas dos compostos particulares (seriam antes predicadas “metafisicamente” da matéria), e assim escapariam ao argumento desenvolvido contra os universais em 1038b 8-15.

argumentativo efetuado em Z, Aristóteles volta a apresentar lado a lado estes dois candidatos (1042a 13-16, 21-22). Assim, seria mais natural supor que, sob o escopo da questão fundamental introduzida em Z-3, os capítulos 13-16 cumprissem o programa então lançado, dedicando-se à análise dos candidatos restantes; ou seja: após o breve escrutínio da noção de subjacente, no próprio capítulo Z-3, após o exame “lógico” da noção de “quê era ser” nos capítulos 4-6, e após uma análise mais meticulosa da contra-parte ontológica e física implicada na noção de “quê era ser”, nos capítulos 7-12, Aristóteles agora se voltaria aos candidatos restantes – e esta seqüência, além do mais, longe de ser arbitrária, se justificaria pelo fato de que estes candidatos restantes teriam sido sustentados pelos adversários de Aristóteles, a partir de premissas cuja inaceitabilidade ele agora se encontraria em condições de evidenciar.

Ora, que o capítulo 13 e os seguintes ainda se encontram sob o escopo da questão fundamental lançada em Z-3, longe de introduzir um novo interesse argumentativo, é algo que pode se perceber a partir da maneira pela qual Aristóteles introduz a nova etapa de seu empreendimento. Vejamos:

“Afirma-se ser essência, assim como o subjacente, também o *quê era ser* e o [composto] de ambos, e também o universal. Ora, a respeito dos dois primeiros, está dito (pois está dito tanto a respeito do *quê era ser* como a respeito do subjacente, o qual subjaz de duas maneiras, ou sendo *um isto*, tal como o animal em relação às afecções, ou tal como a matéria em relação à efetividade)” (1038b 2-6).

Ora, Aristóteles recapitula, com algumas variações, a mesma lista oferecida no início de Z-3 e logo em seguida pondera a respeito das duas etapas já empreendidas<sup>12</sup>. Segue-se então a remissão à opinião de alguns adversários, que adotariam, para a resolução da questão introduzida em Z-3, os candidatos restantes:

“mas alguns reputam que sobretudo o universal é causa, e que é princípio o universal; por isso, voltemo-nos também a ele” (1038b 6-8).

Aristóteles procede como se a noção de “*ousia* de algo”, introduzida em Z-3 como objeto a ser examinado, fosse simplesmente equivalente de “causa” e “princípio”. E a sua reação taxativa contra a proposta adversária, introduzida já na sentença seguinte, evidencia ainda mais esse pressuposto

---

<sup>12</sup> Os dois sentidos de “subjacente”, resumidos no parêntese, equivalem perfeitamente aos resultados sucintos de Z-3, e que procuramos desenvolver melhor no capítulo 2 desta tese. Bostock [1994], p. 190, não tem razão, ao presumir que estes dois sentidos (ao invés das três acepções apresentadas em Z-3, 1029a 2-5) sugeririam que a forma não mais estaria sendo considerada como subjacente.

implícito na argumentação:

“Pois se afigura ser impossível que seja essência qualquer um dos itens que se enunciam universalmente” (1038b 8-9).

É como se Aristóteles tomasse como simplesmente equivalentes, em vista do horizonte argumentativo, a noção de *ser ousia* e as noções de *ser causa* e *ser princípio*<sup>13</sup>. E de fato, como vimos, esta equivalência encontra-se já bem consolidada pelo empreendimento desenvolvido nos capítulos centrais, nos quais cumpria discernir se a causa capaz de explicar por que uma *ousia* sensível é tal como ela é – ou a causa capaz de indicar, em um enunciado definitório, *o que é uma ousia sensível* – seria apenas a forma, ou a forma tomada conjuntamente com a matéria.

Voltando então à inconsistência entre as teses (1), (2) e (3), podemos verificar agora que ela simplesmente não se impõe: não porque o termo “*ousia*” comportasse sentidos respectivamente diversos em (1) e (2), mas antes porque o termo “*universal*” (“*καθόλου*”) comporta sentidos respectivamente diversos em (1) e (3).

Alguns exegetas têm certa razão em apontar que a tese (3) não encontra testemunho no texto. Duas passagens parecem pressupor que a forma é universal, mas nenhuma delas se situa nos capítulos em questão. A primeira delas se encontra em Z-10:

“são partes do enunciado apenas as partes da forma, e o enunciado é do universal” (1035b 33-1036a 1).

A segunda delas se encontra no início de Z-11:

“E inclusive, se isto não é evidente, não é possível definir cada coisa: pois a definição é da forma e do universal” (1036a 28-29).

Poder-se-ia objetar que nenhum destes pronunciamentos estabelece explicitamente que a forma é universal, mas apenas que haveria uma certa concomitância entre a forma e o universal, ambos assumidos como objeto de definição. Mas esta objeção é pouco satisfatória. Pois, em linhas gerais, a tese de que *a forma é universal* se depreende facilmente da mera conjunção das afirmações (i) de que o enunciado definitório se ocupa apenas de itens universais e necessários e (ii) de que a forma é

---

<sup>13</sup> Ver Bolton [1995], p. 460, que ressalta devidamente a frase em 1038b 6-8. Ver também Code [1997], p. 370. Bostock [1994], p. 191, observa o surgimento de um novo vocabulário – “causa”, “princípio” – nesta passagem, mas não extrai disso nenhuma consequência exegética relevante.



passível de ser definida. Além do mais, conforme vimos ao examinar a delimitação da forma segundo a “necessidade hipotética” da teleologia, a forma específica seria universal exatamente no sentido de se apresentar como uma estrutura em que funções determinam de maneira articulada, como condições necessárias, conjuntos de propriedades igualmente admissíveis, designadas sob alguma rubrica universal comum a todas elas.

Mas ora, este sentido em que a forma pode ser entendida como “universal” talvez não esteja sendo considerado de maneira relevante na argumentação polêmica efetuada nos capítulos 13-16 – ou, ao menos, no capítulo 13, que é o mais denso e decisivo. A forma é universal no sentido mais trivial: na medida em que envolve determinações estritamente necessárias que cabem em comum a um conjunto diversificado de instanciações. A forma seria universal, assim, porque poderia “ser predicado de mais de um item” (*De Interpretatione* 7, 17a 39-40). Não obstante, o leitor atento às sutilezas da argumentação desenvolvida em Z-13 fica com a clara impressão de que, neste contexto preciso, Aristóteles evoca a noção de “universal” sob algum sentido muito mais restrito do que aquele envolvido na caracterização trivial proposta no *De Interpretatione*<sup>14</sup>.

Ora, o “universal” em questão na tese (1) é o “universal” proposto pelos adversários platônicos como *ousia* no sentido de “causa do ser” e “princípio” capaz de explicar por que a *ousia* composta é aquilo que precisamente é. E este “universal” envolve de maneira exclusiva apenas o *gênero*, mas não as *formas específicas* – ele envolve de maneira restrita apenas aquilo que é comum (“κοι νόv”) num nível de generalidade situado acima da *forma específica*. Na verdade, este “universal” assumido pelos adversários como princípio e causa seria o resultado de uma perspectiva mais ampla que assumiria a “synanairesis” como critério adequado não apenas para discernir relações de prioridade lógica e epistemológica e assim construir definições, mas também para discernir relações de primazia ontológica. Assim, o item que sobrevivesse ao teste da “co-destruição recíproca” seria não apenas

---

<sup>14</sup> E neste sentido, o “insight” de Woods [1967], p. 225, 235, e Hughes [1979], p. 108, encontra-se na direção correta. Bolton [1995], p. 461, assevera acertadamente que o escopo do argumento aristotélico – que busca provar que *certos* universais não são causa – se restringe apenas aos gêneros e não alcança também as espécies. Não concordamos com Hughes [1979], p. 111, que pretende que esta estratégia argumentativa seria exatamente a mesma que foi adotada para o *subjacente* e para a *quididade*: assim como apenas *certos* subjacentes seriam *ousia* no sentido relevante, e assim como apenas *certas* quididades seriam *ousia* no sentido relevante, do mesmo modo apenas *certos* universais seriam *ousia*. Admitimos que Hughes teria razão, se o sentido do termo “universal” na argumentação de Z-13 fosse aquele que se lhe imputa tradicionalmente. Não obstante, cremos que o sentido do termo “universal” neste contexto encontra-se absolutamente restrito às pretensões adversárias contra as quais se dirige o argumento.

logicamente anterior e “mais cognoscível” *simpliciter* do que o item co-destruído; ele seria igualmente anterior do ponto de vista ontológico.

No entanto, aplicações progressivas da “synanairesse” obteriam resultados que poderiam ser resumidos no seguinte postulado: “quanto mais universal é um item, maior a sua prioridade lógica e ontológica”. Em última instância, isto redundaria na tese de que a *ousia* suprema, como princípio absoluto de todas as coisas, seria o Ente e o Uno – e esta tese é explicitamente mencionada no capítulo Z-16:

“Mas, ora, procuramos qual é porventura o princípio, a fim de que nos reportemos a algo mais conhecido. Assim, dentre estes itens, seriam mais essência o ente e o uno, mas do que o princípio, o elemento e a causa” (1040b 19-22).

Assim é o critério da “synanairesse” que se encontra em questão. Pois é ele que leva a conceber o gênero como lógica e ontologicamente anterior à espécie, como se pudesse ser concebido como um *subjacente separado por si mesmo*, ao qual a diferença sobreviria extrinsecamente por mera participação. E além de não fornecer nenhum princípio a partir do qual pudesse ser compreendida em sua necessidade intrínseca a articulação das diversas camadas de propriedades que constituem a relação entre forma e matéria na *ousia* natural, o critério da “synanairesse” justificaria o pleno predomínio de um ponto de vista meramente classificatório, em que *explicar* e *definir* fosse o mesmo que *subsumir a gêneros cada vez mais amplos* e, em última instância, levaria à tese de que o Ente e o Uno seriam a *ousia* suprema e o princípio mais alto, dotado de maior valor explanatório<sup>15</sup>.

Antes de entrar na análise dos argumentos desenvolvidos nos capítulos Z 13-16, porém, devemos reunir os textos que testemunham em favor da perspectiva que estamos propondo. Assim, através de passagens pertencentes a outras obras e outros livros da *Metafísica*, buscaremos configurar com alguma plausibilidade o seguinte quadro: (i) em Z 13-16, Aristóteles discute propostas adversárias que

---

<sup>15</sup> Entre os intérpretes, destacamos Loux [1991], p. 212-4, o qual, seguindo as intuições de Woods [1967] e Hughes [1979], observa que, neste contexto polêmico, “Aristotle is using the term ‘universal’ to refer to genera” (p. 212), contra uma tese bem definida: “his opponent holds that, the more general a thing is, the more real it is, the more deserving of the title ‘ousia’”. Mais adiante (p. 217-23), Loux volta a insistir que Z 13 não deve ser lido como um libelo contra a tese de que os universais em geral seriam *ousiai* separadas numericamente unās (ver também Loux [1979], p. 20-4). Acrescentemos apenas o seguinte: a maneira pela qual os adversários de Aristóteles concebem a “synanairesse” permite que a discussão seja entendida ao mesmo tempo contra a preponderância lógico-explanatória e contra a preponderância ontológica do “mais universal”: Aristóteles argumentaria que o gênero não apenas é *menos causa* e *menos princípio* do que a forma específica, mas também encontra-se mais distante dos requisitos pelos quais se discrimina uma *ousia*<sup>1</sup>.

assumiriam o postulado da “synanairesse” como critério privilegiado para discernir relações de prioridade lógica e ontológica. Este critério permitiria aos adversários apresentar, de um só golpe, a proposição de que os universais são em geral *mais ousia* do que os indivíduos de que se predicam (em resposta à questão (2)) e a proposição de que um item universal será mais princípio e *mais ousia* em proporção direta à extensão de sua universalidade (em resposta às questões (2) e (4), assumidas sem nenhuma diferenciação relevante)<sup>16</sup>. Devido à amplitude do critério defendido pelos adversários, que permite gerar indiferentemente as duas proposições supramencionadas, Aristóteles às vezes parecerá oscilar em sua estratégia, criticando ora uma, ora outra dessas proposições. Não obstante, o interesse preponderante de Aristóteles consiste em discutir a pertinência da “synanairesse” no âmbito das questões (3) e (4), isto é, a pertinência da “synanairesse” como critério adequado para discriminar o que é a *ousia*<sup>2</sup> enquanto causa do ser – e a própria distinção entre *ousia*<sup>1</sup> e *ousia*<sup>2</sup>, introduzida estrategicamente em Z-3, já se configura como uma crítica preliminar que permite a Aristóteles concentrar-se agora de preferência nas questões (3) e (4); (ii) para discriminar a “ousia” como causa do ser, tais adversários se reportam à “synanairesse”, isto é, o teste da co-destruição recíproca; (iii) a primazia concedida ao critério da “synanairesse” conduz à primazia lógica e ontológica do gênero sobre as formas específicas e, em geral, à regra de que “quanto mais universal, mais princípio”, ou seja, “quanto mais universal, mais *ousia*”; (iv) assim, para tais adversários, a rubrica de “universal” designa antes os universais mais genéricos e comuns que, em virtude da “synanairesse”, teriam prioridade sobre as formas mais específicas; (v) conseqüentemente, para tais adversários, os princípios supremos e as *ousiai* primeiras seriam o Ente e o Uno. Estabelecidos estes pontos, concederemos ainda atenção a algumas ramificações e corolários destas teses no âmbito das teorias sobre as entidades matemáticas e finalmente, buscaremos sublinhar os passos pelos quais Aristóteles esboça a sua reação crítica a este quadro. Assim, buscaremos mostrar que (vi) seria possível discernir um provável período de transição, no qual Aristóteles já estaria insatisfeito com o primado da “synanairesse” e dos “universais”, mas ainda não teria articulado todos os recursos conceituais para

---

<sup>16</sup> Como vimos no capítulo I desta tese (p. 40-1), os adversários platônicos propunham a “synanairesse” como critério adequado não apenas às questões (3) e (4), mas também às questões (1) e (2), e isto se articula ao fato de não terem reconhecido a legitimidade da demarcação entre prioridade lógica e prioridade ontológica, a qual Aristóteles apresenta em diversos contextos (ver, por exemplo, *Met.* V 11, 1018b 34-37; XIII 2, 1077a 36-b 11; XIII 8, 1084b 2-32; para a distinção entre a prioridade “γενέσει” e a prioridade “ὄσσει”, ver *Met.* XIII 2, 1077a 24-31).

propor uma alternativa consistente; (vii) é justamente a análise hilemórfica da *ousia* natural e, mais precisamente, a perspectiva funcional-teleológica do hilemorfismo, que permite a Aristóteles encontrar uma tal alternativa.

No que compete ao primeiro ponto acima levantado, o seguinte texto do livro XIII da *Metafísica*, pelo qual se introduz o exame crítico das teorias platônicas concernentes a números e Idéias, é bastante elucidativo:

“Assim, portanto, a respeito da essência dos entes sensíveis, foi dito o que ela é [ou está dito qual ela é], em primeiro lugar no estudo a respeito da matéria dos entes naturais, e depois no estudo a respeito da efetividade. E uma vez que a investigação é ‘há ou não há, além das essências sensíveis, alguma imóvel e eterna, e se há, qual é ela?’, primeiramente deve-se considerar aquilo que foi enunciado pelos outros...” (1076a 8-12).

Ora, a questão de saber se “há ou não há, além das essências sensíveis, alguma imóvel e eterna, e se há, qual é ela?”, consiste precisamente na mesma questão que fora mencionada em Z-2, 1028b 28-31. Como vimos, esta questão concernente à existência de *ousiai* imóveis e eternas havia recuado para o fundo da cena com a introdução dos quatro candidatos em Z-3. Estes candidatos, pois, consistiam em possíveis respostas ao problema de saber o que é a *ousia* enquanto causa do ser das essências sensíveis – problema que o trecho acima citado já dá por resolvido, no “estudo a respeito da matéria dos entes sensíveis”, expressão que pode perfeitamente se reportar ao livro Z ou às partes dos livros ZH que mais significativamente contribuíram para a articulação do hilemorfismo, e também no “estudo a respeito da efetividade”, expressão que pode se reportar tanto ao livro IX como também a H 2.

Seja como for, o sumário recapitulativo contido em 1076a 8-12 sugere que a discussão a respeito dos *universais*, em Z 13-16, ainda se configura sob o interesse da questão de saber qual é a *ousia* enquanto causa do ser das *ousiai* sensíveis – embora tenha como horizonte mais amplo a questão de saber se há uma *ousia* no domínio do supra-sensível. Aristóteles assim parece ter como objetivo provar que os universais não são *ousiai* separadas supra-sensíveis, mas o seu objetivo mais preciso consiste em provar que os universais não podem ser assumidos, em virtude da “synanairesis”, como *ousiai* separadas e causas e princípios das *ousiai* sensíveis. Não obstante, poder-se-ia objetar que o pronunciamento do livro XIII da *Metafísica* é muito amplo e não provaria nada a respeito da perspectiva assumida em Z 13-16. Em um trecho subsequente, porém, Aristóteles evidencia em que

sentido a investigação das propostas adversárias a respeito das *ousiai* supra-sensíveis também deve ser entendida como uma investigação a respeito da “causa”:

“... quando investigamos se as essências e os princípios dos entes são números e Idéias” (1076a 30-31).

Aristóteles parece equacionar “*ousia*” e “princípio dos entes”, e é natural supor que o genitivo “dos entes” esteja conjuntamente conectado não só a “princípios”, mas também a “essências”. As teses dos adversários platônicos, assim, parecem propor Números e Idéias exatamente como “*ousia* dos entes sensíveis”. Mas ora, à primeira vista isto parece depor contra a distinção de sentidos de “*ousia*” e contra a separação de questões que propusemos ao analisar preliminarmente os capítulos iniciais do livro Z: pois havíamos suposto que os Números e Idéias, que comparecem na listagem fornecida em Z-2, se apresentariam como possíveis respostas à questão concernente aos itens que sobretudo mereceriam o título de “*ousia*” no primeiro sentido da palavra, ao passo que, nesta passagem do livro XIII, contrariamente às nossas expectativas, Aristóteles parece ignorar a distinção entre os dois sentidos de “*ousia*” e insinuar que os Números e Idéias estariam sendo propostos como respostas a ambas as questões: “quais itens merecem sobretudo a designação de ‘*ousia*?’” e “o que é a *ousia* como causa do ser [para as essências sensíveis]?”.

Mas este problema exegético poderá ser resolvido justamente pela compreensão precisa da proposta adversária. De fato, os platônicos não assumiam nenhuma distinção entre ambas as questões, e certamente não as admitiriam como questões legitimamente distintas. Justamente por isso, importa ressaltar que a distinção proposta por Aristóteles no final de Z-2 já se configura plenamente como uma reação crítica às propostas adversárias. Sob o primado da “synanairesis”, os adversários platônicos presumiam haver uma estrita coincidência entre as características pelas quais algo se apresenta como *causa* e as características pelas quais algo conta como uma *ousia* no sentido de entidade auto-subsistente e completa em si mesma. Ao rejeitar a importância da “synanairesis”, Aristóteles mostra que tais características justamente não coincidem e, assim, podem ser satisfeitas por respostas respectivamente diversas entre si. Para Aristóteles, ser *causa* e ser *ousia* coincidiriam apenas no domínio das entidades supra-sensíveis, não, porém, no sentido indicado pela “synanairesis” - que postula a existência de Idéias Universais e Entidades Matemáticas, mas sim no sentido indicado justamente pela análise hilemórfica das essências sensíveis - e esta análise se pauta justamente pela

necessidade de se discriminar, neste domínio de entidades, aquelas duas questões anteriormente mencionadas, pois, como vimos, a *causa do ser* não é tal que se apresente imediatamente como uma entidade numericamente separada e absolutamente autônoma em si mesma. De certo modo, também no domínio da *ousia* sensível é válida a equação “*ousia*<sup>1</sup> = *ousia*<sup>2</sup>”, pois é justamente esta equação que apresenta a *ousia*<sup>2</sup> como causa e quiddidade a ser apresentada no enunciado definitório que explica o que é a *ousia*<sup>1</sup>. Não obstante, porém, esta equação é válida apenas no domínio específico (“*εἶδει*”, cf. *Gen. Corr.* II 11, 338b 13).

Assim, visto que a “synanairesis” postula a irrelevância da distinção entre os dois sentidos de “*ousia*” e entre as questões que lhes são correlatas, podemos assumir que todas as teses platônicas a respeito de “*ousiai* supra-sensíveis” – sejam os Números e Entidades Matemáticas, sejam os gêneros e as Idéias – podem e devem ser entendidas também como proposições a respeito da *ousia* como causa do ser<sup>17</sup>.

Com respeito às teses platônicas sobre os Números, veja-se a seguinte passagem, também do livro XIII da *Metafísica*:

“uma vez já delimitado a respeito destes assuntos, cai bem [é acertado, convém] novamente considerar aquilo que decorre a respeito dos números, para os que afirmam que eles são essências separadas e causas primeiras dos entes” (1080a 12-14).

Observe-se, em primeira instância, que estes adversários aqui reconhecidos por Aristóteles teriam concebido os números como respostas satisfatórias a ambas as questões que discriminamos, ao analisar Z-2: como “essências separadas”, eles seriam itens que mereceriam a designação honorífica de “*ousia*”, no primeiro sentido do termo; mas como “causas primeiras dos entes”, eles mereceriam a designação de “*ousia*” também no segundo sentido do termo.

---

<sup>17</sup> Annas [1976], p. 91 ss., traduz “*ousia*” por “reality” ou “real object”. A sua justificativa (p. 89) poderia ser aceitável se ela estivesse correta a respeito do estatuto geral das discussões empreendidas por Aristóteles em *Met.* XIII-XIV: tratar-se-ia de discussões a respeito do estatuto ontológico a ser atribuído às entidades matemáticas, etc. Não obstante, falta a Annas a perspectiva que mencionamos no capítulo I (p. 40-3) e que aqui retomamos: haveria dois sentidos de “*ousia*”, e a posição platônica contra a qual Aristóteles argumenta se caracterizaria justamente por pretender uma estrita coincidência entre ambos, isto é: os itens que se apresentassem como “objetos reais” seriam justamente os itens que seriam *causas e princípios* dos entes sensíveis, que, neste caso (para empregar a terminologia de Annas), não seriam realmente “reais”. Assim, a tradução de Annas em 1076a 8 – “what the reality of perceptible object is” – perde de vista a questão que interessa a Aristóteles. Os livros XIII-XIV se dedicarão a refutar mais detalhadamente os mesmos adversários já acoimados em ZH, que pretendiam que a “synanairesis” permitiria discernir os itens que são “mais *ousia*” e “mais princípios”.

Consiste em um detalhe suplementar saber quais seriam, precisamente, tais adversários<sup>18</sup>. Não obstante, se compararmos o trecho acima citado com a passagem de Z-11 em que se menciona a opinião de certos adversários que propunham uma “redução a números” (1036b 7-20), fica claro que Aristóteles se refere precisamente àqueles que, dentro de uma tradição pitagórica, pretendiam que os números fossem “*ousia*” e “causa do ser” dos entes sensíveis. Em um outro trecho, agora no livro I da *Metafísica*, Platão é explicitamente classificado sob estas pretensões:

“Entretanto, que o Um é essência e que ele se diz Um precisamente sem ser algum outro item distinto, Platão o disse de maneira similar aos Pitagóricos, e semelhantemente a eles afirmou que os números são causas da essência para os demais itens” (987b 22-25).

Aqui nesta passagem, aos Números, soma-se ainda o Um, entendido como princípio supremo dos entes<sup>19</sup>.

Mas cumpre agora discriminar em que consiste o critério em virtude do qual os adversários platônicos teriam proposto como “*ousia*” e “causas primeiras” do ser das entidades sensíveis justamente as Idéias e/ou as entidades matemáticas. Este critério, como dissemos, consiste exatamente na “*synanairesis*”. Na verdade, sem considerar as consequências lógico-ontológicas que os adversários de Aristóteles lhe atribuem, a “*synanairesis*” pode ser entendida como um teste pelo qual se discriminam as relações de anterioridade lógica entre dois itens, e pelas quais seria legítimo afirmar que *x* é condição necessária de *y*. Tomam-se estes dois itens, *x* e *y*, e verifica-se se um pode continuar existindo após a “destruição” do outro, ou seja, se a destruição de um acarreta consigo a “co-destruição” do outro – ou, numa formulação inversa, trata-se de verificar se da existência de um se segue a existência do outro (de tal modo que *y* seja condição suficiente para *x*). Assim, o item cuja destruição “co-destrói” o item correlato, sem ser por sua vez “co-destruído” pela destruição deste mesmo correlato, é anterior ao item co-destruído – ou seja, é anterior o item que pode ser sem o outro, ao passo que o outro não pode ser sem ele.

Encontramos nos textos de Aristóteles três formulações mais explícitas deste critério. A primeira

---

<sup>18</sup> Precisamente por isso, no presente contexto usamos o título de “platônicos” para nos referir indiferentemente a qualquer um dos três tipos de adversários que Aristóteles discrimina, e que tradicionalmente são entendidos como sendo a doutrina não-escrita de Platão em pessoa, Xenócrates e Espeusípo.

<sup>19</sup> Para testemunho suplementar a respeito da pretensão de que os Números, as Idéias e o Um seriam “*ousia*” como “causas” dos entes, ver *Met.* 1001b 29-32; 1053b 9-16; 1060a 36- b 6; 1084b 13-33; 1086a 18-26.

delas é de suma importância, por explicitamente mencioná-lo como uma concepção utilizada por Platão:

“Alguns itens, portanto, se dizem anteriores e posteriores assim desse modo; outros, por sua vez, [sc. se dizem anteriores e posteriores] conforme a natureza e a essência, a saber, todos aqueles que podem ser sem os outros, ao passo que estes outros não podem ser sem eles – distinção da qual Platão se utilizou” (1019a 1-4)<sup>20</sup>.

Aristóteles aqui expõe os seguintes critérios para afirmar se itens são “anteriores” ou “posteriores” entre si: (i) se  $x$  pode ser sem  $y$ , (ii) se  $y$  pode ser sem  $x$ . Não encontramos aqui o verbo “συναναίρειν” ou algum equivalente, mas se trata da mesma configuração de idéias que rubricamos sob o termo “synanairese”. Assim, se ambas as condições acima forem satisfeitas, será legítimo dizer que “ $x$  é anterior a  $y$ ”. E esta anterioridade, tal como entendida por Platão, seria “conforme a natureza e a essência”, ou seja, seria uma prioridade também ontológica.

Em uma passagem das *Categorias* – cuja autenticidade já foi posta em dúvida –, novamente não encontramos uma terminologia estrita envolvendo o verbo “συναναίρειν”; mas é difícil imaginar que o texto não esteja buscando caracterizar justamente a “synanairese” como critério para discernir sob que condições podemos dizer que algo é anterior a algo. Vejamos:

“Em segundo lugar, [sc. é anterior] aquilo que não admite conversibilidade segundo o acompanhamento do ‘ser o caso’ (“τὸ μὴ ἀντισφρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθῆσιν”); por exemplo, o um é anterior ao dois: pois, por um lado, se há dois, imediatamente se segue o haver um, ao passo que, por outro lado, havendo um, não é necessário haver dois; de modo que o acompanhamento do ‘ser o caso o item restante’ não admite conversibilidade a partir do um, e parece ser anterior o item que é tal que a partir dele não admite conversibilidade o acompanhamento do ‘ser o caso’” (14a 29-35).

Apesar do fraseado estranho, difícil de traduzir em português de maneira elegante, a idéia exposta nesta passagem é bastante clara, até mesmo porque os exemplos são extremamente elucidativos e salutares: em primeiro lugar, o “acompanhamento do ‘ser o caso’” significa simplesmente as relações

---

<sup>20</sup> Como evidência de que o critério da “synanairese” – ou simplesmente “anairese” – contava como premissa fundamental no ambiente do platonismo tardio, veja-se também dois trechos da *Ethica Eudemia*, que o relacionam diretamente à Idéia platônica do Bem: 1217b 1-15, 1218a 2-12.



de consequência e/ou acarretamento lógico que vigoram entre duas noções. O infinitivo “εἶναι”, neste contexto, deve ser entendido em seu uso veritativo: “ser o caso”. Assim, se dois é o caso, segue-se necessariamente que um é o caso. Deve-se verificar, assim, se esta relação de acarretamento pode ser “invertida”: isto é, deve-se verificar se, havendo um só, é necessário haver dois. Quando esta “inversão” ou “conversão” não se verifica, assume-se como anterior o item cujo “*ser o caso*” fora acarretado pelo “*ser o caso*” do outro.

Vemos, assim, que este critério da “convertibilidade no acompanhamento do *ser o caso*” apresenta-se como um instrumento para se discernir em que condições dois itens  $x$  e  $y$  se relacionam entre si de tal modo que podemos dizer conjuntamente que (i)  $x$  é condição necessária, porém não suficiente, para  $y$  e (ii)  $y$  é condição suficiente, porém não necessária, para  $x$ . Havendo tal relação lógica entre os termos, se diz que “ $x$  é anterior a  $y$ ”, porque (segundo a formulação apresentada em 1019a 2-4)  $x$  pode ser sem  $y$ , ao passo que  $y$  não pode ser sem  $x$ .

Mas, finalmente, há um trecho fundamental e mais adequado aos nossos interesses, no qual não apenas se introduz explicitamente o verbo “συναναίρειν”, como também se apresenta de imediato a articulação da “synanairesis” com a preocupação em discernir os primeiros princípios – e, poderíamos dizer, as “causas do ser” – pelos quais um item qualquer deveria ser adequadamente definido. Trata-se de uma conhecida passagem do livro VI dos *Tópicos*, na qual Aristóteles critica enunciados definitórios tais como “o ponto é o limite da linha”, nos quais se pretende definir itens anteriores através de itens que lhes são posteriores:

“Mas é preciso que não passe despercebido que não é possível que os que assim definem mostrem o *quê era ser* para o item definido, a não ser que suceda serem idênticos o ‘mais conhecido para nós’ e o ‘mais conhecido simplesmente sem mais’ – visto que, por um lado, é preciso que quem vier a definir acertadamente defina através do gênero e das diferenças e, por outro lado, estes itens [sc. o gênero e as diferenças] são anteriores à espécie e ‘mais conhecidos simplesmente sem mais’ do que a espécie. Pois o gênero e a diferença co-destroem (“συναναίρειν”) a espécie, de modo que são ambos anteriores à espécie; e são também mais cognoscíveis: pois, uma vez conhecida a espécie, é necessário conhecer tanto o gênero como a diferença (...), ao passo que, em contrapartida, uma vez conhecido o gênero, ou a diferença, não é necessário conhecer também a espécie, de modo que a espécie é mais incognoscível” (141b 22-34).

Aristóteles aqui explicitamente apela para o critério da “synanairese” para estabelecer a prioridade do gênero e da diferença sobre a forma específica. O mesmo argumento se repete nas *Categorias*:

“E os gêneros são sempre anteriores às espécies: pois eles não admitem conversibilidade segundo o acompanhamento do ‘ser o caso’” (15a 4-7).

A passagem dos *Tópicos* nos convida a muitas reflexões sobre problemas interpretativos diversos, mas, não obstante, num primeiro momento, nos interessa observar apenas o seguinte: se a definição se destina precisamente a enunciar o *quê era ser* e a *ousia* como “causa do ser”, e se a “synanairese” serve justamente para discernir os itens anteriores e “mais conhecidos por natureza” a serem mencionados na definição, é evidente que, no supracitado texto, a “synanairese” encontra-se assumida como critério privilegiado para se discernir a “causa do ser”, isto é, a *ousia* a ser mencionada na definição que diz o que é a coisa.

Em segundo lugar, o critério encontra-se aplicado de maneira inteiramente abstrusa e até mesmo falaciosa. Por um lado, pois, a anterioridade do gênero seria válida apenas em correlação com uma (ou algumas) das formas específicas em que se divide, mas isto de maneira alguma implicaria uma anterioridade *ontológica* do gênero, que o apontasse como subjacente capaz de subsistir separadamente em si mesmo. Ora, destruam-se todas as espécies em que o gênero se divide: o gênero seria necessariamente co-destruído, pois ele nada é à parte de suas espécies (cf. 1038a 5).

Por outro lado, é absolutamente falsa a prioridade atribuída ao gênero na ordem do conhecimento. Tal pretensão seria válida apenas se estivesse circunscrita ao âmbito epistemológico em que dizemos que as noções são mais ou menos cognoscíveis para nós, segundo a ordem em que as adquirimos. No entanto, não se pretende estabelecer, com a “synanairese”, uma primazia meramente epistemológica, na ordem da cognoscibilidade “para nós” – pelo contrário, pretende-se estabelecer o gênero como “mais conhecido simplesmente sem mais”. Mas ora, a aplicação da “synanairese” nas linhas 29-33 provam o contrário do que se pretende: pois, uma vez que o conhecimento da forma específica envolve em si (ou acarreta consigo) o conhecimento do gênero, ao passo que o conhecimento do gênero não envolve nem acarreta por si mesmo o conhecimento da forma específica, seria natural supor que a espécie fosse “γνωριμώτερον” – mais cognoscível – justamente no sentido de envolver um maior número de conexões necessárias e, assim, permitir a dedução de um maior número de

proposições<sup>21</sup>.

Mas deixando de lado estes problemas intrínsecos à argumentação, notemos que o supra-citado trecho dos *Tópicos*, ao assumir a “synanairesis” como critério privilegiado para se discernir os itens a serem mencionados na definição, facilmente se comprometeria com a regra de que “quanto mais universal, mais princípio” – isto é, com a tese de que um item qualquer é mais princípio e mais *ousia* na medida em que cresce a extensão de sua universalidade – e, assim, facilmente chegaria à conclusão final de que as essências e primeiros princípios de todos os entes seriam o Ente e o Um.

Esta articulação de idéias é bastante visível no seguinte trecho do livro III da *Metafísica*, no qual Aristóteles expõe as aporias:

“Além disso, inclusive se os gêneros forem sobretudo princípios, seria preciso considerar como princípios os primeiros dentre os gêneros ou os últimos, que se predicam sobre itens indivisíveis? Pois também isto comporta disputa. Pois, por um lado, se sempre os mais universais são princípios, é manifesto que [serão princípios] os mais altos dentre o gêneros: pois estes se dizem de tudo. Assim então, os princípios dos entes serão tantos quantos os primeiros gêneros, de modo que o Ente e o Um serão princípios e essências” (998b 14-21).

Poderíamos presumir que Aristóteles estivesse apenas desenvolvendo uma das alternativas de uma dificuldade meramente lógica. De fato, nada nos obriga a imaginar que todas as alternativas explicitadas no desenvolvimento das aporias no livro III da *Metafísica* tenham encontrado historicamente algum defensor. Não obstante, no caso deste argumento que assume que “sempre, em quaisquer condições, os mais universais são mais princípios”, o testemunho convergente de inúmeros textos nos convida a supor que esta premissa tenha sido historicamente defendida pelos adversários platônicos e talvez pelo próprio Aristóteles, em certo momento de sua carreira.

Um trecho do livro XI da *Metafísica* exhibe a mesma configuração de idéias:

“Mas sobretudo pareceria ser necessário que a ciência procurada fosse dos universais: pois todo enunciado e toda ciência é dos universais, mas não dos itens últimos, de modo que, assim, ela seria

---

<sup>21</sup> A forma específica seria “mais conhecida” do que o gênero de acordo com o princípio exposto em *Met.* II 1, 993b 24-5 (numa tradução parafrástica: “aquele item devido ao qual a designação sinônima *F* se atribui também a outros é ele mesmo *mais F* do que os outros”). Este princípio foi devidamente invocado por Leshner [1973], p. 63-65, para evitar os problemas oriundos de uma interpretação estritamente epistemológica dos predicados “ἀκριβέστερον” e “ἀληθέστερον”, por meio dos quais Aristóteles caracteriza os princípios da ciência em *A. Po.* I 2. Mas podemos utilizá-lo também para a compreensão do sentido em que a espécie poderia ser concebida como “γνωριμώτερον” em comparação com o gênero.

dos primeiros gêneros. Mas estes seriam o Ente e o Um. Pois poder-se-ia assumir que sobretudo eles envolvem todos os entes e sobretudo se assemelham a princípios, por serem primeiros por natureza: pois, quando eles se corrompem, também os itens restantes são co-destruídos: pois tudo é ente e um” (1059b 24-31).

Nestas últimas linhas, assume-se explicitamente a “synanairesis” para provar que o Ente e o Um, que são os itens “mais universais”, seriam os primeiros princípios de que deveria tratar a “ciência procurada”<sup>22</sup>.

Por outro lado, diversas vezes nos *Tópicos* se repete a tese de que, entre os elementos mencionados na definição de um item qualquer, o gênero teria prioridade e seria o elemento principal, capaz de revelar de uma maneira mais elucidativa a quiddidade do item definido:

“Para a resposta ao ‘*qué é*’, é mais apropriado enunciar o gênero do que a diferença (pois quem afirma que o homem é animal elucida mais o *qué é* o homem do que quem afirma que é pedestre)” (128a 23-26).

“pois, entre os itens que pertencem ao enunciado definitório, sobretudo (“*μάλιστα*”) o gênero parece designar a essência do item definido” (139a 29-31)<sup>23</sup>.

Mas ora, como vimos, não apenas em Z-12, mas talvez em H-2 e diversas outras passagens, Aristóteles assume uma tese rigorosamente oposta: entre os elementos mencionados na definição, é justamente a diferença que detém a primazia (cf. 1038a 8-9, 19-20).

Assim, vemos que alguns adversários teriam assumido historicamente a alternativa desenvolvida na “aporia” citada em 998b 14-21, a saber, a tese de que são princípios justamente os gêneros primeiros – em última instância, o Ente e o Um. E uma das origens desta tese se reportaria justamente à primazia concedida à “synanairesis” como critério para discernir relações de prioridade não apenas lógica como também ontológica. Como evidência suplementar, veja-se a seguinte passagem do livro V da *Metafísica*:

---

<sup>22</sup> As polêmicas em torno da autenticidade do livro Kappa da *Metafísica* não nos impedem de tomar este trecho como testemunho em favor de nossas propostas. Evidências suplementares poderiam ser colhidas também em uma passagem do livro XIV da *Metafísica* (1087b 21-26), na qual o argumento crítico de Aristóteles procede como se o adversário assumisse como premissa fundamental a regra de que “o mais universal é mais princípio”. Cf. principalmente 1087b 24-25 (“*καθόλου γὰρ ἀμφοτέρα μᾶλλον ἐστίν*”).

<sup>23</sup> Note-se que em *Cat.* 5, 2b 7-14, Aristóteles defende uma tese bem diversa daquela que se apresenta nos *Tópicos*. Acrescentem-se como testemunhos suplementares *Top.* 131a 16-17 e 149a 16-20, 27-28.

“E daqui veio o parecer a alguns que ‘os mais universais são elementos’ – porque cada um deles, sendo um só e simples, se encontra em muitos, ou em todos ou na maior parte – e que o Um e o Ponto são princípios. Assim, visto que os chamados gêneros são universais e indivisíveis (pois não há definição deles), alguns chamam os gêneros de elementos, e o gênero mais do que a diferença, porque o gênero é mais universal: pois o gênero acompanha inclusive aquilo a que se atribui a diferença, ao passo que, em contrapartida, a diferença não acompanha tudo aquilo a que se atribui o gênero” (1014b 6-14).

Não há margem para dúvidas: alguns adversários teriam assumido o gênero como “mais elemento” (e “mais princípio”), em detrimento da diferença, justamente através do critério do “acompanhamento do *ser o caso*”, exposto em *Categorias* 14a 29-35, e que não consiste senão em uma fórmula variada do próprio critério da “synanairesis”. Se algo é bípede (por exemplo), segue-se que é também animal; mas, em contrapartida, se algo é animal, não se segue que seja também bípede. Assim, o animal “sobrevive” sem o bípede, ao passo que a inversa não é verdadeira: pois o bípede não “sobrevive” sem o animal.

Novamente no livro III da *Metafísica*, ao descrever posições que os adversários teriam defendido diante das alternativas implicadas em certas “aporias”, Aristóteles parece proceder como se eles assumissem como premissa fundamental a regra de que “o mais universal é mais princípio e mais essência”:

“Mas, se não se assume que o Um e o Ente são uma essência, decorre que tampouco nenhum dos outros universais serão essência (pois eles [sc. o Ente e o Um] são mais universais que todos, mas se não há um certo Um em si mesmo, nem Ente em si mesmo, dificilmente algum dos outros poderia ser à parte dos chamados particulares)” (1001a 19-24)<sup>24</sup>.

Por outro lado, ao investigar o estatuto do Um “conforme a essência e a natureza” (1053b 9-10), no segundo capítulo do livro X da *Metafísica*, Aristóteles volta a se pronunciar como se os “universais” implicados nos argumentos críticos desenvolvidos em Z 13-16 fossem estritamente os gêneros e os predicados comuns. Após mencionar a aporia concernente ao estatuto ontológico do Ente e do Uno (exposta em 1001a 4-19), Aristóteles remete explicitamente às críticas desenvolvidas

---

<sup>24</sup> Ver também 999a 29-32, como testemunho de que eram os *gêneros* (e não qualquer “universal”, tal como definido trivialmente em *De Interpretatione* 17a 38-39) que os platônicos afirmavam serem *ousiai* e princípios supremos.

nos capítulos Z 13-16 (nos “argumentos a respeito da *ousia* e do ente”, “οἱ περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος λόγοι”) e recapitula os seus resultados do seguinte modo:

“Por conseguinte, nem os gêneros são certas naturezas e essências separadas dos demais itens<sup>25</sup>, nem tampouco é possível que o Um seja um gênero, pelas mesmas razões pelas quais não é possível que sejam gêneros nem o Ente nem a essência” (1053b 21-24)<sup>26</sup>.

Por outro lado, há uma outra conexão importante que deve ser adequadamente ressaltada: a “synanairesis” fora assumida como princípio fundamental não apenas na “teoria das Idéias”, mas também nas proposições platônicas a respeito das entidades matemáticas. Neste caso, ao invés de resultar na regra geral de que “quanto mais universal, mais princípio”, a “synanairesis” resultara na regra de que “quanto mais simples, mais princípio” e, portanto, “quanto mais simples, mais *ousia*”. A partir destes pressupostos, constrói-se uma perspectiva na qual os elementos matemáticos mais simples seriam anteriores aos elementos mais complexos não apenas conforme um maior poder explanatório, ou conforme uma maior simplicidade epistemológica, mas também segundo uma maior independência ontológica, “conforme a natureza e a essência” (1019a 2-3)<sup>27</sup>.

Em primeiro lugar, isto pode ser comprovado pela menção do Ponto em 1014b 8, num trecho que já consideramos há pouco. Não bastasse esse testemunho, porém, veja-se ainda a seguinte passagem do mesmo livro V da *Metafísica*:

“Além do mais, [sc. se dizem *essência*] todas as partes que estão inerentes nos itens que são daquele tipo [sc. os que não se afirmam de um subjacente] e que os delimitam e designam *um isto*, sendo as quais destruídas, destrói-se também o todo – por exemplo, sendo destruída a superfície, se destrói o sólido, como alguns dizem, e sendo destruída a linha se destrói a superfície; e em geral a alguns parece que o número é de tal qualidade (pois, ao ser destruído, nada é, e ele delimita tudo)” (1017b 17-21).

É importante notar que a menção destas opiniões ocorre justamente no capítulo 8, destinado a

---

<sup>25</sup> Este genitivo “τῶν ἄλλων” é ambíguo, pois pode ser complemento ou de “χωρισταί” ou de “οὐσίαι”. Preferimos esta segunda possibilidade, que permite, mais uma vez, situar a tese dos adversários platônicos sob o escopo da questão da *ousia* enquanto causa do ser.

<sup>26</sup> Veja-se ainda a passagem em *Met.* XIV 4, 1091a 33- b 30.

<sup>27</sup> Verbeke [1961], p. 123-4, chega a detectar tal perspectiva, mas não a aprecia criticamente.

reunir as diversas acepções em que o termo “οὐσία” é empregado e as diversas propostas a respeito das duas questões fundamentais que serão abordadas nos livros ZH.

Também no livro III, ao desenvolver as “aporias” a respeito da existência de *ousiai* separadas dos entes sensíveis e móveis, Aristóteles menciona uma opinião similar, certamente sustentada pelos mesmos adversários reportados no livro V:

“Não obstante, entretanto, o sólido é menos essência do que a superfície, e esta é menos essência do que a linha, e esta última é menos essência do que a unidade e o ponto; pois o corpo se delimita por tais itens, e parece que estes itens podem ser sem o corpo, ao passo que é impossível que o corpo seja sem eles” (1002a 4-8).

Para delimitar as relações de prioridade ontológica entre as entidades matemáticas, a teoria aqui descrita recorre exatamente ao critério da “synanairesis”, aqui configurado segundo a caracterização que, em 1019a 1-4, havia sido atribuída explicitamente a Platão.

Assim, é contra esta perspectiva ontológica presidida pela “synanairesis” que Aristóteles argumenta em Z 13-16. Antes de entrar na análise dos argumentos, porém, notemos que Aristóteles, em várias passagens, parece já insatisfeito com a primazia e o alcance concedidos à “synanairesis” mas, não obstante, parece ainda não ter discernido com clareza os princípios básicos que lhe permitiriam apresentar uma alternativa sólida. Esta situação comparece de maneira bastante clara na “aporia” que opõe, como candidatos a princípios primeiros dos entes, de um lado os gêneros e, de outro, os elementos materiais. Vejamos o seguinte texto do livro III da *Metafísica*:

“... e no que respeita aos princípios, seria preciso conceber como princípios e elementos os gêneros ou antes os inerentes primeiros a partir dos quais cada item se constitui – por exemplo: os elementos e princípios da voz parecem ser estes itens primeiros a partir dos quais se constituem as vozes, mas não o item comum, que é a voz; assim como afirmamos como elementos dos diagramas aqueles itens cujas demonstrações encontram-se inerentes nas demonstrações dos outros (ou de todos eles, ou da maior parte); além disso, no caso dos corpos, tanto os que afirmam haver vários elementos como os que afirmam-no um só, afirmam que são princípios os itens de que consistem e a partir dos quais se encontram constituídos, tal como Empédocles afirmou que seriam elementos fogo e terra e os demais inerentes, a partir dos quais os entes se constituem, mas não enunciou tais itens como gêneros dos entes” (998a 21-32).

É notável que Aristóteles construa um dilema cujas alternativas sejam representadas, de um lado, pelos universais genéricos postulados como *ousia* pelos platônicos e, de outro, pelos elementos materiais assumidos como princípios primeiros pelos fisiólogos. De certa maneira, a caracterização da *ousia* sensível segundo o hilemorfismo encontrará uma terceira solução, para além deste dilema<sup>28</sup>. É possível que Aristóteles exponha o dilema acima apenas para melhor ressaltar a configuração dos problemas que justificariam a sua proposta e exibiriam a sua inteira originalidade. Mas é possível que a concepção hilemórfica, como resposta alternativa ao problema dos primeiros princípios, tenha sido construída paulatinamente e não estivesse claramente à disposição em alguns momentos em que Aristóteles se enreda em problemas nitidamente oriundos do platonismo. Vejamos o seguinte texto com o qual Aristóteles encerra uma das “aporias” concernentes ao gênero:

“Assim, portanto, a partir destas considerações, afigura-se que os itens que se predicam [sc. comensuradamente] dos individuais são princípios de preferência aos gêneros. Mas, por outro lado, não é fácil dizer de que maneira é preciso conceber estes princípios. Pois, por um lado, é preciso que o princípio e a causa sejam à parte das coisas de que são princípios, e que sejam capazes de ser separados de tais coisas; mas ora, por que alguém conceberia que algum item é assim de tal modo à parte do particular, a não ser porque se predica universalmente de todos? Mas ora, se é devido a isso, são antes os itens mais universais que devem ser considerados como mais princípios; por conseguinte, seriam princípios os gêneros primeiros” (999a 14-23).

É plausível supor que o título “τὰ ἄτομα” designe justamente as formas específicas, que não mais admitem divisão ulterior, em contraste com os gêneros. Assim sendo, este trecho evidencia uma insatisfação com a prioridade concedida aos gêneros em virtude da premissa de que “o mais universal é mais princípio”, e já sinaliza em direção à prioridade da forma específica. Não obstante, Aristóteles ainda não abandona o critério da “synanairesis”, que aqui novamente comparece sob a exigência de que os princípios e causas sejam capazes de ser “separadamente” dos itens de que são causa, isto é, sem serem co-destruídos pela destruição dos mesmos. Do mesmo modo, Aristóteles parece

---

<sup>28</sup> O mesmo dilema é assumido de maneira fundamental em *De Anima* I 1, 403a 29- b 16, como contraste entre o “estudioso da natureza” (“φυσικός”) e o “dialético” (“διαλεκτικός”), e também no livro II da *Física*, de certo modo: basta considerar que o modelo de definibilidade representado pelo *koilon* propunha uma redução das *ousiai* naturais a formas geométricas (e, em última instância, em 1036a 7-20, a Números Ideais), em contraste com a proposta de certos fisiólogos, que pretendiam redair as *ousiai* sensíveis à natureza dos elementos materiais.



reconhecer que o único critério capaz de fornecer itens aptos a sobreviver ao teste da “synanairesse” seria a *predicabilidade* dos universais. Assim, se  $F$  se configura como predicado universal de  $x$ ,  $F$  parece deter o poder de ser à parte de  $x$ , sobrevivendo à sua destruição. Por aplicações progressivas deste princípio – isto é, tomando-se um novo predicado  $G$  que seja atribuído universalmente a  $F$ , e assim sucessivamente –, obter-se-ia a conclusão de que um item é mais causa e mais princípio em proporção direta à extensão de sua universalidade, o que nitidamente favorece os gêneros em detrimento das formas específicas.

Eis o painel sob o qual a argumentação crítica empreendida nos capítulos Z 13-16 faz sentido. Para reforçar nossos testemunhos, citemos ainda a seguinte passagem paralela do livro Kappa:

“Além disso, se o item mais simples é mais princípio do que o item que é de tal tipo em menor grau, e se as [espécies] últimas, dentre os itens que são a partir do gênero, são mais simples que os gêneros (pois são indivisíveis, ao passo que os gêneros se dividem em espécies múltiplas e diferentes), as espécies pareceriam ser mais princípio do que os gêneros. No entanto, na medida em que as espécies são co-destruídas pelo gênero, os gêneros se assemelham mais aos princípios: pois o item co-destruidor é princípio” (1059b 34- 1060a 1).

Notemos que Aristóteles parece caracterizar a espécie segundo a extensão de sua universalidade, como se ela se resumisse a uma noção classificatória: enquanto tal, ela não mais comporta divisão ulterior, e é neste sentido que ela pode contar como “simples”. Talvez o dilema que assim se constrói possa fazer sentido apenas no âmbito de uma tal perspectiva que assumisse as noções de gênero e espécie como meramente classificatórias. Neste sentido, a resolução desta “aporia”, longe de envolver uma mera opção por um ou outro dos candidatos mutuamente excludentes, e longe de assumir alguma conciliação de compromisso entre ambos, consistiria antes em um completo abandono de seus pressupostos. E o pressuposto a ser abandonado residiria justamente na primazia de um modelo de explicação meramente classificatório, no qual o gênero seria mais princípio do que a espécie, simplesmente por envolver em sua esfera um maior número de itens. E será exatamente a caracterização da relação entre matéria e forma segundo a perspectiva funcional-teleológica que permitirá abandonar tal pressuposto.

É preciso salientar este ponto, visto que diversas interpretações da metafísica aristotélica nem sequer contemplam a possibilidade de encontrar em Aristóteles um outro paradigma de explicação

científica que não seja a subsunção a classes cada vez mais universais. Ora, este “modelo hempeliano de explanação”<sup>29</sup> de fato parece ser favorecido por diversas características do modelo de ciência demonstrativa estudado no livro I dos *Segundos Analíticos*. Assim, por exemplo, ao discutir se demonstrações universais seriam preferíveis a demonstrações particulares, Aristóteles parece favorecer aquelas primeiras, justamente devido a sua capacidade de serem aplicadas sobre um maior número de casos. O trecho termina com a seguintes considerações:

“Por conseguinte, aquele que conhece universalmente conhece mais *como* [sc. cada atributo] se apresenta do que aquele que conhece particularmente. Portanto, a demonstração universal é melhor do que a particular” (85b 13-15).

Perspectiva semelhante, que concede ao gênero primazia explanatória sobre as formas específicas, justamente em virtude de sua aplicabilidade sobre maior número de casos, parece estar presente também no livro II dos *Segundos Analíticos*, conforme se evidencia na seguinte passagem:

“Pois é evidente que já poderemos enunciar por que são atribuídos os itens que se seguem aos que estão sob o comum – por exemplo, por que se atribui a homem ou a cavalo. Seja *animal* aquilo sobre o que se aplica ‘A’, seja ‘B’ os atributos que se seguem a todo e qualquer animal, e sejam os animais particulares aquilo sobre o que se aplica ‘C’, ‘D’, ‘E’. Ora, é evidente por que B se atribui a D: pois é devido a A. E semelhantemente também nos outros casos” (98a 7-12)<sup>30</sup>.

Não vamos entrar em detalhes a respeito da teoria da ciência demonstrativa que é construída nos *Segundos Analíticos*. Limitemo-nos a esboçar algumas sugestões: por um lado, lembremos que tal teoria é construída sob o modelo de uma geometria já euclídeana<sup>31</sup>. Assim, ainda que esta primazia do *universal* fosse admissível e mesmo desejável no domínio da geometria, isto nada prova a respeito de outros domínios do saber, como as ciências da natureza. Por outro lado, afigura-se-nos plausível

---

<sup>29</sup> Ver Hempel & Oppenheim [1970/48], p. 10-13.

<sup>30</sup> Como evidência suplementar, veja-se os textos dos *Tópicos* que atribuem ao universal uma maior utilidade na construção e destruição (“κατασκευάζειν” e “ἀνασκευάζειν”) dos argumentos: 119a 32-36; 123a 141-5. Para interpretações comprometidas com o “modelo hempeliano”, ver Scholz [1975/30], p. 56-7. Desde Kapp [1975/31], p. 45, já foi observado que o modelo silogístico, no qual se concede a preferência à classe mais ampla, teria uma destinação sobretudo didática, e teria pouca semelhança com os procedimentos de axiomatização de que se servem as demonstrações matemáticas.

<sup>31</sup> Ver Barnes [1975], p. 68-73; Porchat [1967], p. 22-25.

Assim, podemos observar o seguinte: a definição funcional do sangue, “ $X = A + B$ ” (“sangue é o alimento das partes, constituído por tais e tais elementos quentes”), satisfaz plenamente os requisitos lançados em Z-4 1030a 2-17, justamente porque a mera análise semântica do nome “sangue”, sob a forma “ $B = x + F$ ” (“sangue é tais e tais elementos quentes”), não satisfaz os mesmos requisitos<sup>36</sup>.

Voltemos agora à estratificação do vivente em quatro camadas:

- (1) o organismo vivente em seu todo;
- (2) as partes orgânicas;
- (3) as partes homeômeras;
- (4) os quatro elementos materiais.

Havíamos afirmado que qualquer uma das três últimas camadas poderia ser designada mediante o termo “matéria” e que, de acordo com isso, a relação entre matéria e forma se diversificaria segundo uma multiplicidade de alternativas possíveis:

- (1) R (2) – as partes orgânicas como matéria do organismo em seu todo;
- (1) R (3) – as partes homeômeras como matéria do organismo em seu todo;
- (1) R (4) – os quatro elementos como matéria do organismo em seu todo;
- (2) R (3) – as partes homeômeras como matéria das partes orgânicas;
- (2) R (4) – os quatro elementos como matéria das partes orgânicas;
- (3) R (4) – os quatro elementos como matéria das partes homeômeras.

Os critérios para a definição estrita de uma *ousia*, lançados em Z-4, 1030a 2-17, pareciam exigir, entre os elementos mencionados no enunciado, uma relação de implicação recíproca, exprimível sob a figura de um bicondicional, no qual cada um dos dois itens correlatos seria condição necessária e

---

<sup>36</sup> Esta análise nos permite perceber a insatisfatoriedade da proposta de Lewis [1994], p. 273-4, que não efetua a necessária distinção entre *B* (os elementos dispostos segundo as propriedades exigidas para a função do sangue) e *x* (os elementos em si mesmos considerados). Em virtude disso, Lewis afirma que o sangue poderia se apresentar *independentemente* da forma do animal. Mas isto é falso: uma vez cessada a intervenção da forma do animal, não subsistem por si mesmos nem o sangue (*X*), nem a composição de elementos que serviu de substrato para a função do sangue (*B*) (ver *Part. Anim.* II 3, 649b 28-34); por outro lado, é irrelevante buscar delimitar se, no processo embriológico, o sangue surgiria cronologicamente *antes* do animal em seu todo (Lewis [1994], p. 259). Ainda que isso seja verdade, o sangue não satisfaz os critérios (i\*\*), (ii\*\*), (iii\*\*) pelos quais definimos a matéria no capítulo 6 desta tese e, assim, não permite resolver o “problema de Ackrill”. Lewis, no entanto, tenta se apoiar em H-2 como evidência de que as partes do animal seriam apenas “substance-analogues” e, a partir disso, tenta caracterizar como *externa e acidental* a relação entre forma e matéria em todos os níveis da composição animal (p. 264-6). A solução, no entanto, está *mais embaixo*: é preciso especificar os elementos (mas não as partes do animal) como uma “matéria livre”, para além das propriedades acidentais que eles adquirem sob o governo teleológico da forma.

suficiente para se conceber o outro. Mas havíamos perguntado, após a discriminação destas seis relações acima arroladas, se estes critérios deveriam ser assumidos como válidos para todas elas<sup>37</sup>.

Ora, para as relações (1) R (2) e (1) R (3), é evidente que tais critérios se encontram plenamente satisfeitos. O organismo em seu todo se afigura como condição suficiente para que se concebam suas partes, assim como tais partes (sejam as orgânicas ou as homeômeras) se afiguram como condições necessárias para conceber o organismo em seu todo. No entanto, mais do que isso, Aristóteles afirma que tais partes não poderiam ser concebidas sem o todo e (de um ponto de vista físico) jamais emergiriam na natureza a não ser como constituintes deste todo. Por conseguinte, a existência de tais partes se afigura como condição suficiente para se inferir a existência do organismo em seu todo e, de maneira complementar, este organismo é condição necessária para que aquelas partes possam existir e serem concebidas. E isto é atestado devidamente pelos apelos recorrentes ao “princípio da homonímia”<sup>38</sup>.

Para a relação (2) R (3), valem as mesmas observações, apenas com algumas restrições. A primeira delas contempla as possíveis exceções: pois algumas partes homeômeras talvez sejam imediatamente matéria do animal, sem se apresentar como constituintes de nenhuma parte orgânica. A segunda restrição, porém, nos fornece as precauções contra aplicações falaciosas da “synanairesis”, similares às cometidas em Z-10: algumas partes homeômeras talvez possam ser *sem esta ou aquela parte orgânica*, mas, não obstante, disto não se segue que as partes homeômeras sejam em geral independentes das orgânicas.

No entanto, para as relações em que o correlato que faz as vezes de “matéria” é o item (4), o que dizer? Aristóteles seria fatalmente um hилоzoísta, se pretendesse que os mesmos critérios deveriam ser preenchidos pelas relações (1) R (4), (2) R (4) e (3) R (4).

Mas ora, os resultados conquistados no estudo da “necessidade hipotética” da teleologia e no estudo da estrutura e composição do sangue devem agora se somar aos resultados da análise do comportamento semântico do termo “matéria”. Notemos que o caso do sangue se enquadra estritamente sob a relação (3) R (4). Não obstante, ele pode ser tomado como paradigma para se compreender em geral os casos em que a matéria envolvida na correlação com a forma é justamente

---

<sup>37</sup> Shields [1993b], p. 21, por exemplo, enfrenta dificuldades que poderiam ser resolvidas (ou evitadas) com esta distinção de “camadas” para a correlação entre forma e matéria.

<sup>38</sup> Ver as referências na nota 24 do cap. 7 e nota 66 do cap. 11.

a camada (4), isto é, os quatro elementos.

Começamos pelo seguinte: ao estabelecer os critérios restritos lançados em Z-4, 1030a 2-17, Aristóteles teria em vista apenas a matéria em seu aspecto ( $\alpha$ ): trata-se dos *tipos* de materiais que podem ser discernidos como estritamente necessários para a efetividade da forma ou, de maneira ainda mais precisa, trata-se das *propriedades* universais e necessárias que deve apresentar qualquer substrato que houver de cumprir a função pela qual se define a forma. Do mesmo modo, ao utilizar o princípio da homonímia como critério adequado para se discriminar “se  $x$  é matéria de  $y$ ”, Aristóteles assume a “matéria” também estritamente em seu aspecto ( $\alpha$ ). Mas ora, esse aspecto, como vimos, é utilizado de maneira extremamente flexível, e pode envolver ou a conjunção dos critérios (i\*\*), (ii\*\*) e (iii\*\*) mencionados no capítulo 6 desta tese, ou pode envolver apenas o critério (iii\*\*), sem exigir que os itens designados como “matéria” se apresentem independentemente da forma antes e depois da correlação com a mesma.

Assim, pelo princípio da homonímia, é “matéria de  $y$ ” apenas aqueles itens que se correlacionam a  $y$  sob a figura de um bicondicional, tal como acima foi exposto. Ou seja: segundo tal princípio, é “matéria de  $y$ ” justamente os itens que (I), por um lado, longe de poderem se apresentar separadamente da forma, antes de constituírem o organismo vivo, têm na forma do vivo uma condição necessária sem a qual não emergem na natureza e (II), por outro lado, longe de poderem “sobreviver” à morte do organismo, se dissolvem e se putrefazem, perdendo as características pelas quais se delimitavam.

Este princípio é satisfatório, como dissemos, para estabelecer as *propriedades* estritamente necessárias que devem ser apresentadas por qualquer substrato que vier a exercer a função contemplada pela forma. Assim, por exemplo, no caso de um serrote, como vimos, a partir de sua função própria, podemos especificar como estritamente necessárias *uma tal e tal configuração* e, além disso, a propriedade de *ser duro e consistente*, etc. O modelo dos artefatos, no entanto, se mostra até certo ponto insatisfatório e incompleto: pois várias das propriedades exigidas pela função do serrote já se encontram efetivamente disponíveis como características de certos materiais já presentes na natureza, e apenas a conjunção de todas estas propriedades poderia ser tida como estritamente dependente da função<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> A inadequação dos exemplos de artefatos foi percebida por Furth [1988], p. 181-4 (ver também p. 154): ele observa que a identidade dos artefatos não sobrevive à *substituição de seus materiais*, ao passo que os organismos trocam

Por isso, tomemos novamente o caso do sangue. Assumindo-se a sua função como princípio a partir do qual se poderia construir sua definição completa, é possível delimitar-lhe, como estritamente necessária, a propriedade de *ser quente* e a de ser constituído por *tais e tais proporções e combinações* de elementos. Mas estas propriedades não se encontram pré-disponíveis nos elementos, em seu “estado natural”. Tais propriedades podem ser produzidas de maneira necessária a partir de uma re-concatenação dos movimentos e composições dos elementos. Mas tal re-concatenação jamais seria possível assumindo-se como antecedentes tão apenas as disposições intrínsecas dos próprios elementos, sem a intervenção da forma do vivente. Assim, as propriedades necessárias e universais mencionadas na definição do sangue se apresentam como uma “matéria” no sentido relevante, especificado pelo “princípio da homonímia”: são condições necessárias e suficientes para a função do sangue, e não existiriam nem sobreviveriam sem a mesma. É isto que Aristóteles designa às vezes como “matéria própria”<sup>40</sup>.

É a esta “matéria própria” que Aristóteles se refere ao encerrar o capítulo 2 do livro II do *De Anima*. Após estabelecer que a alma não é “nem um corpo” (como pretendiam os fisiólogos reducionistas), tampouco “sem um corpo” (como pretenderiam os dualistas), Aristóteles acrescenta que o corpo apto a receber a alma é precisamente um corpo já dotado de certas propriedades e disposições adequadas, e não um corpo qualquer (como pretenderia, por exemplo, a doutrina pitagórica da metempsicose)<sup>41</sup>:

“Por isso, inclusive, concebem acertadamente aqueles a quem parece que a alma nem é sem corpo, nem é tampouco um corpo: pois ela não é um corpo, mas sim algo de um corpo [sc. algo que pertence a um corpo], e por isso ela ocorre no corpo, e *inclusive num corpo de um certo tipo*, e não da maneira como os que anteriormente haviam-na ajustado no corpo, sem acrescentar nenhuma delimitação a respeito de qual tipo e de qual qualidade de corpo – visto que, certamente, não é qualquer coisa que se manifesta apta a receber qualquer coisa. E assim sucede inclusive razoavelmente: pois a efetividade de cada coisa naturalmente surge naquilo que está disponível pela potência e na matéria própria”

---

continuamente de matéria por meio do metabolismo. Observemos, porém, que alguns artefatos poderiam sobreviver a uma tal substituição, e que um critério mais adequado para distingui-los dos organismos naturais consistiria na incapacidade de *auto-mantenimento* e de *auto-reprodução*, bem como na incapacidade de emergir senão por um pressuposto externo, que é a função, estipulada pelo usuário. Ver também Whiting [1992], p. 89-90, e Moravcsik [1991], p. 44.

<sup>40</sup> Ver *De Anima* II 2, 414a 26; *Met.* VIII 4, 1044a 18.

<sup>41</sup> Ver *De Anima* I 3, 407b 15-26.

(414a 19-27).

É proveitoso notar a formulação original desta última frase: “ἐκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίγνεσθαι” (414a 25-27).

A efetividade é justamente a forma, como conjunto das funções e atividades características do vivente. Ora, tal efetividade se instila naturalmente, ou brota naturalmente, na matéria própria, a qual – assumindo-se o “καὶ” como um “*vel*” – consiste justamente naquilo que se encontra previamente disponível, em virtude de suas capacidades disposicionais. Não se trata daquilo que comporta a capacidade de se submeter a uma transformação ulterior que lhe levaria finalmente à efetividade; antes, trata-se da matéria que, em virtude das exigências teleológicas da forma, já se encontra com todas as *propriedades de base* necessárias à efetividade.

É esta mesma “matéria própria” que se vê contemplada na afirmação que encontramos no final do capítulo H-6: a “matéria última”, que designa a mesma coisa que a “forma”, não é senão o conjunto completo das partes homeômeras e orgânicas, assumidas segundo as propriedades estritamente necessárias à efetividade da forma. Trata-se, pois, da matéria segundo a seu aspecto ( $\alpha$ ), que não contempla o eixo diacrônico<sup>42</sup>. Podemos até mesmo dizer que esta matéria, em última instância, nada mais é senão o conjunto total dos quatro elementos e suas composições, determinados e organizados segundo aquelas propriedades estritamente necessárias à função do organismo vivente. No entanto, é preciso lembrar que, sob o aspecto diacrônico (estrategicamente desconsiderado em H-6), esta “matéria” é designada como “última” por ser o termo extremo de uma série de transformações governadas pela forma do vivente, em vista de seu pleno acabamento. Em cada uma destas transformações, vão sendo instiladas na matéria novas propriedades, que se distanciam cada vez mais das propriedades primitivas dos elementos que serviram como ponto de partida. É possível, assim, conceber cada etapa desta série de transformações do mesmo modo que concebemos a supra-mencionada estratificação do organismo vivente: em cada etapa, o item anterior reúne as propriedades que o tornam capaz de sofrer precisamente as alterações ulteriores que o aproximam do estado

---

<sup>42</sup> Discordamos de Balme ([1987e], p. 310-11; [1987a], p. 11, 20; [1987/1980], p. 295; [1987d], p. 304), que pretende resolver as dificuldades contidas em H-6, 1045b 17-19 recorrendo a um estranho expediente: ele interpreta a passagem como se Aristóteles estivesse afirmando que, num dado instante, a essência de um indivíduo fosse o conjunto constituído pela sua forma mais todas as propriedades acidentais que sobrevêm à sua matéria. Ora, esta tese talvez até poderia ser verdadeiramente atribuída a Aristóteles. Mas não é disto que se trata no encerramento de H-6, pois Aristóteles ali não se interessa pela perspectiva diacrônica na qual importasse explicar a identidade e unidade interna de um indivíduo. Para interpretação diversa da nossa, ver Harte [1996], p. 296.

“apropriado”, como se estas propriedades emergissem apenas em vista da determinação total da matéria própria<sup>43</sup>. Mas, no extremo da série, teremos novamente elementos cujas propriedades essenciais são absolutamente independentes e autônomas. Estas propriedades são preservadas “potencialmente” na mistura que é o corpo orgânico do vivente, a despeito das propriedades “acidentais” que sobrevêm aos elementos em virtude da intervenção extrínseca da forma do organismo – assim como a terra e a cinza, dissolvidas em uma mistura com algum líquido, se apresentam como efetivamente (“ἐνεργεία”) úmidas (ou líquidas), mas esta propriedade lhes é acidental e extrínseca (“κατὰ συμβεβηκός”), pois, em si mesmas (“καθ’ αὐτά”), elas são secas e mesmo nesta mistura líquida preservam em potência (“δυνάμει”) a propriedade essencial de serem secas (cf. 649b 11-20)<sup>44</sup>. É a preservação de tais propriedades essenciais, inclusive, que é responsável pela corruptibilidade do vivente: pelo seu envelhecimento, definhamento e morte<sup>45</sup>. O termo “matéria” pode se reportar igualmente aos quatro elementos considerados sob as propriedades estritamente necessárias à efetividade do vivente, ou aos quatro elementos considerados sob suas próprias características essenciais. Ora, se tal termo, ao invés de se reportar às propriedades estritamente necessárias à efetividade do vivente, vier a se referir antes a estas propriedades essenciais dos elementos, potencialmente preservadas no estado de mistura que é o organismo, então não mais poderia ser afirmado que “matéria” e “forma” são o mesmo, como se designassem uma única e mesma coisa, sob aspectos diversos. Nestas circunstâncias, pois, “matéria” tenderia a designar precisamente uma *coisa distinta* do organismo, a saber: os quatro elementos, ainda que os mesmos, embora contem com suas próprias características essenciais independentes do organismo vivo, não sejam capazes de subsistir separadamente de modo a receber, sem restrições, a designação de “ousia”<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Aristóteles, no entanto, observa empiricamente algumas irregularidades na seqüência de anteriores e posteriores na formação das partes do embrião (cf. *Gen. Anim.* II 6, 742a 16- b 17). Mas isto não modifica o argumento que desenvolvemos.

<sup>44</sup> É por isso que é preciso caracterizar a natureza essencial dos elementos em termos de propriedades disposicionais. Ver Sheldon Cohen [1996], p. 46-50, 88-94. Para a importância da preservação “potencial” destas capacidades elementares nas misturas que os elementos vêm a compor ( conforme *Gen. Cor.* I 10, 327b 22-31), ver Whiting [1992], p. 82-5, Lewis [1994], p. 273-4; Charles [1994], p. 100-2. É inaceitável a proposta de Waterloo [1982], p. 85-6, que presume que os elementos, uma vez incorporados nos organismos vivos, *perderiam* as suas capacidades próprias.

<sup>45</sup> Ver *DC* II 6, 288b 15-18; *Gen. Cor.* II 1, 328b 32-3; *Longev.* 5, 466a 17 ss.

<sup>46</sup> Ver *Z*-16, 1040b 5-10, texto no qual são introduzidas as restrições sob as quais os elementos poderiam ser tidos como *coisas* e como *ousia*!



Retomando a definição funcional do sangue acima mencionada, podemos dizer que a “matéria própria” (conforme 414a 26 e 1044a 18) ou “matéria última” (conforme 1045b 18) é justamente o item *B*, o qual envolve os elementos – não, porém, os elementos em seu estado (por assim dizer) prévio e primitivo, que é representado antes pelo item *x*, mas sim os elementos na medida em que se compõem e se modificam conforme aquelas propriedades concomitantes (*F*) exigidas pela função.

No entanto, isto não significa que os quatro elementos sempre e necessariamente se apresentem na natureza conforme estas propriedades exigidas teleologicamente em vista da função que define a forma. Muito pelo contrário. O fato de estas propriedades – ou melhor, os quatro elementos enquanto caracterizados por tais propriedades – não satisfazerem os critérios diacrônicos (i\*\*) e (ii\*\*) não implica que os elementos em si mesmos igualmente não os satisfaçam. Pelo contrário: Aristóteles reconhece que os elementos, em seu estado prévio e primitivo, satisfazem o critério (i\*\*), pois se encontram pré-disponíveis na natureza, caracterizados por um conjunto de propriedades intrínsecas que independem dos organismos vivos, e satisfazem também o critério (ii\*\*), pois sobrevivem à morte do organismo e, mais do que isso, se apresentam como responsáveis por tal morte, na medida em que tendem a voltar ao curso que naturalmente seguiriam, sem a intervenção sobreveniente da forma. Retomando a definição semântica do sangue acima proposta, devemos notar que estes elementos são representados pelo item *x*, e não pelo item *B*, de modo que a propriedade *F*, longe de estar contemplada como uma característica essencial e intrínseca dos mesmos, conta antes como uma afecção concomitante, extrínseca e sobreveniente.

Assim, estes quatro elementos cumprem perfeitamente o papel de matéria em seu aspecto ( $\gamma$ ) – são o princípio “capaz de ser e não ser” (1032a 20-22), mediante o qual o organismo é suscetível de geração e corrupção. Cada um dos quatro elementos, portanto, tende a designar uma *ousia*<sup>47</sup>, caracterizada por um conjunto de propriedades essenciais<sup>47</sup>, apesar das ressalvas mais rigorosas introduzidas em Z-16, 1040b 5-10<sup>48</sup>. Por conseguinte, quando o termo “matéria” se refere aos quatro

---

<sup>47</sup> Ver *Gen. Cor.* II 3, 330a 30- b 7; *DC* IV 1, 307b 28-30, *Meteo.* IV 12, 390a 15-20.

<sup>48</sup> A partir das restrições mais rigorosas introduzidas em Z-16, 1040b 5-10, seria possível conceber que Aristóteles concebe, de um modo ou de outro, uma hierarquia entre as *ousiai*<sup>1</sup> dadas no mundo: no topo da hierarquia, o trono seria ocupado pelo intelecto divino e pelos corpos celestes; depois, seguir-se-iam os animais, as plantas e, por último, os quatro elementos. O critério para a construção desta hierarquia seria justamente a maneira pela qual cada entidade realiza a sua efetividade própria. Para uma apreciação elegante do assunto, ver Sheldon Cohen [1996], p. 31-2, 118, 130-4, que inclusive assume esta tese como uma de suas pretensões principais (p. 4). Do mesmo modo, Pellegrin [1990], p. 42-4, interessado em garantir às partes dos animais um estatuto privilegiado, fala em termos de “coeficiente de *substancialidade*”. O critério

elementos, a relação entre matéria e forma tende a se apresentar não mais apenas como uma relação entre constituintes e coisa constituída, mas também como uma relação entre uma coisa e uma propriedade ulterior<sup>49</sup>.

Assim, mediante os parâmetros fornecidos pela forma lógica da “necessidade hipotética”, Aristóteles consegue satisfazer os critérios estabelecidos em Z-4, 1030a 2-17 sem se comprometer com o hilozoísmo, e assegurando ao termo “matéria” uma referência última que lhe confere real poder explicativo, para além de meros “aspectos abstrativos” que seriam apenas *pontos de vista epistemologicamente diversos*<sup>50</sup>.

A “necessidade hipotética” da teleologia, assim, vem substituir a “synanairesis” como critério privilegiado para a construção das definições das *ousiai*<sup>1</sup> naturais. A “synanairesis” seria capaz de delimitar, no máximo, apenas uma coleção de condições necessárias meramente justapostas entre si. Pois falta-lhe a capacidade de discernir o princípio a partir do qual se estabelece a necessidade destas condições e, mais do que isso, a articulação recíproca entre elas – falta-lhe a capacidade de discernir o “αἴτιον”, a causa do ser, que é justamente a *ousia*<sup>2</sup>. Mas a teleologia, como vimos, assume como tal princípio justamente a *forma*, concebida como *função, acabamento e efetividade* – o conjunto das funções e atividades próprias que caracterizam o vivente. É exatamente por isso que a forma, como princípio de construção da definição, é denominada de “ἡ οὐσία κατὰ τὸν λόγον” – “a essência (isto é, a causa suficiente) conforme o enunciado definitório”<sup>51</sup>. A partir da forma assim assumida, delimitam-se, como itens a serem mencionados na definição, diversas propriedades que deverão necessariamente ser apresentadas por qualquer substrato que venha a desempenhar a função assinalada pela forma. Estas propriedades – e não apenas o substrato que as apresenta – são denominadas por

---

assumido por Cohen (p. 118) para a construção da hierarquia – a saber, o grau de coesão interna – é excelente para discriminar as *ousiai* naturais face aos compostos heterogêneos (como a “veste” de Z-4), mas encontraria algumas dificuldades nos extremos da escala: pois tanto os corpos celestes como também os elementos, em virtude de suas respectivas simplicidades, tenderiam a uma maior unidade interna do que as *ousiai* naturais. No entanto, embora concedesse que as *ousiai* naturais seriam “menos *ousia*” do que os corpos celestes, Aristóteles jamais admitiria que os elementos fossem “mais *ousia*” do que os organismos viventes. Por outro lado, afigura-se-nos inteiramente inaceitável conceber que as partes dos animais seriam “mais *ousia*” do que os próprios animais, como faz Pellegrin [1985], p. 105-6. Para a devida crítica desta proposta, ver G. E. R. Lloyd [1990], p. 12-5.

<sup>49</sup> Pace Charlton, [1992/70], p. 70-1.

<sup>50</sup> E assim poderíamos resolver não apenas o “problema de Ackrill”, mas também o “problema de Charles”. Ver p. 466 supra.

<sup>51</sup> Ver *De Anima* II 1, 412b 10-11 e *Metafísica* Z-10, 1035b 13.

Aristóteles com o termo “matéria”, e se articulam em diversas camadas, devidamente subordinadas entre si.

Eis, portanto, em que redonda a definição hilemórfica da *ousia* natural: longe de mencionar lado a lado matéria e forma como elementos meramente justapostos, ela apresenta uma cadeia de “necessitações” em que a função (ou conjunto de funções) do vivente delimita por si mesma diversas séries de propriedades “materiais” a serem apresentadas pelos eventuais substratos que vierem a exercer tal função. Essas necessitações, no entanto, contemplam e mesmo pressupõem que esses eventuais substratos apresentarão as propriedades requisitadas apenas sob a intervenção de um princípio que lhes seja extrínseco, ou seja, “segundo afecção” ou “acidentalmente”. É oportuno ressaltar, inclusive, que na última camada destas séries, encontramos composições e misturas entre os quatro elementos segundo certas *proporções* que, em princípio, admitiriam uma *medida quantitativa* (cf. *De Anima* II 4, 416a 15-17). Eis, portanto, porque a definição hilemórfica da *ousia* natural, construída sob o modelo da teleologia, não se mostra incompatível nem com a “necessidade da matéria”, nem tampouco com a aplicação de procedimentos e premissas matemáticas<sup>52</sup>.

Além do mais, como veremos com mais detalhe, a teleologia permite que as definições superem o modelo meramente descritivo (e classificatório) envolvido na célebre analogia entre as relações gênero-diferença e matéria-forma. Segundo este modelo, a definição da casa, por exemplo, seria algo como “a casa é tijolos, pedras e madeiras, dispostos assim e assim, etc.”. Tais definições teriam a vantagem de expor a matéria como substrato das determinações que lhe sobrevêm em virtude da forma<sup>53</sup>. Com a teleologia, no entanto, Aristóteles assinala a primazia da função como princípio e causa suficiente (“αἰτιον”) a partir do qual se delimitam os materiais e propriedades a serem mencionados na definição. Teríamos assim algo como “a casa é um abrigo [protetor de bens e pessoas], constituído por tais e tais materiais com tais e tais propriedades, etc.”<sup>54</sup>.

Mas este papel da teleologia na configuração lógica das definições tem, obviamente, a sua contra-

---

<sup>52</sup> Para a compatibilidade entre a zoologia teleológico-funcional e a matemática, ver Balme [1987c], p. 283. Para um exemplo notável, ver *Part. Anim.* IV 5, 680b 14- 681a 4: Aristóteles apela a premissas estritamente geométricas para explicar o número de ovas nos ouriços-do-mar. Ver também *Part. dos Anim.* IV 9, 685b 11-15, para a explicação do número de ventosas nos polvos, considerada também por Gotthelf [1985b], p. 42.

<sup>53</sup> E é por isso que tais enunciados definitórios são valorizados por aqueles que querem encontrar em Aristóteles a doutrina de que a forma se predica acidentalmente da matéria. Ver as referências nas notas 4 e 5 do capítulo 14.

<sup>54</sup> Basta comparar *De Anima* I 1, 403b 4-5 e *Met.* H-3, 1043a 32.

parte ontológica, pois a teleologia não se resume a um mero recurso heurístico para a construção de definições. Assim, a necessidade hipotética pela qual a forma determina um conjunto de propriedades “acidentais” na matéria elementar que lhe serve de substrato permite ver, de maneira precisa, que a estrutura interna de uma *ousia* não envolve nada mais, senão os quatro elementos, envolvidos em composições e misturas altamente complexas, segundo propriedades que não lhes são essenciais, mas que lhes foram impostas em vista das exigências funcionais da forma. A *ousia* aristotélica, sob este prisma, não é nenhuma “ilusão metafísica”, nenhuma misteriosa entidade, para além dos quatro elementos que constituem o mundo sublunar. É igualmente verdade, porém, que a *ousia* aristotélica tampouco se reduz a uma mera coleção de elementos materiais organizados de um certo modo. Não obstante, o sentido em que Aristóteles entende esta *não-reducibilidade* exclui qualquer apelo a “misteriosas entelequias” e, além do mais, exclui o recurso a um dualismo radical. A *ousia* não é redutível porque, para explicar a gênese destas composições de elementos, não basta assumir as séries causais que relevam estritamente da “necessidade absoluta” da matéria elementar – pois é preciso pressupor, como princípio “cibernético” ou “administrativo”, justamente a forma do organismo em seu todo<sup>55</sup>.

Esta perspectiva aberta pela teleologia nos permite, além do mais, compreender de maneira satisfatória como Aristóteles explicaria a *individuação*. Mas este é um corolário que fica para o capítulo seguinte.

---

<sup>55</sup> Ver Balme [1987c], p. 282, 285. Uma compreensão mais meticulosa do *não-reducionismo* de Aristóteles exigiria atenção ao fato de que todas as “potências” (“δυνάμεις”), até mesmo as irracionais, parecem ser entendidas como *disposições*. Talvez o desejo animal, antes mesmo que a deliberação racional, seja uma instância de autonomia face a estas disposições.

## Capítulo 13

### *O problema da individuação*

οἷη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.  
φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη  
τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὠρη  
ὧς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει

“Tal como a geração das folhas, assim é a dos homens;  
as folhas, umas o vento atira à terra, outras a mata  
vicejando faz brotar, quando vem a era primaveril;  
assim, dos homens, uma geração brota, outra se fina”.

*Iliada* VI, 146-9.

Os resultados até aqui obtidos nos permitirão mapear de maneira mais compreensiva a problemática da individuação da *ousia* natural. Este tema, já clássico na exegese dos textos aristotélicos, vem recebendo bastante atenção na literatura recente, que tem buscado discernir com maior precisão suas diversas formulações e nuances<sup>1</sup>. Na verdade, sob o título de “individuação”, reúne-se (às vezes de maneira inadvertida) um conjunto de questões bastante diversas entre si. O esforço da literatura recente consiste em discriminar estas diversas questões, e o primeiro passo decisivo neste sentido consiste na distinção entre, de um lado, questões epistemológicas preocupadas com os critérios pelos quais poderíamos discernir os indivíduos e, de outro lado, questões metafísicas concernentes ao estatuto ontológico destes mesmos indivíduos<sup>2</sup>. Não precisamos, porém, considerar o inteiro elenco destas questões, justamente porque, longe de pretender analisar de modo detalhado o tema da individuação, interessa-nos tão apenas verificar de que maneira os resultados que até aqui

---

<sup>1</sup> Ver Charlton [1972], p. 239; Regis [1976], p. 157; S. Marc Cohen [1984], p. 41-2; Whiting [1986], p. 359.

<sup>2</sup> Ver Regis [1976], p. 157, e S. Marc Cohen [1984], p. 43.

obtivemos permitem um remapeamento significativo a respeito de dois problemas maiores. Estes problemas são os seguintes: (i) quais são os princípios que, na natureza dos entes, permitem haver uma multiplicidade de indivíduos de mesma espécie, de tal modo que cada um seja uma *unidade* diversa de outro e (ii) quais são os princípios que, na natureza dos entes, fazem com que dois (ou mais) indivíduos de uma mesma espécie sejam diferentes um do outro. Estes problemas teriam as suas contra-partes epistemológicas: (i') quais são os princípios que nos permitem contar um indivíduo como uma unidade diversa de outro indivíduo de mesma espécie e (ii') quais são os princípios que nos permitem distinguir entre dois indivíduos de mesma espécie. Estaremos considerando, no que se segue, os problemas (i) e (ii) acima mencionados, mas acreditamos que os problemas epistemológicos que os acompanham poderiam ser satisfeitos pelas mesmas respostas.

Sem desmerecer a meticulosa discriminação de questões feita pela literatura recente, devemos observar que as questões (i) e (ii) são suficientes para compreender a polêmica de maneira significativa. Com algumas exceções, o campo de batalha concernente a esta questão se divide em dois terrenos: de um lado, os que defendem a matéria como princípio de individuação, segundo a tradicional proposta tomista, de outro lado, os que propõem antes a forma como um tal princípio<sup>3</sup>. De parte à parte, porém, acusações costumam ser feitas a respeito de possíveis confusões entre questões diversas. De um lado, os que defendem a matéria acusam os adversários de apresentar a forma como solução para questões estritamente epistemológicas, ou de confundir o problema da individuação com o problema da unidade interna de um todo<sup>4</sup>, ao passo que os defensores da forma acusam seus adversários de confundir o problema da individuação com o da multiplicidade de indivíduos co-específicos<sup>5</sup>. Esta polêmica naturalmente tem suas raízes no comportamento desnorteante do texto aristotélico, que de fato parece fornecer razões para ambos os litigantes. Em diversas passagens, Aristóteles afirma de maneira razoavelmente inequívoca que a matéria seria aquilo

---

<sup>3</sup> Uma exceção é Regis [1976], p. 158, 165, que afirma que a existência de indivíduos seria um fato bruto, que não exigiria nem comportaria nenhuma explicação ulterior.

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, S. Marc Cohen [1984], p. 60. Whiting [1986], p. 362, assume que a *unidade* seria um pressuposto necessário para a individuação, donde se seguiria a preponderância da forma sobre a matéria.

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, Charlton [1972], p. 240-1; Furth [1988], p. 179-181, para quem a matéria poderia ser princípio apenas de *multiplicação* dos indivíduos co-específicos, mas não princípio da diferenciação entre os mesmos. Ver também Whiting [1986], p. 360.

pelo que dois indivíduos de mesma espécie seriam diversos entre si. A principal delas é justamente Z-8 1034a 5-8, à qual poderiam ser acrescentadas 1058b 6-12, 1035b 27-31 e 1039b 26-31. Aos defensores da forma, porém, além de acusar nas propostas adversárias confusões indevidas entre questões distintas, restaria o recurso de apelar para um texto em que Aristóteles admite inequivocamente a existência de uma forma individual pela qual Sócrates, por exemplo, seria diferente de Cálias<sup>6</sup>. Trata-se da seguinte passagem do livro XII da *Metafísica*:

“E são distintas [sc. as causas e elementos] dos itens que estão em uma mesma espécie (“τῶν ἐν ταύτῳ εἶδει”), distintas não em espécie (“εἶδει”), mas sim por que são respectivamente diversos [os elementos e causas] dos particulares (“τῶν καθ’ ἕκαστον”): a tua matéria, a [tua] forma e o [teu] movente, e a minha matéria; mas, em seu enunciado universal, [os elementos e causas] são os mesmos” (1071a 27-29).

Não precisamos entrar nos detalhes desta polêmica. As duas questões acima discriminadas serão suficientes para mostrar, de acordo com os resultados até aqui obtidos a respeito da correlação entre matéria e forma, que de certo modo cada uma das partes tem razão, mas que, de um outro modo, nenhuma delas tem razão, porque parte de pressupostos equívocos. De certo modo, é precisamente a matéria que se apresenta como princípio pelo qual há multiplicidade de indivíduos de uma mesma espécie e pela qual, assim, um indivíduo conta como *uma unidade*, diversa de outro indivíduo, independentemente de suas diferenças qualitativas recíprocas – duas moedas de dez centavos, por exemplo, podem ser qualitativamente indiscerníveis, e ninguém seria capaz de dizer qual delas é qual, depois de embaralhá-las. No entanto, ninguém teria dúvida de que se trata de *duas* moedas, e não simplesmente de *uma só* – e a razão que as fazem *duas* e pela qual as contamos como *duas* consiste no fato de serem constituídas por porções de materiais respectivamente diversos e descontínuos entre si. Por outro lado, não obstante, no domínio que Aristóteles eventualmente assumiria como fenômeno a ser explicado, a situação é um pouco mais complicada – pois os organismos vivos individuais, além de contarem como *unidades discretas* e diversas entre si, apresentam também diferenças qualitativas

---

<sup>6</sup> Alguns, no entanto, pretendem inferir que a forma seja princípio de individuação a partir das passagens em que Aristóteles afirma que a forma é *um isto* (“τόδε τι”). Ver, por exemplo, Sellars [1957], p. 691-2; Charlton [1972], p. 246; Frede [1985], p. 23. Esta estratégia interpretativa, porém, é absolutamente ingênua e insatisfatória, por assumir que o “τόδε τι” designa sempre e exclusivamente algo individual – o que não é o caso, conforme procuramos mostrar no cap. 2 (p. 120-1) e no cap. 4 (p. 199-201). Ver a crítica deste procedimento em Albritton [1957], p. 706.

entre si e, neste caso, é a forma que assume a preponderância.

Em nenhum dos casos, porém, seria justo enunciar uma das duas candidatas como o princípio de individuação. Para enfrentar uma questão como essa, talvez seja vago falar em “princípio”, simplesmente sem mais – porque nenhuma das duas candidatas será por si só condição necessária e suficiente para responder a algum dos dois problemas. Assim, se é verdade que a matéria é responsável pela multiplicidade de indivíduos co-específicos, é igualmente verdade que ela jamais poderia sê-lo sem o auxílio da forma. Do mesmo modo, se é verdade que a forma é responsável pela diferença qualitativa entre indivíduos, é igualmente verdade que ela jamais poderia sê-lo sem a matéria.

Ou seja: embora muito progresso tenha sido feito na literatura recente no sentido de discriminar diferentes questões, pouca atenção tem sido dada (i) à necessidade de especificar de maneira mais exigente o que se entende pelos dois candidatos aptos a respondê-las, a saber, a matéria e a forma e (ii) à necessidade de se analisar as questões em termos de condições necessárias e suficientes, evitando o termo “princípio”, por si só vago e equívoco<sup>7</sup>.

Assim, formulam-se e discriminam-se as questões como se, em cada uma delas, devêssemos nos ater a um dilema cujas alternativas se apresentariam como evidentes, sem necessidade de elucidação. Assume-se a premissa de que as noções de matéria e forma teriam nítidos contornos, que pudessem conferir ao referido dilema, de maneira imediata e sem explicação ulterior, uma configuração inequívoca: ou uma ou outra seria, por si mesma e sem colaboração da outra, causa necessária e suficiente para explicar a individuação. Mas um pequeno erro no começo se avoluma e se torna monumental em seus desdobramentos. Muitas das divergências em torno desta questão se devem ao fato de não haver mínima clareza concernente àquilo sobre o que se está falando<sup>8</sup>. O que é, afinal, a forma, e qual poderia ser o sentido preciso da tese que atribui à forma o papel de presidir a individuação? Por outro lado, o que é a matéria? Esta pergunta é ainda mais decisiva, diante da multiplicidade de usos deste termo nos textos aristotélicos, tal como procuramos mostrar no capítulo

---

<sup>7</sup> Whiting [1986], p. 368-70, 372, nos parece vislumbrar a necessidade de reformular a questão nestes termos.

<sup>8</sup> Também a respeito das características herdadas, a falta de uma análise metódica destas questões leva a uma divergência meramente verbal – assim o cremos – entre G. E. R. Lloyd [1990], p. 23-4 (defensor da “matéria”) e Bahne [1990], p. 51 (defensor da “forma”): ambos, porém, parecem concordar que tais características surgem acidentalmente a partir da interação entre os movimentos dos elementos e os da forma.



6 desta tese. A “matéria” – assim como a “forma” – não são denominações de *coisas*, não são termos dotados por si mesmos de uma referência imediata e precisa a itens no mundo. Pelo contrário, tais termos designam antes *papéis, funções*, a serem exercidas por determinado item apenas em relação a algum outro. Em princípio, talvez com ligeiras exceções, tudo aquilo que pode ser denominado sob o termo “matéria” pode ser igualmente assumido como uma forma, dotada de propriedades intrínsecas pelas quais se caracteriza essencialmente. A que item no mundo, portanto, se faz referência, quando se afirma que a individuação se faz mediante a “matéria” ou mediante uma “forma” individual?

\* \* \*

Como bons árbitros dispostos a ouvir os argumentos de ambas as partes litigantes, poderíamos inicialmente recolher os textos que em geral se evocam em favor de cada uma destas alternativas. Se nos atemos ao livro Z da *Metafísica*, a vantagem parece avolumar-se para o lado da matéria. Em primeiro lugar, a longa argumentação desenvolvida em Z-10, 1035a 4-b 3 parece justamente pressupor que a matéria é princípio de geração de indivíduos suscetíveis de corrupção. Este mesmo pressuposto parece se confirmar em alguns outros textos (1032a 20-22, 1037a 29-33, 1039b 27-31). Duas passagens, finalmente, parecem afirmar de maneira explícita e inequívoca que indivíduos de uma mesma espécie difeririam entre si através da matéria (1034a 5-8, 1035b 27-31).

Por outro lado, os que defendem a alternativa oposta se vêem obrigados a recorrer à passagem do capítulo 5 do livro XII da *Metafísica* que citamos há pouco, na qual Aristóteles parece afirmar que cada indivíduo tem a sua forma própria:

“E são distintas [*sc.* as causas e elementos] dos itens que estão em uma mesma espécie (“τῶν ἐν ταύτῳ εἶδει”), distintas não em espécie (“εἶδει”), mas sim por que são respectivamente diversos [os elementos e causas] dos particulares (“τῶν καθ’ ἕκαστον”): a tua matéria, a [tua] forma e o [teu] movente, e a minha matéria; mas, em seu enunciado universal, [os elementos e causas] são os mesmos” (1071a 27-29).

Mas esta disputa é verbal. Apresentar uma passagem em testemunho contra outra não prova nada – porque o texto aristotélico não foi concebido para “dizer tudo por si mesmo”. E recorrer a um critério puramente estatístico se nos afigura igualmente inadequado, sobretudo se cada texto for tomado segundo a impressão mais imediata e superficial que ocasiona em um benevolente leitor disposto a acreditar na sistematicidade rigorosa da terminologia aristotélica. Ora, cada passagem do

texto aristotélico deve ser submetida a uma análise que discrimine seus interesses e explicita a inteira estrutura dos argumentos em que comparecem os termos em litígio e, finalmente, que seja capaz de distinguir os respectivos sentidos em que estes mesmos termos estão sendo empregados. Sem esta tarefa preliminar de análise, a disputa se nos afigura extremamente vazia e verbal.

Assim, feitas essas advertências metodológicas, comecemos pelo lado da matéria. Por um lado, a matéria se afigura como um excelente candidato ao princípio capaz de responder satisfatoriamente a questão (i) acima levantada, a respeito da multiplicidade de indivíduos de uma mesma espécie. Deixando-se de lado o problema das diferenças entre os indivíduos, é claro que o fato de haver mais de um indivíduo de uma mesma espécie se deve à matéria. De maneira geral, uma forma que é especificamente a mesma se realiza sobre diversas porções de materiais, cada uma das quais continua consigo mesma e descontínua em relação às demais<sup>9</sup>. Para ilustrar esta situação, tome-se o exemplo de duas (ou mais) moedas de dez centavos: se as misturássemos, certamente teríamos dificuldades em diferenciá-las entre si mas, não obstante, poderíamos contá-las como unidades respectivamente diversas, e esta possibilidade seria explicada pelo fato de que cada uma delas, embora tenha um aspecto formal idêntico ao das outras, consiste em uma porção separada de matéria.

Aristóteles desenvolve esta linha de raciocínio com algum detalhe no *De Caelo*, ao discutir a possibilidade de haver uma pluralidade de mundos. O argumento diaporético então exposto assume como premissa que tudo aquilo que comporta matéria pode se apresentar como uma multiplicidade de itens co-específicos. Como diz Aristóteles:

“Pois em todos os casos em que a *essência*<sup>10</sup> encontra-se na matéria, vemos que é assim: há vários e infinitos itens co-específicos (“ὁμοειδῆ”)” (278a 18-20).

Tal premissa, na verdade, assume precisamente o seguinte: se podemos distinguir, em um certo caso, entre a mera forma tomada em si mesma e a forma tomada conjuntamente com a matéria – ou seja, se podemos distinguir entre a forma e uma instanciação individual da forma –, então encontra-se dada a possibilidade de haver uma multiplicidade de instanciações co-específicas desta mesma forma. Ora, visto que, no caso do mundo, é possível distinguir entre *este mundo* e o *mundo* tomado apenas

---

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, *Met.* VII 7, 1032b 11-14; 8, 1033b 8-10.

<sup>10</sup> Aqui, seria conveniente entender que o termo “*ousia*” poderia ser traduzido como “o fato de existir sendo aquilo que é”. Para uso semelhante do mesmo termo, cf. por exemplo *DA* II 4, 416b 14, 16. Ver Kahn [1997/ 81], p. 135.

em sua forma, simplesmente sem mais (278a 10-15), estaria dada a possibilidade de haver diversos mundos (cf. 278a 15-16).

Ao rejeitar esta consequência, porém, Aristóteles não abandona a premissa inicial, mas sim introduz uma nova consideração adicional, a de que este mundo é constituído pela totalidade da matéria disponível, de tal modo que não seria possível vir a ser um *outro* mundo, pois não haveria uma matéria a partir da qual pudesse ser gerado (cf. 278a 23-b 8). Aristóteles, portanto, parece assumir como certa a premissa de que a matéria é o princípio pelo qual uma mesma forma pode se realizar em diversos indivíduos – ou seja, a premissa de que a matéria responde adequadamente à questão (i) mencionada no início deste capítulo<sup>11</sup>.

Esta mesma tese parece estar subjacente a diversos momentos da argumentação empreendida no livro Z. Podemos mencionar, inicialmente, todos os trechos dos capítulos 10-11 que eliminam a matéria da definição da *ousia* por assumirem a premissa de que a matéria é princípio sobre o qual sobrevém a forma e pelo qual se geram indivíduos suscetíveis de corrupção. Estes textos aparentemente não poderiam ser invocados como testemunhos seguros, se de fato, como procuramos mostrar, se comprometem com linhas argumentativas e conclusões que serão criticadas e abandonadas pelo próprio Aristóteles. Não obstante, o abandono das conclusões desenvolvidas nestes capítulos envolve antes a crítica a outras premissas (a “synanairesis” e o não-reconhecimento de outros aspectos em que a “matéria” poderia ser assumida) e parece deixar intacta a premissa de que, ao menos sob algum aspecto, a matéria é princípio pelo qual se geram indivíduos corruptíveis. Em todo caso, a idéia de que a matéria é princípio de diversidade entre indivíduos co-específicos encontra-se afirmada explicitamente no final do capítulo Z-8:

“E o todo, por sua vez, a forma de tal qualidade nestas carnes e ossos, é Cálidas ou Sócrates; e são diversos devido à matéria (pois esta é diversa), mas são idênticos pela forma [específica] (pois a forma [específica] é indivisível)” (1034a 5-8).

Esta passagem deve ser lida, em primeira instância, no horizonte da primeira questão (i) que acima assinalamos, e não no horizonte da questão (ii). Traduzi “εἶδος” por “forma [específica]” por razões que serão desenvolvidas logo abaixo, ao enfrentarmos a questão (ii), a respeito da diferenciação entre indivíduos co-específicos. Aqui no final de Z-8, no entanto, Aristóteles argumenta apenas em favor

---

<sup>11</sup> Excelente análise desta passagem do *De Caelo* encontra-se em S. Marc Cohen [1984], p. 55-59.

deste ponto mínimo: dois indivíduos de mesma espécie, como Sócrates e Cálías, são diversos entre si e assim devem ser contados como *dois* (e não com *um só*) na medida em que cada um deles se constitui de uma porção separada de matéria<sup>12</sup>. Como veremos mais abaixo, seria possível entender tal passagem também no horizonte da questão (ii), e neste caso teríamos de submeter a uma análise mais precisa a semântica dos termos “forma” e “matéria”. Os indivíduos seriam diferentes entre si em virtude de certas diferenças pertinentes às suas respectivas matérias, mas esta “matéria” seria designada como matéria apenas em correlação com a forma específica e, na verdade, denominaria um conjunto de *determinações e propriedades* que poderiam ser compreendidas como *formas individuais*<sup>13</sup>.

Antes de explorar este assunto, no entanto, há uma importante ressalva a ser feita. Embora seja apresentada como princípio decisivo para a multiplicação de indivíduos de uma mesma espécie, a matéria não poderia se apresentar como condição suficiente para tanto, a não ser já sob a pressuposição da forma. Pois é claro que, para haver diversos indivíduos de uma mesma espécie, as respectivas porções de matéria que haverão de resultar em indivíduos deverão ser determinadas, em sua quantidade relevante, justamente pela forma<sup>14</sup>. Pressupondo-se a forma como condição necessária (deixo ainda em suspenso a questão de saber se esta forma seria específica ou individual), que determina a quantidade e proporção relevante de matéria, tem-se a multiplicação de indivíduos mediante diversas porções de matéria. Assim, tanto a forma como também a matéria, em virtude dessa complexa cooperação, afiguram-se como condições relevantes para a multiplicação de indivíduos: a forma é por assim dizer o princípio determinante a partir do qual se estipula uma quantidade de matéria, mas a própria matéria é aquilo em que se realiza finalmente um novo indivíduo apto a ser

---

<sup>12</sup> Ver a discussão entre Charlton [1972], p. 244, e Regis [1976], p. 162.

<sup>13</sup> Por caminhos diversos, Irwin [1988], p. 252-3, interpreta este texto nesta mesma direção. Mas aproveitemos a ocasião para explicitar que nossa opção por “formas individuais ou particulares” pouco ou nada tem em comum com a vertente interpretativa introduzida por Sellars [1957] e combatida por Albritton [1957] – no sentido de que partimos de pressupostos e preocupações diversas, e chegamos a resultados exegéticos inteiramente distintos concernentes a ZH. Para um resumo deste debate, ver Irwin [1988], p. 569-70. Por outro lado, nossos resultados devem muito àqueles que se esforçaram por estabelecer o lugar e o papel central das formas particulares (ou individuais) no processo de *geração* dos animais: ver Balme [1987/1980], p. 295-6, 299-300; [1987a], p. 18; [1987c], p. 280; Witt [1985] (que rejeita as *formas individuais* de Balme, p. 54-7); Cooper [1990], p. 56-7, 83-4, e também Irwin [1988], p. 253-5.

<sup>14</sup> Este ponto é ressaltado por diversos intérpretes que recorrem à distinção entre *count-terms* e *mass-terms*: W. Charlton [1972], p. 247; Jones [1974], p. 482-3.

contado como uma nova unidade.

Esta distribuição de tarefas entre a matéria e a forma nos permite uma melhor aproximação à questão (ii), que sobretudo nos interessa. Neste caso, a diferenciação entre os indivíduos não pode ser explicada apenas pelo fato de que diversas porções descontínuas de matéria constituem respectivamente cada um deles. Tampouco seria razoável supor que tal diferenciação sobreviesse aos indivíduos em virtude de “acidentes” posteriores que ocorreriam nestas porções de matéria<sup>15</sup>. Duas moedas de dez centavos poderiam ser diferenciadas, talvez, por tais critérios. Em primeiro lugar, elas são diversas entre si e contam como *duas* apenas pelo fato de serem constituídas por duas porções diversas de matéria, respectivamente descontínuas entre si. Mas num momento ulterior, através de “acidentes” provenientes de choques, fricções, exposições ao calor, ao frio, etc., cada uma delas iria adquirindo propriedades diversas, aptas a diferenciá-las reciprocamente. Entretanto, no domínio da natureza, a diferenciação entre diversos organismos individuais de mesma espécie parece ser um pouco mais complexa do que isso. É aqui, justamente, que se faz necessário recorrer à maneira pela qual propusemos compreender os conceitos de matéria e forma como princípios da *ousia* natural.

\* \* \*

Conforme procuramos mostrar em capítulos anteriores desta tese, Aristóteles, em Z-10, assume o termo “matéria” de maneira unilateral, de acordo tão somente com o aspecto ( $\gamma$ ), como se “matéria” pudesse se referir tão apenas a elementos imediatamente dados no espaço e no tempo, submetidos a uma contingência diacrônica, e responsáveis pela corruptibilidade dos compostos que viriam a constituir. Assim compreendida, a matéria afigurava-se como um item absolutamente extrínseco à forma e inteiramente irrelevante para a compreensão da *ousia* natural. Mediante tal perspectiva, Aristóteles parecia compreender que indivíduos de uma mesma espécie seriam diferentes entre si tal como duas moedas são diferentes entre si: uma forma específica idêntica se imprimiria sobre duas porções diversas de um mesmo material. Na verdade, reconhecendo a matéria apenas sob aquele único aspecto ( $\gamma$ ), Aristóteles não dispunha de recursos para explicar de maneira satisfatória em que consistiria a diferença entre, de um lado, compostos universais, designados por nomes como “homem” e, de outro lado, compostos individuais, designados por nomes como “Sócrates”. Situados entre a forma, assumida como *ousia* primeira, e os indivíduos, constituídos por uma matéria contingente, os

---

<sup>15</sup> Tal como propõe Frede [1985], p. 23-4, devidamente criticado por Cooper [1990], p. 56-7, 83-4.

compostos universais se afiguravam como itens meramente nominais, capazes de se referir em geral aos indivíduos, mas incapazes de serem definidos em si mesmos, naquilo que teriam de próprio: a definição dos mesmos deveria ser reduzida à definição da forma (1037a 26-29). Por outro lado, na medida em que parecia às vezes pelo menos contemplar a possibilidade de atribuir aos indivíduos almas individuais (1037a 9-10), Aristóteles via-se sem recursos para explicar de onde proviria esta individuação da forma: pois ela certamente não poderia provir da matéria.

Insistimos nisso no intuito de evidenciar que o painel conceitual que vigora no capítulo Z-10 não fornece os recursos adequados para explicar de maneira satisfatória a diferenciação entre *ousiai* individuais co-específicas. Tal painel concebe a matéria como princípio de geração e corrupção, simplesmente sem mais. E a forma, por sua vez, longe de ser concebida como uma estrutura complexa aberta a articulações ulteriores com diversos níveis de materiais, tende a ser antes concebida como uma unidade simples.

No entanto, a distinção dos diversos sentidos em que o termo “matéria” é utilizado nos textos de Aristóteles, assim como a perspectiva teleológica, que assume a forma como princípio capaz de estabelecer a necessidade de uma série de propriedades da matéria, permitem que a diferenciação entre indivíduos de uma mesma espécie seja explicada de maneira satisfatória e, mais do que isso, permitem conferir à expressão “forma individual” um sentido plausível.

No objetivo de mostrar este ponto, procederemos em duas etapas: em primeiro lugar, sublinharemos a maleabilidade das exigências teleológicas determinadas pela forma, e tentaremos mostrar que as variações possíveis na satisfação dessas exigências poderia contribuir de maneira relevante para a diferenciação de indivíduos de uma mesma espécie. Em segundo lugar, lembrando que a responsabilidade pela decisão entre essas diversas alternativas possíveis admitidas pela forma recai sobre a “necessidade absoluta” da matéria, buscaremos mostrar que esta última, ao se submeter ao governo teleológico da forma, produz diversas propriedades *colaterais*, que contribuiriam decisivamente para a diferenciação entre indivíduos co-específicos.

Retomemos a forma lógica da “necessidade hipotética” da teleologia, sob o exemplo do “serrote”. A forma do artefato, concebida como função, desponta como princípio primeiro a ser mencionado na definição, na medida em que permite delimitar, de maneira precisa, uma série concatenada de

propriedades que deverão necessariamente ser exibidas pelo substrato material<sup>16</sup>. Assim, tal forma deve ser assumida como *pressuposto*:

– *Pressuposto*: a função do serrote é *ser capaz de serrar madeira*.

Esta função, assumida como princípio, nos dá critérios suficientes para preencher a definição com as demais propriedades necessárias e universais que constituem a essência completa do artefato. Assim:

– *condição necessária (1)*: para cumprir a função, o serrote deve apresentar a propriedade de *ser duro e consistente* – e isto quer dizer que ele deve ser constituído de um material *com tais e tais propriedades*.

– *condição necessária (2)*: para cumprir a função, o serrote deve apresentar uma *configuração de tal e tal tipo*, isto é, *ter dentes assim e assim*.

Duas observações devem ser feitas, a partir deste esquema simplificado. Em primeiro lugar, notemos que, na especificação da condição necessária (1), mencionam-se *propriedades*, e apenas *propriedades*, que poderiam eventualmente se apresentar em diversos tipos de materiais à disposição do artífice. Ora, para que haja efetivamente um serrote (e não um serrote “homônimo”), é necessário que o substrato que eventualmente vier a ser serrote apresente estritamente a propriedade requisitada: que ele seja duro e consistente, segundo uma certa medida, estabelecida em vista de sua função. No entanto, para a efetividade da função do serrote – e assim para a especificação da “qüididade” do serrote – pouco importa quais seriam os materiais que poderiam vir a apresentar a propriedade requisitada. O elemento universal e necessário a ser mencionado na definição é apenas a propriedade requisitada, e não a coleção de diversos tipos de materiais que possivelmente poderiam exibir tal propriedade.

Aristóteles, no entanto, freqüentemente substitui a menção mais precisa destas propriedades pela menção dos materiais que possivelmente a exibiriam; mas a legitimidade desta substituição se explica pelo fato de que a propriedade requisitada determina um conjunto de “instanciações” possíveis<sup>17</sup>, como Aristóteles explicita no seguinte raciocínio:

---

<sup>16</sup> Assumimos já que este substrato material é o responsável pela *multiplicidade* de indivíduos, diversos e descontínuos entre si.

<sup>17</sup> Isto é, empiricamente possíveis, conforme os princípios físicos reconhecidos por Aristóteles, e não “logicamente possíveis”, em “qualquer mundo possível”.

“visto que é preciso cortar com o machado, é necessário que ele seja duro, e se é necessário que ele seja duro, é necessário que ele seja de bronze ou de ferro” (*Partes dos Animais* I 1, 642a 9-11).

A propriedade de ser duro é estritamente necessária, em vista da função do serrote. Quando Aristóteles estabelece a necessidade de que o serrote seja constituído de bronze ou de ferro, poderíamos pensar que se trata de um *segundo nível* de determinação funcional. Mas esta inferência seria correta apenas sob severas restrições. A rigor, a determinação funcional, no exemplo acima, se esgota com a especificação da propriedade de *ser duro*, que é estritamente necessária em vista da função. Por sua vez, a propriedade de *ser de bronze ou de ferro* de certo modo também conta como funcionalmente determinada, mas não se trata de uma nova exigência: trata-se apenas de um corolário, que especifica e enumera os diversos tipos de materiais que seriam aptos a satisfazer a propriedade estritamente necessária. A propriedade de *ser de bronze ou de ferro* é uma propriedade necessária do machado (ou serrote) apenas (i) porque o bronze e o ferro apresentam uma característica comum que corresponde justamente à propriedade estritamente necessária à função (que é *ser duro*)<sup>18</sup> e (ii) sob o pressuposto de que bronze e ferro sejam os únicos materiais aptos a exibir tal característica (o que Aristóteles evidentemente assume “em vista do argumento”).

Pela cláusula (i) acima enunciada, podemos perceber que, para cada propriedade necessária em vista da função, haverá um conjunto finito de alternativas possíveis, concernentes aos materiais capazes de apresentar tal propriedade. A cláusula (ii), por sua vez, se destina a sublinhar que o fato de haver apenas duas alternativas se deve a uma simplificação deliberada em vista da exposição do princípio geral. Não devemos nos ater ao *número* de alternativas efetivamente elencadas na letra do texto aristotélico, mas sim ao fato de que *há alternativas*, que portanto permitem uma certa maleabilidade na delimitação dos tipos de materiais que poderiam servir de substrato à função. É este ponto que gostaríamos de ressaltar. É possível supor, assim, que, em outros casos mais complexos que o machado e o serrote, o número de alternativas seja muito maior (isto é, no caso dos organismos naturais).

Assim, a questão de delimitar estes conjuntos de *materiais possíveis* reside em verificar a compatibilidade entre, de um lado, a propriedade funcionalmente exigida pela forma e, de outro, as propriedades que os diversos materiais inicialmente apresentam em si mesmos. Assim, um

---

<sup>18</sup> Ver Kung [1977], p. 370.



determinado material ou já apresentaria como propriedade intrínseca a mesma propriedade requisitada pela forma, ou poderia vir a adquiri-la através de uma alteração compatível (ainda que por tempo limitado) com suas propriedades essenciais<sup>19</sup>.

Voltemos ao exemplo do serrote e consideremos a especificação da condição necessária (2). A função do serrote exige que ele tenha uma configuração determinada. Não obstante, ainda que Aristóteles não o afirme com toda a explicitude que nós desejaríamos, é possível conceber que também esta configuração admitiria uma certa maleabilidade. Para especificar tal configuração, Aristóteles se utiliza do adjetivo “τοιουσῶτι” (*Física* II 9, 200b 6) e, em diversos outros exemplos em que a “necessidade hipotética” está envolvida, ele se utiliza de termos como “τοιούτων”, “τοιόνδε”, “τοιονδί”, etc. Ora, todos estes termos são utilizados por Aristóteles como signos de lacuna para *tipos* – até mesmo as expressões, “ὡδί”, “τοιονδί”<sup>20</sup>, etc. Isto significa que a configuração estritamente exigida pela função do serrote deve ser apenas de *um certo tipo*, que comportaria uma generosa plasticidade capaz de envolver diversas variações possíveis – sob uma importante restrição, porém: todas estas variações deveriam estar contempladas dentro de um mesmo intervalo e poderiam ser designadas sob uma mesma caracterização comum a todas. E esta caracterização comum, e somente ela, é que seria o elemento universal e necessário contemplado na definição do serrote.

Notemos, portanto, o seguinte: temos uma certa *plasticidade contingente* em ambas as especificações acima exemplificadas. Seja no caso da condição necessária (1) ou no caso da condição necessária (2), a delimitação do nexos de estrita necessidade entre a função e certa propriedade deixa uma considerável margem para variações, que seriam igualmente eficazes. No caso da configuração do serrote, há uma abertura para diversas alternativas possíveis. A propriedade requisitada pela forma poderia assim ser instanciada por qualquer uma dentre as diversas propriedades compreendidas sob o mesmo conjunto de variantes admissíveis. No caso da propriedade de ser duro, consistente, etc.,

---

<sup>19</sup> Por outro lado, embora Aristóteles não o afirme explicitamente, podemos presumir que essa maleabilidade de alternativas se verificará não apenas na especificação dos materiais aptos a exibir as propriedades teleologicamente requisitadas, mas também nas próprias propriedades requisitadas. Para tanto, basta levar em consideração que algumas dessas propriedades comportam uma descrição geral que poderia redundar em diversas especificações ligeiramente diferentes entre si. Ver Kung [1977], p. 370.

<sup>20</sup> Ver, por exemplo, *Fis.* II 9, 200a 1, 6; *DA* 412b 11, 15, 16, 27; 414a 2; *Part. Anim.* 640a 16-7, b 1-2, 21, 641a 4, 14, 642a 13. E o mesmo acontece até mesmo com “τόδε” e “τοδί”: ver por exemplo *Física* II 9, 200a 10-11, b 2, 3, 4; *Part. Anim.* 640b 3, 641b 24.

há igualmente uma abertura para diversos tipos possíveis de materiais, todos eles capazes de cumprir a função do serrote.

Devemos admitir, no entanto, que essa maleabilidade de alternativas, no exemplo aqui assumido, parece possibilitar apenas uma diversificação de *tipos* de serrote, e não permitiria explicar de maneira plena a diferenciação entre serrotes individuais. Isto é ainda mais verdadeiro se pensarmos em nossos modelos industriais de produção seriada. Não obstante, insistimos no seguinte: o modelo do serrote constitui apenas um paradigma simplificado, que introduz a noção básica de que há alternativas possíveis na satisfação de cada propriedade funcionalmente exigida pela forma primeira. Considerando-se que esta especificação maleável de “propriedades necessárias” se repete inúmeras vezes, em proporção direta à complexidade da forma em questão (como ocorre de fato nos viventes naturais), há condições suficientes para especificar não apenas *tipos* distintos da mesma forma inicial, mas sim *indivíduos* diferenciados entre si.

Em primeiro lugar, notemos que Aristóteles pretende deliberadamente aplicar o exemplo do serrote ao caso dos viventes naturais, como se confirma pela mesma passagem do livro I das *Partes dos Animais*:

“assim do mesmo modo, visto que o corpo é um instrumento (pois cada uma das partes é em vista de algo, e semelhantemente também o todo), é necessário que ele seja de tal e tal qualidade e partir de itens deste e daquele tipo, se há de ser aquilo” (642a 11-13).

Em termos de quantidade de especificações, estes exemplos são extremamente simples. No entanto, é difícil crer que Aristóteles pretendesse resumir a apenas duas ou três relações de necessitação a estrutura complexa dos viventes naturais (e até mesmo a dos artefatos). Ou seja: é difícil crer que, para Aristóteles, a determinação descendente de propriedades necessárias a partir da forma devesse se esgotar em duas ou três etapas, tal como aparece nestes exemplos. Ora, é plausível supor que Aristóteles, “em vista do argumento”, deliberadamente introduza estes exemplos simplificados: pois basta-lhes exibir o princípio geral que a argumentação visa introduzir – que é o princípio de que, em cada nível de especificação de propriedades necessárias, há diversas alternativas, tanto no que concerne às próprias nuances das propriedades em si mesmas consideradas, como no que respeita aos materiais aptos a exibi-las. Mas podemos supor razoavelmente que Aristóteles entenda que a necessitação teleológica se estende por diversas outras etapas – em outras palavras, é razoável

supor que, para Aristóteles, a delimitação de propriedades necessárias a partir da forma perpassa as quatro camadas em que anteriormente analisamos os organismos vivos. Sobretudo, dada a notável complexidade destes organismos, constituídos por uma multiplicidade de partes orgânicas e homeômeras extremamente diversificadas, é natural supor que a necessitação teleológica envolverá simultaneamente uma infinidade de relações: por assim dizer, ela atacará por todos os lados ao mesmo tempo.

Resulta disto o seguinte: os organismos vivos, em geral, se apresentam como uma complexa e diversificada teia de relações funcionais, nas quais as atividades e funções se articulam entre si de maneira sistemática e determinam, em diversas direções, diversas propriedades necessárias, até o nível dos quatro elementos, como vimos no caso do sangue.

Mas cada uma dessas relações funcionais, no entanto, em qualquer nível em que esteja situada, admite uma certa maleabilidade, seja quanto às próprias propriedades requisitadas como necessárias à função, seja quanto aos tipos de materiais aptos a eventualmente apresentar as propriedades requisitadas<sup>21</sup>.

Ora, é esta maleabilidade, que pervade todos os níveis de determinação do organismo, que permite explicar a diferença entre os indivíduos de mesma espécie. Retomando o caso do serrote: um serrote difere de outro não apenas porque cada um deles se constitui a partir de porções respectivamente distintas de elementos, mas também porque cada um tem dentes configurados de maneira ligeiramente diversa, e/ou porque um é de ferro enquanto o outro é de bronze<sup>22</sup>. No caso dos animais, é estritamente necessário a tal ou tal espécie, por exemplo, ser dotada de olhos; no entanto, pouco importa, para a efetividade da função, a cor dos olhos, e os indivíduos diferirão entre si justamente pela variação na cor dos olhos e outras propriedades deste tipo (cf. *Geração dos Animais* V 1, 779a 34- b 1, b 12-34).

Mas, afinal, como se dá a decisão entre estas alternativas possíveis, admitidas pela “necessidade

---

<sup>21</sup> Discordamos irreconciliavelmente de Frede [1985], p. 23, que afirma, a respeito das formas, que “their specification, down to the smallest detail, is exactly the same for all things of the same kind”. Assim, para explicar a inteligibilidade das formas *individuais* que pretende introduzir, Frede (p. 23-4) apela para o acréscimo dos acidentes que sobrevêm à matéria. Ora, esta maneira de lidar com o problema é extremamente inadequada, por não levar em consideração a maleabilidade das exigências teleológicas e por não submeter o termo “matéria” à devida análise.

<sup>22</sup> Considere-se, é claro, o ambiente histórico do próprio Aristóteles, e não a nossa produção industrial padronizada.

hipotética” da teleologia? Ora, isto fica a cargo da “necessidade absoluta da matéria”, ou seja: das séries causais necessárias engendradas pelo mero entrecruzamento das propriedades disposicionais dos elementos e seus compostos inanimados.

Mas isto, finalmente, permite introduzir um ponto igualmente relevante: a “necessidade absoluta da matéria”, ao ser administrada teleologicamente pela forma, gera diversos *efeitos colaterais* que não estavam previstos nas exigências funcionais da forma, mas que tampouco são incompatíveis com as mesmas. São estes efeitos colaterais, finalmente, que completam o quadro da diferenciação entre os indivíduos.

Ora, as exigências funcionais delimitam apenas quais são as propriedades estritamente necessárias à forma. Diversos elementos materiais, embora não apresentem por si mesmos tais propriedades, podem vir a apresentá-las mediante alterações temporariamente compatíveis com as suas disposições essenciais. Ocorre que, ao se submeterem a tais alterações, os materiais adquirem outras propriedades, além das requisitadas estritamente para a função. Por exemplo: digamos que, para a função de ver, própria ao olho, seriam necessárias tais e tais propriedades de seu substrato material (por exemplo, ser *diáfano*, ser *úmido*, etc.). Assim, os quatro elementos, sob o governo dos movimentos “programados” pela forma do vivente, sofrem as alterações relevantes, e adquirem as propriedades exigidas para a função do olho. Não obstante, neste mesmo processo, a mistura de elementos daí resultante adquire também uma nova cor – mas a propriedade de ser *desta* ou *daquela* cor não havia sido funcionalmente exigida pela forma: ela apenas decorre concomitantemente, como um subproduto das interações entre as porções de elementos que estavam disponíveis em tais circunstâncias precisas.

Assim, de certo modo é correto dizer que a determinação das propriedades peculiares de cada *ousia* individual é “obra do acaso”. Mas é preciso lembrar que, por “acaso” ou “espontaneidade”, longe de entender a mera ausência de causas, Aristóteles entende o entrecruzamento concomitante de diversas séries causais que relevam dos movimentos “necessários” dos elementos.

De modo semelhante, afigura-se correto afirmar que a individuação – entendida como diferenciação recíproca (e não apenas multiplicação) dos indivíduos – se dá “pela matéria”, e que a matéria é o “princípio de individuação”. Como diz Aristóteles em *Metafísica Z-8*:

“E o todo, por sua vez, a forma de tal qualidade nestas carnes e ossos, é Cálías ou Sócrates; e são

distintos devido à matéria (pois esta é distinta), mas são idênticos pela forma específica (pois a forma específica é indivisível)” (1034a 5-8)<sup>23</sup>.

Como havíamos dito, podemos entender a “matéria”, nesta passagem, como se designasse não um substrato puramente amorfo, nem tampouco um conjunto de elementos meramente extrínsecos à forma, mas antes um conjunto de elementos caracterizado por propriedades de dois tipos: (i) as propriedades estritamente necessárias exigidas pela “necessidade hipotética” da forma e (ii) as propriedades colaterais oriundas da reação dos elementos materiais à intervenção sobreveniente da forma. Ora, estas propriedades de tipo (i) e (ii), conjuntamente tomadas, seriam suficientes para delimitar, em cada caso, a *forma individual*, e a porção de elementos caracterizada por elas poderia, de fato, ser designada como “matéria”, mas apenas levando-se em conta que “a matéria última e a forma são uma só e mesma coisa” (1045b 17-19).

Esta configuração de idéias parece se confirmar também por um precioso capítulo do livro X da *Metafísica*, no qual Aristóteles pretende mostrar que as diferenças que ocorrem na “matéria” que constituem os indivíduos não produzem diferenciações específicas entre indivíduos de mesma espécie. Ressaltemos a seguinte passagem:

“Devido a isso, pois, os homens [sc. individuais] não são espécies de homem, embora sejam distintas (“ἕτεροι”) as carnes e ossos a partir dos quais se constitui este e aquele indivíduo. Mas ora, o composto (“σύνολον”) é distinto, mas não é distinto por espécie (“εἶδει”), porque não há contrariedade na determinação definitiva (“λόγος”). E o indivíduo último é isto: e Cálias é a determinação definitiva (“λόγος”) junto com a matéria” (1058b 6-11)<sup>24</sup>.

Concedemos que, na primeira sentença (1058b 6-8), Aristóteles poderia estar considerando as diversas matérias que constituem cada indivíduo como princípio de mera *multiplicidade contável*, como se dissesse que o fato de haver em cada indivíduo porções respectivamente contínuas de matéria não seria suficiente para transformá-los em novos tipos específicos. O objetivo de Aristóteles, no entanto, não consiste em dar conta dessa mera multiplicidade contável. ele se interessa por explicar

---

<sup>23</sup> Traduzimos agora “ἕτερον” por “distinto” e “ἕτεροι” por “distinta” – e não mais, como na citação anterior desta mesma passagem, por “diverso” e “diversa” – justamente porque entendemos que tal passagem pode ser entendida indiferentemente seja sob o escopo da questão da multiplicação de indivíduos co-específicos, seja como resposta à questão da diferenciação recíproca entre indivíduos co-específicos.

<sup>24</sup> Ver *Met.* VII 15, 1039b 20-22.

justamente porque certas contrariedades (diferentemente de outras) não produzem diferenciações específicas entre os indivíduos, e sua resposta consistirá claramente em afirmar que tais contrariedades são aquelas que ocorrem na matéria, e não na forma. Essa perspectiva por si só já afasta a possibilidade de reduzir as diferenças entre indivíduos naturais à mera diversidade que existe entre diversas moedas de mesma cunhagem. No entanto, poder-se-ia entender que, ao afirmar que os indivíduos se diferenciam entre si *apenas* pela matéria que compete a cada um, Arsitóteles estaria considerando estas diferenciações como absolutamente extrínsecas à forma e, portanto, estaria afastando qualquer possibilidade de atribuir aos indivíduos *formas individuais*.

Ora, por um lado, é verdade que o termo “εἶδος”, nesta passagem, assim como em 1034a 5-8, deve ser tomado estritamente na acepção de forma específica, como prova inclusive a sua vinculação com o termo “λόγος”, entendido como *ratio* pela qual se delimita a essência e a quiddidade (cf. 1039b 20-22). Por outro lado, é forçoso admitir que a matéria aqui evocada não consiste em uma porção contínua de substrato amorfo, mas antes consiste em um substrato dotado de certas qualidades, como as que determinam a diferenciação sexual (cf. 1058b 21-24). A análise semântica do termo “matéria”, nestas condições, nos mostraria que tal substrato já qualitativamente determinado poderia receber, sob outro aspecto, a designação de “forma”. Ora, a diferenciação sexual, que por si só já se traduz como uma diferenciação entre várias partes corporais do animal, vincula-se a certas propriedades que sobrevêm aos elementos. Segundo explica Aristóteles na *Geração dos Animais*, a diferenciação sexual se reporta aos movimentos do esperma sobre os fluidos menstruais no útero e, em geral, se reflete nas propriedades do sangue respectivo de cada sexo (cf. *Partibus Animalium* II 2, 648a 12). Ora, assim, a matéria pela qual o indivíduo se diferencia do “λόγος”, entendido como forma específica, consiste justamente na matéria caracterizada pelo conjunto de propriedades que resultam da interação entre as exigências funcionais da forma e a “necessidade absoluta” dos elementos materiais<sup>25</sup>. Esta interação origina diversas propriedades *colaterais* – além das que são exigidas teleologicamente pela forma – que, tomadas juntamente com as propriedades necessárias da forma específica, seriam suficientes para configurar uma *forma individual*.

---

<sup>25</sup> Excelente estudo sobre as conseqüências metafísicas da teoria sobre a diferenciação sexual, exposta em *Geração dos Animais* IV 3, encontra-se em Cooper [1990], o qual acertadamente observa (p. 56-7, 83-4) que Aristóteles admite, neste registro, *formas individuais* que, não obstante, não se resumem a uma mera somatória entre a forma específica e certas propriedades acidentais extrínsecas (como propôs Frede [1985], p. 23-4).

Assim, esta individuação pela “matéria”, tal como descrita sucintamente no capítulo 9 do livro X da *Metafísica*, tem um sentido muito preciso, e está longe de ser incompatível com a noção de *forma individual* e/ou com a premissa de que é antes a forma que se responsabiliza pelas diferenciações entre indivíduos co-específicos. Tradicionalmente, a individuação pela matéria é entendida como se uma mesma e única forma específica fosse impressa em uma massa amorfa (a “matéria-prima”...), determinada quantitativamente (a “*materia signata dimensionibus*”<sup>26</sup>), mas desprovida de qualquer propriedade qualitativa<sup>27</sup>. Uma tal concepção, no entanto, presume poder explicar de um só golpe a multiplicação de indivíduos co-específicos e a diferenciação recíproca dos mesmos. Mas ora, se assim fosse, os indivíduos que perfazem uma mesma espécie natural – por exemplo, os cavalos, ou os seres humanos – seriam meras réplicas de um mesmo modelo, tal como as diversas moedas de mesma cunhagem que circulam no mercado.

Para evitar esse resultado – que não se conforma às evidências mais ordinárias que qualquer observador sensato é capaz de constatar, e que já se encontra afastado, em 1058b 6-24, pelo reconhecimento de que a matéria é o suporte das diferenças sexuais –, devemos discernir de maneira precisa o que se entende quando se afirma que a “matéria” é princípio de diferenciação dos indivíduos. Por “matéria”, neste contexto, longe de entender um misterioso substrato que foi designado como *materia prima*, Aristóteles entende justamente o *estofos dos quatro elementos* – sem dúvida –, mas o estofos dos quatro elementos que constitui cada indivíduo, isto é, na medida em que se encontra determinado, organizado e configurado segundo as exigências teleológicas da forma, *segundo a maleabilidade que tais exigências permitem e com todos os “efeitos colaterais” originados pela interação entre as exigências teleológicas da forma e as propriedades essenciais dos elementos*. Ou seja: a “matéria”, que se conta como princípio capaz de responder à questão (ii) discriminada no início deste capítulo, designa uma certa porção de elementos, determinada, em cada uma das inúmeras camadas de que se constitui o organismo, conforme *uma ou outra* das diversas propriedades possíveis

---

<sup>26</sup> Ver Tomás de Aquino, *Expositio*, livro VII, lectio X, 1492, 1497, 1499, 1500.

<sup>27</sup> Ver, por exemplo, o comentário de Asclépio a 1034a 7 (753a): Sócrates e Sofronisco teriam uma mesma forma. Mas como Asclépio admite uma matéria prima indeterminada, etc., seria difícil ver como ele poderia explicar as diferenças qualitativas entre Sócrates e Sofronisco. Cai nesta mesma dificuldade também Furth [1988], p. 147, o qual se recusa a admitir *formas individuais*, mas admite acertadamente (p. 179-81) que a matéria poderia ser princípio apenas de *multiplicação*, mas não de *diferenciação* de indivíduos co-específicos. Para uma lapidar exposição desta dificuldade, ver Irwin [1988], p. 252.

que as exigências funcionais admitem, e conforme as propriedades concomitantes e colaterais que resultaram da interação entre essas exigências funcionais e a “necessidade” que se depreende das propriedades essenciais dos elementos. Na medida em que a matéria se encontra determinada conforme *uma ou outra* das alternativas admissíveis contempladas pela “necessidade hipotética” da forma, ela encontra-se considerada sob o seu aspecto ( $\beta$ ) mas, na medida em que se reveste também com aquelas propriedades colaterais e indiferentes à função da forma, a matéria apresenta-se como “capaz de não ser” e encontra-se sob o aspecto ( $\gamma$ ). Pois estas propriedades colaterais resultam justamente do fato de que os quatro elementos possuem propriedades essenciais que reagem aos movimentos governados teleologicamente pela forma, gerando resultados não previstos por esta última. Estas propriedades essenciais dos elementos, preservadas “potencialmente” (isto é, em suas “potências”) na composição que resulta num organismo vivo, preservam-lhes a capacidade de seguirem seus movimentos próprios, à revelia das requisições sobrevenientes da forma<sup>28</sup>.

Assim, portanto, diferentes indivíduos de uma mesma espécie seriam diferentes porções de elementos, diferenciadas entre si segundo a maleabilidade admitida pela determinação funcional: estas respectivas porções de elementos comportam respectivamente, em diversos níveis, propriedades distintas – mas essa diversificação das propriedades se faz dentro do intervalo admitido pelas exigências teleológicas da forma<sup>29</sup>.

A perspectiva que assim se desenha nos permite, além do mais, formular de maneira mais compreensiva o problema da individuação diacrônica<sup>30</sup>, concernente à identidade e persistência de indivíduos ao longo do tempo. No domínio desta problemática, até mesmo alguns defensores da matéria como princípio de individuação se vêem constrangidos a admitir que é antes a forma que

---

<sup>28</sup> Assim, conforme havíamos prometido, podemos concluir que é apenas em seus aspectos ( $\beta$ ) e ( $\gamma$ ) que a matéria poderia ser assumida como princípio de individuação, ao passo que, sob seu aspecto ( $\alpha$ ), a “matéria” antes conta como um componente intrinsecamente incorporado à forma, concebida como causa do ser.

<sup>29</sup> Balme, assim, foi muito feliz ao sugerir que a individuação ocorre pelas propriedades materiais não contempladas pelas exigências teleológicas da forma (ver [1987/1980], p. 294; [1987d], p. 304-5). No entanto, é preciso ressaltar que essas propriedades materiais responsáveis pela individuação não se encontram todas elas *fora* do alcance da teleologia, como se fossem resíduos; pelo contrário, algumas delas se encontram de certo modo dentro das alternativas maleáveis que se especificam segundo a “necessidade hipotética” da teleologia, ao passo que outras são certamente “resíduos” ou “by-products” da interação entre a “necessidade hipotética da forma” e a “necessidade absoluta da matéria”.

<sup>30</sup> É com razão que se propõem distinções entre o problema da individuação *sincrônica* e o da individuação *diacrônica*. Ver Charlton [1972], p. 239; Regis [1976], p. 157; S. Marc Cohen [1984], p. 43-4.



garante a persistência de um mesmo indivíduo ao longo do tempo como idêntico a si mesmo<sup>31</sup>. No entanto, também neste domínio o mero dilema entre forma e matéria revela-se impróprio, na medida em que é preciso, antes de tudo, discernir o que se pretende dizer com “forma” e com “matéria”.

Como vimos, as porções de elementos, de que se constituem os indivíduos, podem ser descritas sob a designação de “matéria”. Trata-se da matéria segundo o seu aspecto ( $\gamma$ ), como dissemos: são porções de elementos já individuadas, cada qual continua consigo mesma e descontinua em relação às demais (que constituem outros indivíduos), e que seguem um curso diacrônico no qual se debatem entre si, de um lado, a “necessidade absoluta” das propriedades intrínsecas dos quatro elementos (potencialmente preservadas) e, de outro, a “necessidade hipotética” exigida pela função do todo. É justamente esta “matéria” que é responsável pela contingência e pela corruptibilidade dos indivíduos (cf. 1039b 27-31)<sup>32</sup>, porque ela é “capaz de ser e não ser” (1032a 20-21; *Gen. Corr.* 335a 32-b 6).

Mas esta contingência merece ser melhor caracterizada. Devemos perguntar: capaz de ser *o que*? E capaz de não ser *o que*? Ora, é evidente que o infinitivo (“εἶναι”) que comparece nesta fórmula não deve ser entendido em termos de mera existência abstrata, mas antes como uma cópula incompleta<sup>33</sup>, que aponta para o fato de que algo existe precisamente através de um conjunto de determinações, que poderiam ser-lhe atribuídas em sentenças predicativas. Assim, podemos dizer que a “matéria” é capaz de ser o composto de que é matéria – e aqui, no caso preponderante que importa considerar, este composto é um organismo vivo. Ora, a “matéria” (isto é, em última instância, uma determinada porção de quatro elementos, misturados entre si) é capaz de ser o vivente natural porque as suas propriedades intrínsecas são *compatíveis* (ainda que, em cada caso individual, apenas por um tempo determinado) com as *propriedades requisitadas teleologicamente* pela forma do vivente. E a prova de tal compatibilidade nem sequer precisa ser buscada, a não ser que se negue que há viventes constituídos em última instância pelos quatro elementos<sup>34</sup>. Assim, as propriedades essenciais dos

---

<sup>31</sup> Para excelente apreciação deste detalhe, ver S. Marc Cohen [1984], p. 59; ver também Nussbaum [1978], p. 68-9, Nussbaum & Putnam [1992], p. 28-30; e Whiting [1986], p. 362.

<sup>32</sup> Ver *Gen. Cor.* II 1, 328b 32-33, e *De Caelo* II 6, 288b 15-18.

<sup>33</sup> Para a distinção destes usos na linguagem dos filósofos gregos em geral, ver Kahn [1997/72], p. 68-71; [1997/81], p. 113, 141, 122, n18; [1997/88], p. 202; Matthen [1983], p. 125, 129-31.

<sup>34</sup> Aristóteles assume este ponto como uma evidência bruta, que dispensaria qualquer prova ulterior; ver *Gen. Cor.* II 8, 334b 30-31. Em *De Caelo* III 1, 298b 3-4, ele assume que todas as *ousiai* naturais são corpos (ou “acompanhadas por corpos”, “μετὰ σωμάτων”), e sabemos que ele admite serem os corpos constituídos, em última instância, pelos quatro

elementos podem ser manipuladas e administradas sob o governo teleológico da forma, que as leva a diversas composições e concomitâncias pelas quais se cumprem as exigências requisitadas para as funções vitais.

Por outro lado, no entanto, a “matéria” é capaz de *não ser o vivente* porque as suas propriedades intrínsecas, embora sejam compatíveis com as propriedades requisitadas pela forma do vivente, relacionam-se com as mesmas apenas de maneira extrínseca e acidental: tais propriedades requisitadas lhes sobrevêm concomitantemente. A unidade que assim surge entre o substrato elementar e as propriedades exigidas pelas funções vitais é uma mera justaposição, na qual os elementos preservam as suas capacidades disposicionais essenciais e, por intermédio delas, tendem a voltar a seus respectivos cursos naturais, furtando-se à intervenção sobreveniente da forma do ser vivo. É pela ação destas capacidades disposicionais dos quatro elementos, preservadas no organismo vivente, que Aristóteles explica os processos de envelhecimento e morte (cf. *De Longevidudine* 5, 466a 17 ss.).

Mas o que importa considerar é que esta “matéria” – por tudo o que foi dito a respeito da semântica do termo “matéria” – não é incompatível com a noção de forma individual. O termo “forma” é bastante flexível. Como vimos, até mesmo os quatro elementos são dotados de propriedades intrínsecas e essenciais, pelas quais podemos definir o que cada um deles é em si mesmo<sup>35</sup>. Assim, na medida em que as porções de elementos que constituem respectivamente cada indivíduo comportam, em diversos níveis de complexidade, *propriedades determinadas* – sejam propriedades essenciais dos quatro elementos, potencialmente preservadas, sejam suas propriedades atuais, que lhes sobrevêm concomitantemente –, podemos igualmente entendê-las como *formas*. O termo “forma”, em geral, pode às vezes ser entendido como algo equivalente a “determinação” ou “propriedade”<sup>36</sup>, assim, tudo o que é determinado por alguma propriedade e pode ser apreendido em sua natureza intrínseca possui uma forma. Os próprios elementos, em si mesmos, comportam formas e “essências” próprias<sup>37</sup>, e o mesmo vale para as partes dos viventes. Enfim, o conjunto integral destas

---

elementos.

<sup>35</sup> Ver *Gen. Cor.* II 3, 330a 30- b 7; *DC* IV 1, 307b 28-30. Segundo a perspectiva que propomos, devem ser rejeitados pronunciamentos como o seguinte, de Charlton [1985], p. 138: “earth and fire have natures, but their natures are material, not formal”.

<sup>36</sup> Ver, por exemplo, *Z*-9, 1034b 8, e *Met.* III 3, 999a 3; IV 5, 1010a 23-25; *Fis.* I 7, 190a 16.

<sup>37</sup> Ver as referências na nota 35.

partes, que em última instância redundam no conjunto integral dos elementos constituintes do vivente, pode ser identificado à sua *forma*. E esta identificação resultaria naturalmente, bastando aplicar ao caso dos indivíduos o princípio geral enunciado no desfecho do livro VIII da *Metafísica*:

“a matéria última e a forma são o mesmo e algo uno, uma em potência, ao passo que a outra em efetividade” (1045b 17-19).

Essa identificação entre “matéria” e “forma”, além do mais, poderia se dar tanto no nível da essência universal como no nível de cada indivíduo. Mas insistamos nas cláusulas que tornam tal identificação inteligível<sup>38</sup>.

Como vimos no capítulo anterior desta tese, “forma” e “matéria” não designam apenas *abstrações*, no sentido de meros aspectos pelos quais subjetivamente poderíamos descrever um mesmo objeto. Por outro lado, Aristóteles não se compromete com um hilozoísmo no qual forma e matéria se tornariam indiscerníveis. Pois Aristóteles reconhece que os quatro elementos são dotados de propriedades essenciais às quais sobrevêm concomitantemente as propriedades requisitadas pela forma do vivente. O termo “matéria”, assim, pode se referir aos quatro elementos *segundo as suas propriedades intrínsecas*, e com isso a “matéria” se tornaria apta a explicar a contingência e a corruptibilidade das *ousiai* naturais. No entanto, se o mesmo termo “matéria” se referir aos elementos *segundo as propriedades sobrevenientes requisitadas teleologicamente* pela forma do vivente, isto é, se “matéria” se referir ao conjunto dos quatro elementos na medida em que eles, por uma série de composições e misturas, constituem *corpos orgânicos potencialmente dotados de vida* (conforme a definição de alma em *De Anima* II 1, 412a 20-21, 27-28, b 5-6), então a “matéria” passa a designar aquilo mesmo que se designa mediante a “forma”. Neste nível, porém, se trata ainda da forma específica.

Antes de passar à identificação entre “matéria” e “forma” no nível de cada indivíduo, notemos que, do ponto de vista semântico, a “forma”, por sua vez, parece sofrer um deslize ligeiramente diverso: inicialmente, a “forma” parece indicar estritamente um item isolado, ao qual se opõe o outro correlato, isto é, justamente a matéria constituída pelos quatro elementos. Neste sentido, a “forma” designaria exclusivamente a função, ou um conjunto articulado de funções e atividades próprias a certo tipo de animal. No entanto, a correlação com uma matéria apropriada se conta como uma propriedade

---

<sup>38</sup> Ver uma posição ligeiramente semelhante à nossa em Whiting [1986], p. 372.

intrínseca e essencial da forma. Assim, em virtude de sua própria natureza essencial, a forma se projeta em uma série de articulações com diversas *propriedades necessárias* e, por meio deste “desenvolvimento”, assimila tais propriedades como constituintes de sua própria estrutura. Mas, ora, essas propriedades necessárias também podem ser designadas por Aristóteles mediante o termo “matéria”, em um de seus diversos usos – mediante o aspecto ( $\alpha$ ), justamente. Assim sendo, a forma, inicialmente isolada em si mesma e oposta à matéria como um correlato externo, acaba por incorporar tal matéria como constituinte interno de sua própria estrutura<sup>39</sup>: a forma passa a ser não mais apenas a função (ou conjunto de funções), isoladamente tomada, mas se torna um *acabamento* pleno no qual a função já se encontra articulada às propriedades que lhe são necessárias.

Diante deste quadro – que retomaremos no capítulo seguinte desta tese –, torna-se perfeitamente plausível o que Aristóteles quer dizer ao afirmar que a forma e a matéria última seriam idênticas: a “matéria última” seria justamente o corpo orgânico, isto é, o conjunto dos elementos, devidamente misturados conforme as proporções requisitadas pela forma do vivente, e assim dotados das propriedades disposicionais necessárias às funções da alma. A “forma”, por sua vez, seria o conjunto de tais funções da alma, devidamente articulado a este conjunto de elementos designado como “matéria própria” ou “matéria última”.

Passemos agora à identidade entre *forma* e *matéria última* no plano dos indivíduos. Começemos por notar que cada *ousia*, em sua definição universal, poderia ser entendida como uma estrutura encadeada de determinações, em que forma (como acabamento, isto é, o conjunto articulado das atividades e funções próprias) delimitaria, em diversas camadas, as propriedades universais e necessárias a serem apresentadas pelos seus eventuais substratos. Esta estrutura seria a *forma específica* do vivente, rigorosamente suscetível de definição. E a sua diversidade em relação à “matéria última”, universalmente assumida, seria de fato uma mera diversidade de aspecto: pois a “matéria última” poderia ser entendida como sendo a mesma estrutura, preenchida pelos quatro elementos combinados e compostos entre si conforme as maneiras requisitadas.

Mas ora, como vimos, quase todas estas propriedades universais e necessárias especificadas na

---

<sup>39</sup> Veremos desenvolvimentos conceituais extremamente semelhantes a estes na dialética de Hegel. Nas *Lições sobre História da Filosofia*, no entanto, ao pronunciar-se sobre Aristóteles, Hegel parece inspirar-se antes na análise especulativa da atividade do Intelecto divino, sem mencionar esta verdadeira “dialética” entre forma e matéria no domínio das *ousiai* naturais.

definição universal da *ousia* contemplam um conjunto de alternativas possíveis, reunidas sob uma característica comum, assim como, ao serem geradas, se fazem acompanhar por algumas propriedades colaterais e residuais que resultam da interação entre os elementos e as exigências funcionais da forma. Por isso, é possível pensar em diversificações daquela estrutura inicial (isto é, diversificações da forma específica), segundo duas direções intrinsecamente interligadas: de um lado, a forma inicial estaria conectada, em cada nível de determinação funcional, a um item particular, dentre os diversos itens possíveis contemplados em cada conjunto de alternativas; de outro lado, esta estrutura concatenada de formas que assim se desenvolve se faz acompanhar também por outra série de propriedades, a saber, as propriedades colaterais e residuais que resultam da interação entre as exigências funcionais da forma e a “necessidade absoluta” da porção de quatro elementos disponível nas circunstâncias requisitadas<sup>40</sup>.

Este quadro, assim, nos permite compreender o surgimento de múltiplas estruturas, diversificadas a partir do modelo universal da forma específica conforme (i) os limites permitidos pela maleabilidade das determinações funcionais e conforme (ii) as propriedades colaterais e residuais geradas pela interação entre as exigências da forma e as disposições essenciais dos quatro elementos. Ora, estas estruturas seriam justamente as *formas individuais* ou – o que resulta no mesmo – seriam os indivíduos<sup>41</sup>. E não haveria senão uma diferença de aspecto entre cada *forma individual* e cada

---

<sup>40</sup> Além do mais, os indivíduos, enquanto são diversificações da estrutura universal representada pela forma específica, poderiam apresentar uma certa variação diacrônica não apenas em suas propriedades colaterais, mas até mesmo nas propriedades que são relevantemente exigidas como condições necessárias para a função do organismo. Este segundo caso seria possível justamente porque, em cada camada de determinação funcional, há uma maleabilidade de alternativas possíveis, todas elas igualmente satisfatórias. Assim, nada impediria que, numa mesma estrutura individual, certa exigência funcional fosse preenchida ora por esta, ora por aquela propriedade, ora por este, ora por aquele substrato. Tal estrutura não perderia assim a sua identidade específica, e tampouco a sua identidade individual. Aristóteles jamais se pronuncia explicitamente a respeito do problema da identidade diacrônica dos indivíduos – tema tão caro à filosofia contemporânea, em várias de suas vertentes. No entanto, creio que a solução autenticamente aristotélica, que poderia se depreender consistentemente de seus textos, iria justamente na direção que apontamos.

<sup>41</sup> Conforme afirma Balme [1990], p. 53, após sugerir que as definições de animais deveriam usar disjuntivos: “by selecting the appropriate disjunctives in each case, we can use one universal definition to characterise both Callias and Socrates individually (eyes brown/blue/grey...), so that it will remain true that they are the same in form even though each has an individual form”. Ver também Balme [1987d], p. 305 e [1987e], p. 311. Falta a Balme, porém, explicitar melhor a relação entre esses disjuntivos e a maleabilidade das exigências teleológicas e, sobretudo, especificá-los em dois tipos: aqueles que envolvem as propriedades estritamente necessárias, segundo a teleologia, e aqueles que envolvem antes as propriedades *colaterais*.

*matéria última*: pois ambas estas designações se reportariam justamente àquelas estruturas<sup>42</sup>. E tal perspectiva nos permite verificar que seria possível definir até mesmo cada indivíduo, (i) se nosso intelecto fosse capaz de percorrer as infindáveis camadas daquelas estruturas diversificadas, e (i) se elas próprias não fossem, em suas articulações capilares, *variáveis ao longo do tempo*<sup>43</sup>. A indefinibilidade dos indivíduos, portanto, não se deve às influências perniciosas da “matéria prima” sobre o nosso intelecto.

Chegamos, assim, a uma perspectiva em que não há nenhuma diferença relevante entre afirmar que a individuação se dá através da “matéria” e afirmar que a individuação envolve *formas individuais* – e isto vale tanto para o problema (i) da multiplicidade contável de indivíduos co-específicos como também para o problema (ii) da diferenciação sincrônica entre vários indivíduos e até mesmo para o problema (iii) da identidade diacrônica de cada indivíduo. O dilema a que fizemos menção no início deste capítulo se nos afigura, portanto, como um falso dilema, suscitado por pressupostos inadequados e por uma maneira imprecisa de compreender os dados do problema. Não há simplesmente nenhuma disjunção radical entre ambas as alternativas, a não ser que nos acomodem tanto, ao ponto de assumir as noções de forma e matéria segundo perspectivas absolutamente insatisfatórias. A análise do comportamento semântico dos termos “matéria” e “forma”, no entanto, e sobretudo a distinção entre os três aspectos – ( $\alpha$ ) ( $\beta$ ) e ( $\gamma$ ) – em que a “matéria” pode ser tomada, comprova que, ao invés de escolher unilateralmente uma das alternativas do dilema, devemos substituir sua formulação trivial por um exame metucioso de seus pressupostos – pois assim poderemos responder à questão que nos interessava: a diferenciação entre indivíduos de mesma espécie se deve (i) à decisão em favor de *alguma* das alternativas admissíveis em cada nível de determinação funcional-teleológica e (ii) às propriedades colaterais produzidas “necessariamente” pela reação dos quatro elementos à intervenção sobreveniente da forma.

---

<sup>42</sup> Diante deste quadro, não haveria nenhum sentido buscar discernir se, no processo diacrônico de geração de um novo indivíduo, a forma individual surgiria *antes* que a forma específica (como defende Balme [1987/80], p. 299-300; [1987a], p. 18; [1987c], p. 280), ou o contrário. Não há como discriminar uma anterioridade cronológica entre a forma específica e a forma individual, justamente porque aquela primeira só se completa efetivamente através das etapas que perfazem simultaneamente a forma individual: isto é, (i) pelas determinação de *uma* dentre as múltiplas alternativas teleologicamente admissíveis e (ii) pela determinação das propriedades colaterais, que emergem da reação da matéria aos movimentos governados pela forma. Parece-nos mais salutar a perspectiva assumida por Furth [1988], p. 125, contra Balme.

<sup>43</sup> Ver, neste sentido, as propostas de Balme: [1987e], p. 310-11; [1987a], p. 11. 20; [1987/1980], p. 295; [1987d], p. 304; [1990], p. 50.

## Capítulo 14

### *Definições classificatórias, hilemorfismo funcional-teleológico e os dois sentidos do “eidos”*

“ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων συλλογίσασθαι δεῖ καὶ συναγαγόντας τὸ κεφάλαιον τέλος ἐπιθεῖναι”.

“é preciso tirar as conclusões daquilo que foi dito e, concentrando o principal, acrescentar um acabamento”.

(*Metafísica* VIII 1, 1042a 3-4).

É comum encontrarmos a opinião de que Aristóteles resolve o problema da unidade da definição apelando para uma simples analogia: a relação entre os termos da definição (gênero e diferença) seria semelhante à relação entre os elementos constituintes da coisa (matéria e forma) – ou seja: o gênero estaria para a diferença assim como a matéria estaria para a forma. Mas como matéria e forma perfazem juntas uma única *ousia* composta (ou designam uma mesma *ousia* composta, sob aspectos respectivamente diversos), então gênero e diferença, *ipso facto*, se coadunariam de maneira a resultar numa unidade lógica imediata<sup>1</sup>.

Esta opinião interpretativa, no entanto, pressupõe que a unidade entre forma e matéria seria um fato bruto, não mais suscetível de explicação ulterior, e capaz de explicar a unidade lógica entre o gênero e a diferença. Tal proposta, no entanto, é absolutamente inaceitável. Em Z-12, H-6 e outros textos correlatos, Aristóteles não busca resolver um problema meramente lógico recorrendo a uma pretensa verdade ontológica que já lhe estivesse dada de maneira imediata. O problema de que Aristóteles se ocupa se situa numa região limítrofe entre a lógica e a ontologia: a unidade entre os

---

<sup>1</sup> Esta opinião remonta aos comentadores gregos, que inclusive utilizam correntemente expressões como “τὸ γένος ἀναλογεῖ τῇ ὁλῇ”. Ver o comentário de Alexandre a 1037b 27-29 ss. (762b) e 1038a 5 ss (763a); o de Asclépio a 1038a 35 (763b) e o do Pseudo-Alexandre a 1043b 25 (776b, 775a) e 1045a 29 (776b).

termos do enunciado definitório se afigura como problema a ser resolvido justamente porque afigura-se como igualmente problemática a unidade entre matéria e forma, pela qual se constituem as essências sensíveis. E é este problema que interessa a Aristóteles. Não podemos negar que a unidade entre matéria e forma é de certo modo uma evidência bruta, testemunhada pela existência das essências sensíveis. Não obstante, isso não significa que esta unidade não seja suscetível de explicação ulterior.

Por outro lado, vimos que Aristóteles, ao recorrer à “necessidade hipotética” da teleologia, resolve o problema da unidade da definição mediante outros instrumentos. Delimitando as relações entre forma e matéria segundo a “necessitação funcional” da teleologia, Aristóteles inclusive cumpre as exigências de Z-4, 1030a 2-17 de uma maneira mais satisfatória do que anteriormente havia feito, em Z-12, ao analisar as relações entre gênero e diferença conforme as divisões dicotômicas pela diferença da diferença. Com a perspectiva teleológica, Aristóteles havia igualmente abandonado a “synanairesis” como critério privilegiado para discernir os elementos a serem mencionados em uma definição. Nada indica, portanto, que o tradicional “argumento da analogia”, que se costuma imputar a Aristóteles, tenha algum papel relevante e decisivo na resolução do problema da unidade da definição – ainda que Aristóteles admita a existência de uma tal analogia. Pelo contrário: segundo a direção indicada pela trajetória argumentativa acima recapitulada, é possível conceber que Aristóteles tenha assumido a relação entre gênero e diferença, em Z-12, apenas em vista do argumento, sem pretender que tal aparato classificatório fosse suficientemente adequado para fornecer as definições últimas das *ousiai* naturais. Aristóteles assim conceberia a própria definição por gênero e diferença apenas como uma primeira classificação preliminar, a ser complementada e eventualmente substituída por definições mais precisas, capazes de “enunciar o por que” – isto é, capazes de evidenciar a estrutura constitutiva da coisa em suas articulações necessárias<sup>2</sup>. Assim, o problema da unidade da definição teria sido resolvido de maneira decisiva sobretudo pela análise hilemórfica da *ousia* natural, e esta mesma análise viria ocupar o lugar privilegiado que antes parecia ter sido concedido às classificações por meio de

---

<sup>2</sup> Exploraremos estas conexões novamente no capítulo 16 (p. 613 ss.). Mas cumpre ressaltar que a idéia de que as definições por gênero e diferença cumpriram apenas um papel preliminar na ciência natural vem se avolumando entre os intérpretes que comparam os *Segundos Analíticos* e os tratados biológicos. Ver R. Bolton [1987], p. 142-6, 155-61; Lennox [1987], p. 92-7, 114; Charles [1990], p. 153; Bayer [1995], p. 241-4, 254-5; [1997], p. 131-6



gênero e diferença<sup>3</sup>.

Este tema, no entanto, envolve diversas ramificações que merecem ser contempladas mais detalhadamente. Ainda que admitamos que as definições classificatórias continuem ocupando o lugar privilegiado que se costuma lhes atribuir, é inegável, de um lado, (i) que Aristóteles concede lugar também a definições estritamente hilemórficas, em termos de funções e materiais necessários às funções e, de outro lado, (ii) que tais definições hilemórficas não podem ser compreendidas, à maneira tradicional, a partir de uma mera analogia com as definições classificatórias<sup>4</sup>.

No entanto, num primeiro momento, até mesmo as definições hilemórficas poderiam parecer se constituir sob o modelo das definições classificatórias por gênero e diferença, como se Aristóteles se ativesse ao célebre argumento da “analogia” entre os termos da definição (gênero e diferença) e os elementos da coisa (matéria e forma). De fato, no capítulo 2 do livro VIII da *Metafísica*, Aristóteles observa o seguinte:

“se for preciso definir o limiar, diremos ‘madeira ou pedra disposta de tal e tal maneira’, e se for preciso definir casa, diremos ‘tijolos e madeiras dispostos de tal e tal maneira’ (ou, além do mais, em alguns casos há também o *em vista de que*); e se for preciso definir gelo, diremos ‘água congelada ou condensada de tal e tal maneira’; e consonância é ‘tal e tal mistura de agudo e grave’; e do mesmo modo também nos demais casos” (1043a 7-12).

O tipo de enunciado definitório apresentado nos exemplos acima (exceto para o caso da consonância) poderia ser assumido como prova de que Aristóteles concederia importância central à

---

<sup>3</sup> Nossa proposta possui apenas semelhanças superficiais com a de Bostock [1994], p. 184: pois, ao afirmar que a análise hilemórfica substituiria as definições classificatórias por gênero e diferença, ele exagera as presumidas incompatibilidades entre Z-12 e H-6 e – o que é mais grave – entende que os critérios estabelecidos em Z-4, 1030a 2-17 estariam sendo definitivamente abandonados. Por outro lado, não concordamos com a sugestão de D. Balme [1990], p. 53-4, de que Aristóteles se inclinaria por substituir as definições por *explicações causais*: poderíamos concordar com isso apenas se o sentido pretendido fosse aquele que apontamos, a saber, a substituição das definições *classificatórias* por definições *hilemórficas*, que explicam o objeto definido em termos de causas formais, finais, eficientes e materiais.

<sup>4</sup> A interpretação que propomos tem algo em comum com as propostas segundo as quais a *species-predication* das *Categorias* seria substituída, na *Metafísica*, por uma relação mais elucidativa, que seria a *form-predication*: ver Loux [1991], p. 120, 127-35; Loux [1979], p. 11-15; Kung [1978], p. 153-6. Não obstante, contrariamente a estes intérpretes, cremos que é antes a *forma*, e não a *matéria*, que desempenha o papel de *subjacente* nestas relações predicativas dotadas de valor explanatório maior do que as meras classificações (ao passo que a *matéria* seria um predicado paronímico, conforme o “*ekeimnon*”, ver S. Marc Cohen [1978], p. 400). Ver também Furth [1988], p. 257-62, o qual oferece um convincente painel, com formalizações bastante elucidativas, a respeito da maneira pela qual a unidade entre gênero e diferença, preconizada em Z-12, deveria ser entendida, conforme a análise hilemórfica articulada em H-2.

referida analogia. Os materiais, pois, comparecem em primeiro lugar, ocupando a posição do gênero: e tal como o gênero, os materiais subjazem a diferenciações ulteriores, introduzidas pelas propriedades da forma e assinaladas pelo advérbio “ὅδῃ”. Esta analogia parece se encorpar ainda mais pelo testemunho do seguinte texto do livro V da *Metafísica*:

“Assim, portanto, o gênero se diz nestas tantas acepções: um se diz conforme a geração contínua de uma mesma forma, outro se diz segundo o primeiro movente de mesma forma, ao passo que outro, por sua vez, se diz como matéria; pois aquilo de que é a diferença e a qualidade, eis o que é o subjacente, o qual designamos ‘matéria’” (1024b 6-9).

Mas poderia ser explorada também em sentido inverso esta sugestão de que um dos elementos da definição faz o papel de subjacente. Isto é: ao invés de conceber a matéria como subjacente à forma, segundo o “argumento da analogia”, poderíamos conceber a própria forma como subjacente capaz de determinar o conjunto das propriedades materiais que deverão ser-lhe atribuídas. Vejamos como isso seria possível.

Conforme Aristóteles estabeleceu em Z-12, a relação entre gênero e diferença não é uma relação de predicação, como se o gênero pudesse ser assumido como um subjacente separado, que participasse de suas diferenças. No entanto, em contraste com isso, Aristóteles parece assumir que a relação entre matéria e forma seria uma relação de predicação, na qual a forma desempenharia o papel de determinação accidental sobreveniente ao subjacente material. Todos os exemplos mencionados na passagem que acima citamos (1043a 7-12) se destinam, pois, a ilustrar o fato geral de que a forma ou efetividade seria um “predicado” da matéria, como fora afirmado na sentença imediatamente anterior:

“e tal como no caso das essências aquilo que se predica da matéria é a própria efetividade (“τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτῇ ἢ ἐνεργεία”), também no caso das outras definições, sobretudo” (1043a 5-7)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Esta passagem é acalentada por todos os que defendem que a “form-predication” (na qual a forma seria um predicado accidental da matéria) viria assumir, na *Metafísica*, o lugar central e básico ocupado nas *Categorias* pela “species-predication”. Ver Owens [1967], p. 200; Kung [1978], p. 153-6; Loux [1979], p. 6, e [1991], p. 119; Lewis [1991], p. 152-8; Furth [1988], p. 250-1. Para outras análises da passagem, ver Scaltsas [1992], p. 195-6. A interpretação mais sensata desta passagem, porém, parece-nos a de Brunschwig [1979], p. 133-4, ss.: a utilização do verbo “κατηγορεῖσθαι” não compromete Aristóteles com a noção técnica de *predicação* (p. 152, 158).

Interessados em resolver o “problema de Ackrill” e salvar Aristóteles de um hilozoísmo estéril, muitos intérpretes têm buscado ressaltar a configuração de idéias que parece se depreender das passagens supra-citadas. A matéria seria um subjacente ao qual forma sobreviria como predicado accidental – ainda que tal relação de predicação não pudesse ser razoavelmente formulada na linguagem comum<sup>6</sup>. Na formulação do enunciado definitório, porém, esta conexão deveria transparecer, e seria por isto que Aristóteles reservaria o primeiro lugar à matéria, à qual sucederia a forma. Como diz Aristóteles mais adiante:

“... visto que o enunciado definitório significa *algo de algo*, e que é preciso que um [sc. dos elementos da definição] seja como matéria, outro como forma” (1043b 30-32).

Como vimos ao propor uma resolução para o “problema de Ackrill” no capítulo 12 desta tese, a relação entre a matéria elementar e a forma do vivente deve ser de fato concebida como uma relação de concomitância accidental, em que uma nova determinação sobrevém extrinsecamente a um subjacente que já estava constituído em si mesmo de maneira independente, sem a nova determinação<sup>7</sup>. E assim, portanto, é razoável supor que Aristóteles conceba como uma predicação heterogênea e accidental um enunciado como “estes elementos aqui são quentes”, pelos quais se descreveria a constituição da matéria própria do animal, já conforme as determinações exigidas pelas funções do vivente. No entanto, para preservar esta configuração de idéias, não precisamos nos ater a nenhuma analogia entre termos da definição e elementos constitutivos da coisa, e tampouco precisamos supor que a matéria tenha um papel privilegiado como “subjacente”, na construção das definições das *ousiai* naturais.

Logo mais adiante, na *Metafísica*, Aristóteles sugere um outro tipo de definição:

“É preciso não ignorar que às vezes passa despercebido se o nome designa a essência composta ou a efetividade e a forma, por exemplo, se a ‘casa’ é sinal do comum, que é abrigo a partir de tijolos e pedras dispostos de tal e tal maneira, ou sinal da efetividade e da forma, que é abrigo” (1043a 29-33).

---

<sup>6</sup> Ver esta concessão em Loux [1979], p. 7; [1991], p. 120-1, 122, 127. Em vista disso Lewis [1991], p. 4, 53-6, 171-3, chega a propor uma distinção entre “predicação lingüística” e “predicação metafísica”, a qual é admitida também por Loux [1991], p. 18-19, 122, 127.

<sup>7</sup> À revelia do fato de que tal subjacente poderia contar como uma *ousia*<sup>1</sup> apenas sob certas restrições.

Voltaremos a este texto para outras questões. No momento, importa-nos tão apenas assinalar que Aristóteles aí sugere, como definição da ‘casa’, o seguinte enunciado: “abrigo a partir de tijolos e madeiras dispostos de tal e tal maneira”. E neste enunciado, não mais se respeita a presumida analogia entre os termos classificatórios e os elementos constitutivos da coisa. Pelo contrário, agora a forma – caracterizada como função, *ser um abrigo* –, comparece em primeiro lugar, sucedida pelo inteiro enunciado anteriormente apresentado como exemplo. Já no capítulo H-2 Aristóteles havia introduzido enunciados definitórios similares a estes, porém atribuídos a Arquitas:

“e é de modo semelhante com as definições tais que Arquitas aceitava; pois elas são do conjunto. Por exemplo: o que é calma? Repouso em grande quantidade de ar; o ar, pois, é matéria, ao passo que o repouso é efetividade e essência. O que é bonança? Uniformidade do mar; o subjacente como matéria é o mar, ao passo que a efetividade e a forma é a uniformidade” (1043a 21-26).

Nestes enunciados definitórios, invertem-se as posições respectivas entre a “matéria” e a “forma”<sup>8</sup>: ao invés de figurar a matéria como um subjacente ulteriormente determinado pela forma, eles parecem ressaltar justamente a primazia da forma, sem, no entanto, esquecer que, para cada efetividade, há uma matéria própria (cf. 1043a 12-13). É como se, ao invés de ressaltar a determinação “ascendente” da matéria, mediante a sobreveniência de uma forma que lhe fosse acidental, tais enunciados buscassem antes de tudo ressaltar a determinação “descendente” da forma, que exige para sua completa efetividade uma matéria apropriada.

Mas seria esta a interpretação correta do enunciado definitório da ‘casa’ introduzido no início de H-3? Poderíamos levantar uma outra possibilidade. Assumimos que, no enunciado *definiens* “abrigo a partir de tijolos e madeiras assim dispostos”, o termo “abrigo” designa justamente a *forma* da casa, concebida em termos de função e utilidade em vista da qual se constitui tal como essencialmente é, ao passo que o conjunto apresentado pela locução “a partir de tijolos e madeiras dispostos assim de tal maneira” designaria antes a matéria, isto é, os constituintes e propriedades necessários à efetividade da função. No entanto, talvez poderia ser o caso que o termo “abrigo” designasse justamente o *gênero*

---

<sup>8</sup> Note-se que o caso da *consonância*, em 1043a 10-11, já era similar a estes. Ver também *Top.* VI 13, 150b 22-26: Aristóteles aí afirma que a *ousia* dos compostos não pode ser fornecida por algo designado pela expressão “ἐκ τούτων” (“a partir destes itens”), mas antes deve ser enunciada segundo a expressão “οὕτως ἐκ τούτων” (“assim deste modo, a partir destes itens”), na qual o “οὕτως” ocupa o lugar da forma, e o “ἐκ τούτων” o lugar da matéria.

no qual a casa deveria ser inicialmente classificada, ao passo que a locução “a partir de tijolos e madeiras dispostos assim de tal maneira” apresentaria, através das propriedades da matéria de que se constitui tal abrigo, a diferença capaz de especificar o gênero anteriormente assumido<sup>9</sup>. Esta outra proposta, que pretende se conformar plenamente ao modelo da analogia entre os elementos da coisa e os termos da definição, parece encontrar forte testemunho numa passagem do capítulo Z-7, já contemplada anteriormente:

“Ora, é certo que enunciamos de ambas as maneiras o que são os círculos de bronze, tanto afirmando que a matéria é bronze, como afirmando que a forma é figura de tal e tal qualidade, e isso é o gênero em que primeiramente se põe. Assim, é certo que o círculo de bronze comporta matéria no enunciado” (1003a 2-5).

Esta última passagem parece propor que o *círculo de bronze* seja definido como se a menção de sua forma (“círculo”) fosse entendida como estabelecimento do gênero no qual ele inicialmente se classifica e a menção de sua matéria (“de bronze”), por sua vez, fosse entendida como especificação das diferenças deste gênero.

No entanto, seja quais forem as ponderações aptas a explicar o texto de Z-7<sup>10</sup>, o fato é que tal exemplo não parece se adequar ao tipo de definição que Aristóteles finalmente introduz em H-3 – por duas razões. Em primeiro lugar, a pretendida analogia, consagrada pela tradição interpretativa, estaria aqui estranhamente invertida: não é a matéria que estaria para a forma como o gênero está para a diferença, mas sim a forma que estaria para a matéria como o gênero está para a diferença<sup>11</sup>. Mas em segundo lugar, no enunciado definitório de “casa”, o termo “abrigo” está longe de funcionar como um mero instrumento de classificação – ainda que ele passa desempenhar também um papel secundário de classificação; pelo contrário, tal termo designa a função da casa, concebida como princípio suficiente a partir do qual podem ser delimitadas as restantes propriedades necessárias à matéria da casa. Na verdade, “abrigo” consiste em uma abreviação de um enunciado mais longo, que

---

<sup>9</sup> Ver Sheldon Cohen [1996], p. 126.

<sup>10</sup> Ross [1924], vol. II, p. 185-6, inclusive chega a suspeitar que a passagem seja uma glosa inepta de algum copista que tenha almejado relacionar o exemplo do círculo de bronze à referida “analogia”.

<sup>11</sup> Poderíamos dizer, na linguagem dos comentadores: “ἡ διαφορὰ ἀναλογεῖ τῇ ὕλῃ” e “τὸ γένος ἀναλογεῖ τῷ εἶδει”!!

Aristóteles parcimoniosamente evita repetir. Leiamos o seguinte texto do *De Anima*, já também devidamente contemplado em outro momento:

“por exemplo, de casa, a organização [ou “definição”] (“λόγος”) é tal: abrigo impeditivo de destruição pelos ventos, calores e tempestades” (403b 4-5).

Em outro momento, Aristóteles elucida que tal abrigo se destina a proteger bens e corpos (*Metafísica* VIII 2, 1043a 16-7), de modo que, comparando todos estes textos, poderíamos obter o seguinte enunciado:

“Abrigo que protege pessoas e bens contra furtos e destruição pelos ventos, calores e tempestades”.

Mas voltando ao exemplo do “círculo de bronze”, devemos notar que ele ainda se situa sob o modelo do *simon* e não contempla as retificações e aprimoramentos que a perspectiva teleológica introduzirá na proposta hilemórfica de Aristóteles. Assim, é natural que tal exemplo ainda possa sugerir – de maneira abstrusa – uma mera analogia entre os termos mencionados na definição e os elementos constituintes da coisa. Com a teleologia, no entanto, a função desponta como princípio a partir do qual é possível construir a definição, delimitando as diversas propriedades que deverão ser necessariamente apresentadas pelos materiais que vierem a desempenhar tal função. Já vimos que Aristóteles, diversas vezes, ao invés de mencionar estritamente as *propriedades* necessárias e universais determinadas em vista da função, menciona uma coleção de itens capazes de apresentar tais propriedades<sup>12</sup>. Daí, no exemplo contemplado em 1043a 32, a menção dos tijolos e madeiras. Todas estas observações, assim, comprovam a leitura que inicialmente tínhamos proposto: o termo “abrigo” não comparece como mero gênero classificatório, e tampouco a expressão “tijolos e madeiras dispostos de tal maneira” apresenta uma especificação das diferenças de um gênero anterior. Pelo contrário, o termo “abrigo” menciona (de maneira abreviada) justamente a função a partir da qual é possível determinar o conjunto das propriedades estritamente necessárias dos materiais que vierem a constituir uma casa.

No entanto, a análise precisa destes enunciados definitórios nos apresenta uma nova questão, já

---

<sup>12</sup> Trata-se de um deslize pelo qual a “matéria”, em seu aspecto (α), passaria a ser tomada em seu aspecto (β). Para esta distinção de aspectos da “matéria”, ver nesta tese cap. 6 (p. 268).

vislumbrada e anunciada diversas vezes no desenrolar desta tese: a saber, em que consiste a *forma*, que Aristóteles designa por “εἶδος” ou “μορφή”? E por que Aristóteles, tendo à sua disposição o termo “μορφή”, designa esta noção de *forma* com o mesmo termo “εἶδος” que designa também a noção classificatória de *espécie*, conforme um uso comum já em Platão<sup>13</sup>?

Em primeiro lugar, podemos dizer de modo claro o que a *forma* não é. Se assumimos os enunciados definitórios introduzidos em H-2 – “a casa é tijolos e madeiras dispostos assim desta maneira” –, podemos ver que, ao contrário do que sugere o tradicional “argumento da analogia”, a forma não se identifica com as propriedades designadas pela expressão “dispostos assim de tal maneira”. Ou seja: a forma não se reduz a meras propriedades que sobreviriam à matéria de maneira a diferenciá-la – o que não significa, porém, que a forma exclua tais propriedades<sup>14</sup>.

Retomemos os exemplos de enunciado definitório construídos já sob a perspectiva funcional-teleológica:

(1) “casa” = “*abrigo* constituído por tijolos e madeiras *dispostos assim e assim*”.

(2) “Sangue” = “*alimento (para as partes corporais)* constituído de tais e tais elementos *quentes*”.

Podemos acrescentar um terceiro exemplo:

(3) “animal” = “*alma* no corpo *de tal e tal tipo*”, ou seja “*capacidade perceptiva* em um corpo *de tal e tal tipo*”.

Os itens destacados em itálico no final de cada um destes enunciados consistem nas *propriedades necessárias* que a função determina para a matéria. É preciso não confundi-las com a forma em si mesma. Em sua totalidade, a forma poderá envolver tais propriedades como constituintes, mas jamais

---

<sup>13</sup> Para abordagem recente desta questão, ver Malcolm [1996], p. 1-4.

<sup>14</sup> E é precisamente por esta razão que Aristóteles não aceita a tese de Empédocles, segundo a qual a alma seria a harmonia na mistura dos elementos. Ver especialmente DA I 4, 408a 18-23. A “harmonia” na mistura dos elementos responderia apenas pelas propriedades relevantes que a matéria adquire em vista da função, mas não deixaria lugar para a própria função, que Aristóteles concebe como *causa* responsável pela emergência de tais propriedades, que jamais poderiam surgir meramente pelo entrecruzamento espontâneo dos movimentos elementares. Ver Charlton [1985], p. 133-9, para quem a recusa da “harmonia” se deve ao comprometimento com a irreduzibilidade da causação eficiente teleologicamente orientada. Discordamos de Charlton, porém, num detalhe importante: ele concebe a causação teleológica da alma apenas em termos de *comportamentos* psicologicamente orientados a um *escopo*, sem levar em consideração o aspecto cibernético da *forma* enquanto *acabamento*. Frede [1992], p. 98-9, julga que a harmonia seria recusada como definição de alma por Aristóteles pelo fato de ser sobreveniente e acidental aos materiais. Esta proposta, porém, é inadequada: pois as propriedades pelas quais a “matéria própria” se torna habilitada a desempenhar as funções do organismo também são sobrevenientes e acidentais aos quatro elementos. Por outro lado, Heinaman [1990], p. 89-90, não tem razão ao aproximar a interpretação funcionalista (ver Nussbaum & Putnam [1992]) à tese da harmonia.

poderia se reduzir a elas.

A forma, porém, parece se identificar ao item destacado em itálico no início de cada um destes enunciados, ou seja, parece se identificar à função, a partir da qual se delimitam as propriedades necessárias da matéria: a função de *ser abrigo* seria a forma da casa, e função de *ser alimento* seria a forma do sangue e, finalmente, a função de *perceber* seria a forma do animal. No entanto, o fato desta função exigir condições materiais estritamente necessárias introduz uma importante consequência. A efetividade da função ocorre exatamente naquilo que está disposto a exercê-la, ou seja, no substrato material determinado segundo as propriedades requisitadas (cf. *DA* II 2, 414a 25-27). Tal função, como vimos diversas vezes, não pode ser concebida nem pode efetivar-se senão em uma matéria apropriada. Ora, a consequência disto é que a função não pode ser concebida como um item independente, que pudesse se configurar plenamente antes de se instalar em uma matéria apropriada. Não há uma função separada de sua matéria própria. Diante disto, na medida em que a efetividade da própria função exige a sua relação com um substrato material determinado adequadamente, é plausível afirmar que a forma, ao invés de se identificar estritamente com a função assumida em si mesma, deveria ser identificada antes à função na medida em que ela se efetiva nos materiais adequados.

A forma, assim, não deveria ser identificada simplesmente ao item destacado em itálico no início de cada enunciado definitório acima mencionado. Antes, a forma deveria ser identificada *ao inteiro conjunto* especificado por todos os itens tomados em sua necessária relação recíproca. Assim, a forma da casa, ao invés de se restringir à função de *ser abrigo*, seria a inteira composição entre tal função e seus materiais apropriados – *ser abrigo constituído em tais e tais materiais*. Do mesmo modo, a forma do sangue, ao invés de se restringir à função de *ser alimento*, seria a inteira composição entre tal função e seus materiais adequados. Finalmente, a forma do animal, ao invés de se restringir à função de *ser capaz de perceber* – e mais longe ainda de ser um item independente capaz de subsistir por si próprio –, seria a inteira composição entre tal função e os materiais devidamente apropriados a exercê-la. A forma, assim, corresponderia à inteira estrutura designada pelo enunciado *definiens*, e isto justamente comprova as expectativas geradas por todos os pronunciamentos em que Aristóteles observa que o enunciado definitório (“λόγος”, “ὄρισμός”) é da forma (“εἶδος”).

Este genitivo – “da forma” (“τοῦ εἶδους”) – pode agora ser entendido em sua interessante



ambivalência: por um lado, o *logos* é “do *eidos*” (da forma específica) no sentido de que o *eidos* é o *definiendum*, mas, por outro lado, o *logos* é “do *eidos*” (da forma-função) no sentido de que o *eidos* é o *definiens*. Isto comprova a expectativa de que a *ousia*<sup>2</sup>, como causa do ser, consistiria na quiddidade reportada pelo enunciado definitório de uma *ousia*<sup>1</sup>. Ora, ao longo dos livros ZH, Aristóteles busca determinar as condições em que seria válida a equação “*ousia*<sup>1</sup> = *ousia*<sup>2</sup>”. Por isso, a definição que constitui objeto de investigação nestes livros é *da forma*, mas ao mesmo tempo *da ousia composta*, pois delimitar o que é a forma como *ousia*<sup>2</sup> consiste precisamente em delimitar as condições sob as quais a *ousia*<sup>1</sup> poderia ser plenamente definida<sup>15</sup>. Esta solução também indica claramente em que sentido devemos entender uma eventual redutibilidade da espécie à forma: essa redutibilidade não se deve à presumida irrelevância dos constituintes materiais, mas sim à característica funcional-teleológica da forma. Pois esta característica revela que a forma, em sua plena articulação, estaria longe de ser um item simples; pelo contrário, ela seria justamente uma estrutura complexa em que um conjunto de funções vitais se articulariam entre si, determinando diversas séries de propriedades estritamente necessárias a serem apresentadas pelos estofos materiais que vierem a preencher tais funções. As definições da alma apresentadas no livro II do *De Anima* seriam a expressão abreviada desta estrutura complexa: “efetividade primeira de um corpo natural orgânico, potencialmente dotado de vida”, isto é, de um corpo já informado pelas propriedades que o tornam apto a exercer as funções vitais pelas quais a alma se define primeiramente<sup>16</sup>. Ora, uma tal perspectiva, além do mais, confirma plenamente o sentido que havíamos atribuído à difícil frase que comparece no final de H-6:

“a matéria última e a forma são o mesmo e algo uno, uma em potência, ao passo que a outra em efetividade” (1045b 18-19).

---

<sup>15</sup> Esses pronunciamentos são comuns às várias etapas de resolução do problema do hilemorfismo: ver Z-4, 1030a 11-14; Z-10, 1035b 33-1036a 1, Z-11, 1036a 28-29; Z-12, 1038a 25-26; H-6, 1045a 12-17. São esses pronunciamentos que tornam inadmissíveis propostas como a de Heinaman [1979], p. 258-9, e [1997], p. 283-4; Gill [1989], p. 126; Morrison [1990], p. 134-5, e Burnyeat [1998], p. 55, 64, que pretendem não haver nenhuma incompatibilidade entre a existência de definições dos compostos universais e a idéia de que a forma, como essência primeira de tais compostos, receberia uma outra definição.

<sup>16</sup> Discordamos de Heinaman [1979], p. 265-6, que sustenta que (i) alma (e a forma em geral) poderia ser definida em si mesma sem menção de sua matéria apropriada e que (ii) as definições de alma apresentadas em *De Anima* II não seriam definições estritas. Posição semelhante se encontra também em Owens [1981/71], p. 116-7. O primeiro ponto é defendido também por Morrison [1990], p. 140.

Ora, a matéria última é justamente o conjunto dos quatro elementos, compostos e misturados entre si de maneira a apresentar todas as propriedades quantitativas e qualitativas exigidas teleologicamente pela forma do vivente. De sua parte, a forma inicialmente pareceria ser a função que preside a delimitação destas séries de propriedades; não obstante, em virtude da “inseparabilidade” desta função, a forma se apresenta antes como a estrutura completa destas propriedades quantitativas e qualitativas, articuladas de maneira concatenada a partir da função (ou funções) assumidas como princípio. A forma e a matéria última designariam, assim, conforme aspectos diversos, esta mesma estrutura: de um lado, a forma a designaria privilegiando o aspecto das articulações funcionais entre as propriedades, ao passo que a matéria última, de outro lado, a designaria privilegiando o estofó que se reveste de tais propriedades.

Assim, o termo “εἶδος” parece comportar duas designações diversas: de um lado, ele designaria estritamente a função, tomada isoladamente em si mesma, antes da composição com seus materiais apropriados. De outro lado, porém, ele designaria a inteira estrutura em que a função se compõe com os seus materiais apropriados. Aristóteles enfrenta esta questão de maneira explícita:

“É preciso não ignorar que às vezes passa despercebido se o nome designa a essência composta ou a efetividade e a forma (“εἶδος”), por exemplo, se a ‘casa’ é sinal do comum, que é abrigo a partir de tijolos e pedras dispostos de tal e tal maneira, ou sinal da efetividade e da forma, que é abrigo; e se ‘linha’ é dois em comprimento, ou dois; e se ‘animal’ é alma no corpo ou alma (pois esta é essência e efetividade de certo corpo)” (1043a 29-36).

Antes mesmo de examinar a resolução deste problema semântico, que Aristóteles estaria introduzindo nas sentenças seguintes, é preciso cautela para apreender devidamente o teor de seu pronunciamento. Aristóteles não está formulando um dilema entre duas análises semânticas incompatíveis entre si. Pelo contrário, ele apenas *constata* o uso ordinário dos nomes segundo dois comportamentos semânticos distintos e – conforme a interpretação que iremos propor –, procura oferecer uma justificativa filosoficamente interessante para essa semântica ambivalente: e esta justificativa é justamente a concepção de forma como *energeia* que se projeta em um desenvolvimento ulterior no qual incorpora seus materiais apropriados e, assim, se torna de certo modo uma *ousia*

composta<sup>17</sup>.

As linhas subseqüentes, em que Aristóteles estaria introduzindo a resolução deste problema semântico, deve ser lida com extrema cautela:

“Ora, seja o ‘animal’ sobre ambos, não como se fosse enunciado por uma única e mesma definição, mas antes, como que em relação a algo único. Mas isto, porém, faz diferença em relação a outro assunto, mas não faz nenhuma diferença para a investigação da essência sensível; pois o *quê era ser* pertence à forma e à efetividade. Pois a alma e o ser-para-a-alma são idênticos, ao passo que, por sua vez, não são idênticos o ser-para-o-homem e homem, a não ser que também a alma possa ser dita homem” (1043a 36- b 4).

Aristóteles afirma que o termo “animal” comporta duas designações: ou ele se reporta à alma, que é a forma e a efetividade do animal (isto é, a função em sentido estrito, assumida isoladamente em si mesma); ou ele se reporta ao inteiro composto, isto é, à composição de uma alma deste tipo com o corpo orgânico apropriado. À primeira vista, isto é o oposto de nossas expectativas: pois esperávamos que a “alma” comportasse duas designações, a de função isolada e a de estrutura completa envolvendo as propriedades materiais necessárias à função. No entanto, veremos que tal passagem, sob a devida análise, antes comprova nossas expectativas.

Aristóteles prossegue afirmando que esta ambivalência semântica não comporta nenhuma consequência relevante para a “investigação da essência sensível” – isto é, para a investigação da *ousia*<sup>2</sup> como causa do ser no domínio das *ousiai*<sup>1</sup> sublunares. Tratar-se-ia assim de uma questão concernente ao uso das palavras, sem nenhuma consequência decisiva para o problema capital de saber qual é a “causa do ser” – problema que já se encontra resolvido em favor da forma e da efetividade. O problema, no entanto, consiste em saber a que resolução Aristóteles remete<sup>18</sup>. Logo

---

<sup>17</sup> O comentário do Pseudo-Alexandre não atina de modo algum com o sentido da passagem: Aristóteles não está formulando um dilema entre duas alternativas incompatíveis – decidir se os nomes são sinais dos compostos ou sinais da forma: “πότερον τὰ ὀνόματα τῶν συνθέτων ἐστὶ σημεῖα ἢ τῶν εἰδῶν” (*ad* 1043a 29, 773b) –, mas, pelo contrário, ele assume o duplo comportamento semânticos dos nomes na linguagem ordinária como fato bruto e pressuposto a ser elucidado por alguma explicação filosófica.

<sup>18</sup> A indiferença de Aristóteles em relação à decisão desta questão não significa que ele considere como evidente por si só que os nomes sejam sinais estritos da forma, e não do composto, como parece entender o comentário do Pseudo-Alexandre: “οὐ λβεῖ, ὡς δῆλου ὄντος ὅτι τὰ ὀνόματα τῶν εἰδῶν ἐστὶ σημαντικὰ, ἀλλ’ οὐ τῶν συνθέτων” (*ad* 1043a 29, 774a). Ver adiante nota 22.

em seguida, ele introduz premissas que relembram de maneira explícita a questão abordada em Z-6 – “se cada item é idêntico à sua *quiddidade*”. Esta mesma questão, após aflorar em algumas passagens da argumentação dos capítulos Z-10 (1036a 16-19, 24) e Z-11 (1037a 7-9), é resolvida de maneira muito restrita, no final de Z-11 (1037a 33- b 3), como se a identidade entre cada item e sua respectiva quiddidade fosse válida apenas no domínio das *formas* entendidas como *ousiai* primeiras, entidades simples capazes de ser sem a matéria<sup>19</sup>. À primeira vista, poderia parecer que Aristóteles agora estaria se referindo a esta solução mais restrita, defendida no final recapitulativo de Z-11.

No entanto, a maneira pela qual Aristóteles agora se expressa deixa claro que a eventual não-identidade entre homem e o *ser-para-homem* depende de uma cláusula decisiva: se a alma não puder ser dita homem (“εἰ μὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἄνθρωπος λεχθήσεται”, 1043b 3-4). Ora, esta mesma cláusula é contemplada como problema ainda irresolvido em dois outros momentos – e por isso não cabe tomá-la aqui em 1043b 3-4 como uma mera atenuação polida, que pudesse ser traduzida por uma frase explicativa (“visto que...”). No desfecho do capítulo Z-10, Aristóteles contempla duas perspectivas para a resolução das questões sobre a anterioridade ou posterioridade entre o todo e as partes:

“Por um lado, pois, se também a alma é animal ou animado, ou se a de cada um é cada um, e se é círculo o *ser círculo* e se é ângulo reto o *ser ângulo reto*, bem como a essência do ângulo reto...” (1036a 16-19). Logo mais abaixo, porém, ele contemplava a alternativa oposta:

“Por outro lado, se a alma for distinta e não for animal...” (1036a 24).

No capítulo Z-11, num trecho que dificilmente guardaria alguma relação intrínseca com o argumento principal desenvolvido em 1036a 26-b 32, Aristóteles se pronunciara de maneira semelhante:

“Mas Sócrates e Corisco, se, por um lado, também a alma é Sócrates, são sob dois aspectos (pois uns dizem que ele é a alma, outros dizem que ele é o composto), mas se, por outro lado, Sócrates é absolutamente esta alma e este corpo, o particular é tal como o universal” (1037a 7-10).

O trecho não é lá muito claro, mas Aristóteles parece querer dizer que Sócrates poderia ser

---

<sup>19</sup> Como vimos, em Z-11, 1037a 7-9, Aristóteles parecia admitir essa identidade apenas para a alma e para os números ideais. Ver p. 315-6 no capítulo 8 desta tese.

identificado ou estritamente com a sua alma, ou então com a composição entre sua alma e o seu corpo.

A devida interpretação de todos estes textos exige cautela. Em todos eles, o que se encontra em questão é justamente a natureza precisa da forma, entendida como causa do ser, e o estatuto de sua relação com a *ousia* composta. Na verdade, encontram-se em pauta duas concepções diametralmente diversas, que correspondem a duas maneiras diversas de responder ao problema levantado em Z-6, isto é, saber se cada item é idêntico à sua respectiva quiddidade. Tentemos mostrar este ponto através de uma reconstituição detalhada dos pressupostos que estariam implicitamente subjacentes aos textos que aqui consideramos.

O primeiro pressuposto consiste em assumir que a forma, como *ousia*<sup>2</sup>, consiste na causa do ser que explica o que é uma *ousia*<sup>1</sup>. Poderíamos exprimi-lo do seguinte modo:

(1) *ousia*<sup>1</sup> = (df) *ousia*<sup>2</sup>.

Por exemplo: “o animal é (df) a alma”.

A própria forma considerada em si mesma, porém, também é passível de definição, o que engendraria uma segunda pressuposição:

(2) *ousia*<sup>2</sup> = (df) função.

Por exemplo: “a alma (dos animais) é (df) a capacidade perceptiva”.

Esta premissa, no entanto, é ambígua entre duas interpretação possíveis, e é precisamente ela que se encontra em questão, assim como as conseqüências que dela dependem, concernentes ao estatuto da relação entre a forma e a *ousia* composta. Haveria duas propostas filosoficamente distintas para se conceber a premissa (2):

(2.i) *ousia*<sup>2</sup> = (df) função (com exclusão radical de toda e qualquer matéria).

Por exemplo: “a alma (dos animais) é (df) a capacidade perceptiva (sem o corpo orgânico)”.

Trata-se justamente da proposta introduzida em Z-10, e retomada na conclusão recapitulativa de Z-11, em 1037a 24-29: ela conceberia a forma como uma unidade simples, absolutamente independente da matéria<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Discordamos cabalmente de Heimaman [1997], como deixamos claro em várias notas. Mas devemos admitir que ele é extremamente coerente em sua proposta: pois, ao demarcar as “duas definições”, ele concebe a forma como *imaterial* e atribui dualismo a Aristóteles (ver [1979], p. 265-6, e [1990], p. 83). Seria inconsistente, no entanto, admitir as “duas

No entanto, Aristóteles contemplaria também outra proposta:

(2.ii) *ousia*<sup>2</sup> = (*df*) função + matéria própria.

Por exemplo: “a alma (dos animais) é (*df*) a capacidade perceptiva em um corpo orgânico de tal e tal qualidade”.

Ora, é justamente esta segunda proposta que Aristóteles elabora no *De Anima* (*pace* Heinaman), ao buscar definir a alma: “a alma é efetividade (ou forma) do corpo orgânico (potencialmente dotado de vida)”<sup>21</sup>. É justamente esta proposta que Aristóteles desenvolve de maneira detalhada, através da “necessidade hipotética” da teleologia, mediante a qual a relação entre matéria e forma, para além das deficiências do modelo do *simon*, pode ser concebida como intrinsecamente necessária, satisfazendo os requisitos programáticos estabelecidos em Z-4, 1030a 2-17. É justamente esta proposta, além do mais, que se encontra no horizonte das preocupações de Aristóteles no momento em que ele delimita, em Z-3, a direção a ser seguida pela investigação subsequente. Aristóteles já dispõe de uma resposta preliminar à questão (3), que fundamentalmente lhe interessa: a causa do ser das essências sensíveis é a forma. A fonte dos embaraços, no entanto, reside em saber em que consiste precisamente esta forma, e a natureza interna da forma não poderá ser satisfatoriamente delimitada até o momento em que for resolvido o problema do estatuto de sua correlação com a matéria.

Mas voltemos ao nosso ponto. Dependendo da direção em que for interpretada, a premissa (2), juntamente com a premissa (1), dará lugar a conclusões diametralmente diversas. Por um lado, assumindo-se a primeira interpretação (2.i), teríamos justamente a perspectiva redutivista recapitulada na conclusão de Z-11:

(1) *ousia*<sup>1</sup> = (*df*) *ousia*<sup>2</sup>;

(2.i) *ousia*<sup>2</sup> = (*df*) função;

(3) *ousia*<sup>1</sup> = (*df*) função;

– por exemplo: “o homem é (*df*) a capacidade intelectual”.

É justamente esta a perspectiva na qual se instalam as conclusões obtidas em Z-10 e recapituladas

---

definições” e de algum modo continuar apostando no caráter *sui generis* do hilemorfismo de Aristóteles.

<sup>21</sup> Ver *DA* II 412a 19-21, 27-28; 412b 5-6; 15-17; 414a 27-28. O termo “alma” em si mesmo, portanto, poderia designar por si só o vivente em seu todo. Este ponto – que foi vislumbrado por Lee-Hampshire [1992], p. 42 – terá suma importância na consideração das dificuldades envolvidas em H-3, 1043a 29-b 4.

no trecho final de Z-11.

No entanto, segundo uma outra interpretação da premissa (2), teríamos:

(1)  $ousia^1 = (df) ousia^2$ ,

(2.ii)  $ousia^2 = (df)$  função + matéria própria;

(4)  $ousia^1 = (df)$  função + matéria própria;

– por exemplo: “o homem é  $(df)$  a capacidade intelectual num corpo orgânico com tais e tais propriedades”.

Ora, é na direção desta conclusão (4) que Aristóteles se encaminha na primeira metade de Z-11 (principalmente em 1036b 22-32). Em outras etapas do argumento, é justamente esta conclusão (4) que se depreende como resolução final do problema concernente ao estatuto da correlação entre matéria e forma (*Física* II 2, II 8-9; *Met.* H-2 e H-6 e, como veremos, Z-17).

Observemos ainda que a proposta (2.i) e sua conseqüência (3) engendra um curioso corolário, que às vezes parece ser introduzido como uma constrangedora justificativa de uma conclusão paradoxal: a saber:

*Corolário:* a  $ousia^1$  composta não é idêntica ao seu *quê era ser* (pois apenas as *ousiai* primeiras, isto é, as formas puras e os números ideais, seriam idênticos ao seu *quê era ser*).

Ora, é justamente a legitimidade da proposição (2.i) e de seu corolário que se encontra em questão nas cláusulas que anteriormente mencionamos. No final de Z-10 – numa passagem que poderia ser tida como um acréscimo posterior –, Aristóteles levanta o seguinte dilema: saber:

(i) se a alma é o animal (isto é, se a alma é idêntica ao animal) (cf. 1036a 17);

(ii) se a alma não é o animal (isto é, se a alma é distinta do animal) (cf. 1036a 24).

Ora, o que se encontra em questão é saber:

(i) se a premissa (2.ii) é verdadeira, de modo que o supramencionado *Corolário* seria falso;

(ii) se a premissa (2.i) é verdadeira, de modo que o supramencionado *Corolário* seria também verdadeiro.

O problema em pauta, portanto, consiste em delimitar a natureza da própria forma, isto é, saber se ela deve ser concebida como uma entidade simples e autônoma, independente de qualquer condição extrínseca e ulterior, ou se deve ser concebida antes como uma função que exige intrinsecamente uma correlação com uma matéria própria, a qual passaria assim a ser incorporada como elemento

constitutivo da própria forma.

À luz de todas estas considerações, podemos compreender que as questões semânticas introduzidas no início de H-3 não devem ser interpretadas como um retorno às propostas aventadas em Z-11, 1037a 26-29. Aristóteles parece estar levantando um problema muito mais inocente: saber qual destas duas análises semânticas seria a mais adequada para os termos que designam em geral *ousiai* compostas:

(a) “*ousia*<sup>1</sup>” = forma;

– por exemplo, “animal” = alma;

(b) “*ousia*<sup>1</sup>” = forma + matéria própria;

– por exemplo, “animal” = alma no corpo.

Poderia parecer que, com esta alternativa entre (a) e (b), encontrar-se-ia novamente em questão o dilema entre (2.i) e (2.ii), como se a alternativa (a) devesse ser interpretada no sentido redutivista contemplado em Z-11, 1037a 26-29: o termo “animal” poderia designar apenas a *alma* em virtude da inteira irrelevância da matéria na delimitação da quiddidade do animal. Se assim fosse, a compreensão semântica (a) do termo “animal” implicaria o *corolário* de que a *ousia* composta não é idêntica à sua própria quiddidade<sup>22</sup>.

No entanto, logo após mencionara distinção entre as análises semânticas (a) e (b), Aristóteles, com surpreendente desenvoltura, a descarta como irrelevante, alegando que a mesma “não faz diferença para a investigação da *essência* sensível” (1043a 38- b 1)<sup>23</sup>. Mas como Aristóteles poderia fazer tal alegação, se precisamente o problema principal na investigação sobre a *ousia* empreendida em Z consistia justamente no dilema entre a proposta (2.i) e a proposta (2.ii)?

Aristóteles pode fazer tal alegação – que soaria paradoxal e inadmissível sob outros pressupostos – justamente porque, em H-3, ele considera já resolvida a questão principal investigada no livro Z: os argumentos até ali empreendidos teriam mostrado suficientemente que a causa do ser das essências

---

<sup>22</sup> É assim que interpreta o comentário do Pseudo-Alexandre (*ad* 1043b 3, 774a), que se precipita na pretensão de que Aristóteles, em 1043b 1-4, estaria fazendo uma opção unilateral pela semântica (a), entendida conforme o sentido “redutivista” apresentado em 1037a 26-29.

<sup>23</sup> Nesta última frase, “*ousia* sensível” deve ser interpretada como “*ousia*<sup>2</sup> das *ousiai*<sup>1</sup> sensíveis”. Isto é linguisticamente possível (ver H. Lacey [1965], p. 56) e se coaduna perfeitamente ao espírito do texto e aos pressupostos do argumento.



sensíveis é a forma, e justamente a forma concebida como estrutura complexa que incorpora como elemento constitutivo de si mesma a matéria própria. A interpretação correta da premissa (2), portanto, consiste em (2.ii), e o duplo comportamento semântico de termos como “animal” deve ser compreendido já sob o pressuposto de que a correta descrição da natureza das *ousiai* compostas é fornecida pela proposição (4), e não pela proposição (3), como pareciam defender justamente certos adversários. Isto significa justamente o seguinte: a alternativa semântica (a), “animal” = alma, que anteriormente poderia ser interpretada como contra-parte natural da proposição (2.i), em conformidade com o corolário de que nenhuma *ousia* composta é idêntica à sua quiddidade, agora pode ser interpretada tão apenas como expressão da tese (2.ii), que falsifica o mesmo corolário<sup>24</sup>.

Assim, pode-se afirmar que:

(a) “animal” = alma,

justamente e apenas porque:

(2.ii) “a alma é a efetividade primeira do corpo orgânico”, de modo que:

(3) “o animal é a capacidade perceptiva em um corpo orgânico apropriado”.

E diante da proposição (3), pouco importa saber se o termo “animal” deveria ser analisado semanticamente conforme (a), como *alma*, ou conforme (b), como *alma no corpo* – pois não se trata de uma alternativa real entre dois disjuntos, na medida em que a segunda interpretação semântica apenas desenvolve de maneira explícita aquilo que se encontra implícito e abreviado na primeira. Aristóteles acrescenta que a proposição (3) poderia ser falsa apenas sob a tese (absurda, conforme Z-6) exposta no supracitado corolário: se a *ousia* composta não fosse idêntica ao seu *quê era ser*, a alma não poderia ser enunciada como *homem*, isto é, como efetividade da função dianoética no corpo orgânico dotado das propriedades relevantes requisitadas para tal função. No entanto, a proposição (3) agora encontra-se fortemente consolidada, e através dela se evidencia a inaceitabilidade do corolário:

“não são idênticos o ser-para-o-homem e homem, a não ser que também a alma possa ser dita

---

<sup>24</sup> É inaceitável, portanto, a interpretação do Pseudo-Alexandre (*ad* 1043a 37, 774a), que afirma que Aristóteles descartaria como irrelevante a questão semântica introduzida em 1043a 29 justamente porque o problema da *ousia* já estaria resolvido nos termos da premissa (2.i) e seu corolário: o homem e o *ser para o homem* não seriam idênticos. Para solução semelhante à nossa, ver Irwin [1988], p. 244-5. Irwin, no entanto, conceberia a matéria própria com exclusão das partes homeômeras, que ele conta como “matéria remota” (ver notas 9, 12-14 do cap. 7).

homem” (1043b 3-4).

Mas ora, a alma pode ser enunciada como *homem*, segundo a proposição (3), e por isso mesmo a *ousia* composta designada pelo termo “homem” é idêntica ao seu *quê era ser*<sup>25</sup>.

Em vista destas considerações, portanto, podemos entender de maneira razoável a dupla acepção do termo “εἶδος”. A forma, entendida em primeira instância como função ou conjunto de atividades e funções, seria um princípio capaz de determinar as propriedades necessárias da matéria que eventualmente viesse a lhe servir de substrato; assim, portanto, em si mesma a forma seria inicialmente incompleta e requereria, como condição suplementar, uma matéria determinada conforme tais propriedades; sem esta matéria apropriada, a forma jamais atingiria a sua plenitude e efetividade. Assim, seria a própria forma que, incorporando como elemento constituinte esta matéria apropriada, se tornaria idêntica ao composto<sup>26</sup>. A forma, neste sentido, seria a completa estrutura das propriedades articuladas entre si de acordo com as exigências das funções primeiras, e poderia assim ser definida não mais estritamente como função, mas sim como inteiro conjunto em que a função delimita uma série articulada de propriedades necessárias. Pelo exemplo da casa, a forma não mais

---

<sup>25</sup> Assim, podemos interpretar numa direção diametralmente oposta a sentença que Aristóteles apresenta como coroação da perspectiva redutivista desenvolvida em Z-10 e Z-11: “de homem, é definição a definição da alma” (1037a 28-29). Não teríamos mais a absoluta irrelevância da matéria, somada à absoluta independência e completude da forma, resultando em uma total redutibilidade da *ousia* composta à forma. Pelo contrário, é antes o papel da matéria como condição necessária à forma que estaria sendo ressaltado. Não estamos propondo que a sentença em 1037a 26-29 pudesse ser interpretada neste sentido. Pelo contrário, estamos utilizando outras evidências de outros textos aristotélicos para *subverter* internamente a perspectiva “dualista” que se desenha em 1037a 26-29. Na conclusão desta tese, veremos que as restrições sob as quais é válida no mundo sublunar a tese de que a *ousia*<sup>1</sup> é idêntica à *ousia*<sup>2</sup> permitem compreender este difícil trecho de H-3 ainda sob um outro aspecto, que, no entanto, não é incompatível com a interpretação que acima propomos. Assim, “homem”, “animal”, “casa” e todos os termos gerais que parecem como exemplos poderiam ser tomados como designações variáveis, aptas a serem substituídas pelo nome de algum particular – como se “homem” fosse equivalente a “algum homem” – o que ocorre frequentemente no texto aristotélico, que às vezes nos desorienta por não explicitar os quantificadores que acompanham termos gerais, e que necessariamente devem estar pressupostos, para que a argumentação tenha uma progressão coerente. Se isto for verdade, Aristóteles estaria afirmando que cada homem individual não seria idêntico à sua própria quiddidade, porque esta se resumiria à forma específica, ao passo que a forma individual de cada homem não apenas contempla, em cada nível de determinação funcional que admite várias alternativas possíveis, uma alternativa determinada (e não uma descrição geral da característica comum de todas as alternativas), mas também apresenta diversas propriedades colaterais determinadas pela interação entre as exigências teleológicas da forma e a “necessidade absoluta” da matéria. Como veremos, a identidade entre a *ousia*<sup>1</sup> e a *ousia*<sup>2</sup> seria válida, no domínio dos entes sublunares, apenas “εἶδει” (ver *Gen. Cor.* II 11, 338b 13). Ver Furth [1988], p. 235-241, para um inteligente tratamento das duas relações que se denominam como “ser *ousia* de algo”. Esta leitura, além do mais, daria conta da frase “οὕτω δὲ τινὶ μὲν τινὶ δ’ οὐ” em 1043b 4. No entanto, cremos que a preocupação fundamental de Aristóteles nos livros ZH dificilmente poderia ser entendida neste registro: ou seja, ainda que tal leitura alcance proposições que Aristóteles certamente admitiria, não cremos que Aristóteles esteja interessado em prová-las neste contexto argumentativo.

<sup>26</sup> É neste sentido que podemos fazer bom uso da proposta de Charlton [1970], p. 70-1.

seria apenas a função de *ser abrigo*, mas sim a inteira estrutura em que a função de *ser abrigo* delimita como condições necessárias *materiais com tais e tais propriedades*<sup>27</sup>.

E não seria um mero acaso o fato de um mesmo termo – “εἶδος” – ser utilizado para designar tanto a *função* (“ἔργον”), isoladamente tomada em si mesma, como também o *composto universal*, no qual a função se apresenta já em sua matéria própria<sup>28</sup>. Pois a forma específica, em que se traduz o composto universal, e que se constitui justamente pela composição da função com sua matéria própria, consiste em um *desenvolvimento intrínseco* da própria função, a qual não pode se realizar plenamente sem um conjunto de propriedades necessárias do substrato material. Aquela segunda acepção do termo “εἶδος” poderia ser traduzida por “espécie” ou, talvez mais apropriadamente, por “*forma específica*”. Esta forma específica, pois, longe de se reduzir a uma unidade simples, consistiria antes numa estrutura articulada, na qual a função (ou um conjunto de funções e atividades) delimitaria uma série de propriedades universais e necessárias a serem apresentadas pela matéria que eventualmente viesse a servir de substrato à individuação da forma. Como vimos, estas propriedades universais e necessárias se apresentam como conjuntos maleáveis, em que diversas alternativas igualmente admissíveis encontram-se reunidas sob alguma caracterização comum. Ora, no nível dos indivíduos, a forma (isto é, a forma *individual*) consistiria nesta mesma estrutura, mas agora com a *determinação*, em cada caso, de uma ou outra das alternativas possíveis, e com ao acréscimo das “propriedades colaterais” – como vimos no capítulo anterior desta tese.

Assim, a forma específica seria idêntica ao composto universal – a *alma* seria idêntica ao *animal*, por exemplo – e a forma individual seria idêntica ao próprio indivíduo – a *alma de Sócrates*, por exemplo, seria idêntica ao próprio *Sócrates*.

Mas esta ambivalência do termo “εἶδος”, longe de se configurar como mero detalhe sem importância, será decisiva para compreender de maneira satisfatória a caracterização da *forma* como “causa”, com a qual Aristóteles pretende concluir, no capítulo Z-17, a sua investigação a respeito da

---

<sup>27</sup> Furth [1988], p. 243-7, encontra-se na direção acertada: ele nota que a resolução do problema da unidade do *eidos* (que ele reconhece como problema preponderante do livro Z, ver a lista de textos que ele fornece na p. 242-3) exige que a relação entre matéria e forma (e entre potência e efetividade) seja redesenhada *dentro da própria estrutura interna do eidos* (p. 244).

<sup>28</sup> É evidente, porém, que estas equivalências terminológicas são sempre contextualizadas.

*ousia* no domínio dos entes sensíveis. E esta mesma ambivalência nos permite compreender de que modo, em Z-3, Aristóteles pôde apresentar o “εἶδος” como um *subjacente* capaz de satisfazer os dois critérios pelos quais se caracterizara preliminarmente a *ousia* – a saber, ser *um isto* e ser *separado*<sup>29</sup>.

No capítulo Z-3, ao apresentar o “εἶδος” como subjacente, Aristóteles não se empenha em indicar se “εἶδος” encontra-se assumido no sentido de *forma* ou no sentido de *espécie* – por exemplo, como *alma* ou como *homem*. Em nossa apreciação inicial, havíamos estrategicamente ignorado esta dificuldade suplementar, a qual poderia ser resolvida de maneira plenamente satisfatória apenas após o percurso que até aqui descrevemos. Uma análise superficial do exemplo da estátua de bronze, introduzido em 1029a 3-5, poderia sugerir que o “εἶδος” se encontra assumido como *forma*, isoladamente tomada em si mesma. No entanto, a estátua composta, que se analisa em forma (o aspecto da figura) e matéria (o bronze), ocupa antes o lugar de um composto individual suscetível de geração e corrupção, e não o lugar de um composto universal que pudesse ser designado pelo nome de um tipo específico – por exemplo, “homem”. Isto se confirma pela passagem de H-1 que recapitula o argumento de Z-3, onde lemos o seguinte:

“E é essência o subjacente, de um modo a matéria (e falo a respeito da matéria que, não sendo efetivamente um isto, é em potência um isto), de outro modo, porém, a definição e a forma, que, sendo um isto, é separável em definição; e em terceiro lugar, é subjacente o composto de ambas, do qual apenas há geração e corrupção, e que é separado simplesmente sem mais” (1042a 26-31).

O “composto de ambas” é aquilo que é suscetível de geração e corrupção. Assim sendo, os itens correlatos em que este composto é analisado – ou seja, a matéria e a forma, que contam igualmente como acepções de “subjacente” – seriam, respectivamente, a matéria em seu aspecto ( $\gamma$ ), mas não a matéria em seu aspecto ( $\alpha$ )<sup>30</sup>, e a forma enquanto estrutura que envolve a articulação da função com as propriedades necessárias da matéria, mas não a forma enquanto função isolada. Ou seja, o argumento de Z-3, recapitulado sumariamente em H-1, apresentaria, como acepções de subjacente,

---

<sup>29</sup> Entre os dois sentidos de “εἶδος” nos textos aristotélicos, haveria uma articulação muito mais estrita, esclarecedora e filosoficamente interessante do que aquela pretendida por Malcolm [1996], p. 3: “primeiro fator determinante”.

<sup>30</sup> Como vimos, a matéria em seu aspecto ( $\gamma$ ), por satisfazer os três critérios (i\*\*), (ii\*\*) e (iii\*\*), permitiria compreender a relação entre matéria e forma sob o modelo da relação entre coisa e propriedade, ainda que tal matéria não pudesse ser designada como “*ousia*” senão sob severas restrições (ver Z-16, 1040b 5-10).

além do composto suscetível de geração e corrupção, e além da matéria responsável por tal suscetibilidade, a forma específica, isto é, a inteira estrutura em que a forma concebida como função se articula a uma série de propriedades materiais necessárias – por exemplo, *homem*, mas não *alma*.

Ora, isto se coaduna perfeitamente com os resultados de nossa incursão pela teoria aristotélica da predicação, na qual procuramos mostrar que a *ousia* preliminarmente caracterizada pela convergência de diversas noções solidárias entre si – *não ser afirmado de um subjacente, ser um isto, ser em si mesmo, ser separado, ser sem ser algo distinto* –, destinadas a fornecer uma plataforma inicial à investigação a ser empreendida, envolvia indiferentemente o indivíduo e o “*εἶδος*” universal, isto é, a espécie ou forma específica. Esta plataforma mínima evocada em Z-3 se interessava sobretudo em opor a *ousia* aos concomitantes, sem adentrar em nenhuma distinção relevante entre “*ousiai* primeiras” e “*ousiai* segundas”. Assim, ao recorrer a este conjunto de características convergentes, o argumento de Z-3, em 1029a 26-30, afastava decisivamente a “candidatura da matéria”, deixando de lado duas distinções a serem ulteriormente reconhecidas, mas que se afiguravam irrelevantes para as conclusões mínimas então pretendidas – a saber, a distinção entre os modos respectivamente distintos pelos quais o “*εἶδος*” e o indivíduo poderiam ser caracterizados como “um isto” e “separado” e a distinção entre a forma isoladamente assumida e a forma como estrutura complexa que envolveria um conjunto de propriedades materiais necessárias (isto é, a forma específica).

Assim, portanto, em vista dos critérios introdutórios assumidos em Z-3, é razoável supor que Aristóteles então tinha em mente antes o “*εἶδος*” como *forma específica*, como estrutura complexa, etc. Não obstante, isto não quer dizer que apenas esta forma específica poderia ser caracterizada como subjacente apto a satisfazer todos os outros critérios convergentes, evocados em Z-3 e já insinuados em Z-1 e outras passagens. Pois também à própria forma, isoladamente tomada, poderíamos atribuir, sob algumas cláusulas restritivas, as mesmas designações pelas quais caracterizamos a forma específica – ou, pelo menos, a designação de “subjacente”.

Tomemos, inicialmente, o termo “homem”, que designa uma tal forma específica. Do ponto de vista da teoria da predicação, “homem” é um termo capaz de ser subjacente de uma proposição, sem exigir a sua atribuição a um subjacente heterogêneo. É preciso, no entanto, introduzir agora um novo ponto de vista, que se soma ao primeiro. O termo “homem” não apenas se apresenta como subjacente para *possíveis* predicações aptas a perfazer sentenças imediatamente verificáveis em seu valor de

verdade; o termo “homem” se apresenta também (ou, talvez, preponderantemente) como subjacente capaz de delimitar a *necessidade* de certas predicções – a saber, aquelas predicções em que se analisa o seu sentido preciso e assim se apresentam os elementos que constituem a sua quiddidade. O conjunto total destas predicções seria exatamente a definição de “homem”. Por exemplo:

“homem é (necessariamente) alma dianoética em um corpo de tal e tal qualidade”.

Assumamos que tal enunciado é a definição adequada de “homem”. Assim sendo, “homem” seria um subjacente a partir do qual poderiam ser delimitados, necessariamente – por mera “análise de conceitos”, diríamos – as diversas propriedades que caracterizam a alma dianoética e o corpo orgânico apropriado a tal função.

No entanto, parece que tais predicções seriam meramente “analíticas” e comportariam apenas uma necessidade *de dicto*. Mas isto não é simplesmente sem mais correto. Aqui, defrontamo-nos com os limites do essencialismo aristotélico. Por um lado, predicções tais como a acima mencionada – “homem é (necessariamente) alma dianoética em um corpo de tal e tal qualidade” – não exprimiriam apenas uma necessidade *de dicto*, mas também uma necessidade *de re*. Pois, para todo e qualquer indivíduo, se ele for um homem, isso implica que ele necessariamente possui a propriedade relevante, a saber, ser uma alma dianoética em um corpo de tal qualidade<sup>31</sup>. No entanto, tais predicções encontram-se fundadas em relações mais primitivas, tal como delimitadas conforme a “necessidade hipotética” da teleologia, na qual a função surge como *subjacente* e princípio suficiente capaz de determinar as propriedades necessárias da matéria que eventualmente vier a lhe servir de substrato<sup>32</sup>.

Suponhamos, assim, sentenças do seguinte tipo:

“A alma dianoética encontra-se (necessariamente) em uma composição material com tais e tais

---

<sup>31</sup> Sobre o problema da necessidade *de re*, concordamos com Kung [1977], p. 374, e S. Marc Cohen [1978], p. 391, 404-5. Ver nota 28 do cap. 2. Ver também Whiting [1992], p. 84: ela observa que as noções de “contingente” e “necessário” às vezes (na polêmica Ackrill/ Burnyeat *versus* funcionalistas) são aplicadas inadvertidamente sobre coisas distintas: para o animal, é *necessário* ser constituído por um conjunto de elementos com as propriedades que definem a *matéria já animada*; mas para os quatro elementos, porém, é *contingente* possuir as propriedades que definem a *matéria animada*.

<sup>32</sup> Diversos intérpretes – sobretudo anglo-americanos, sob o impacto de objeções ao essencialismo feitas por Quine – se preocuparam em procurar mostrar que o essencialismo aristotélico não implicaria numa *necessidade de re*. A maior parte deles, no entanto, ignora a diversidade de camadas em que se desdobra a relação entre matéria e forma e, assim, introduziram uma relação de mera justaposição contingente já entre a forma e a matéria próxima e/ ou própria (por exemplo, Loux [1991], p. 179-81) ou entre a forma e a matéria remota, isto é, as partes homeômeras (por exemplo, Irwin [1988], p. 241-2, 244, e Gill [1989], p. 132, 134-5). No entanto, entre a forma e a matéria própria, há de fato uma necessidade *de re*, a qual, no entanto, não alcança a relação entre a forma e os quatro elementos.

propriedades”.

Uma tal sentença, porém, deve ser corretamente analisada sob o modelo da necessidade hipotética:

“se há de haver alma dianoética, ela necessariamente se encontrará em uma composição material com tais e tais propriedades”.

Mas o que exprime o condicional desta sentença? Longe de indicar uma mera atenuação polida, ele assinala que, de fato, não constitui uma necessidade absoluta *haver alma dianoética* no mundo. Não precisamos entrar aqui na discussão sobre a “eternidade das espécies”, pois não é neste sentido que pretendemos interpretar o condicional acima. É até plausível que Aristóteles considere, sob outras motivações, uma necessidade absoluta e eterna *haver a espécie humana*, dotada de alma dianoética, etc. Mas não é isto que estamos aqui considerando. O que nos interessa é observar que o condicional da sentença acima citada exprime justamente o seguinte: para a matéria que vier a satisfazer as condições de ter “tais e tais propriedades”, não é uma necessidade absoluta vir a ter tais e tais propriedades. Trata-se apenas de uma necessidade hipotética, válida sob o pressuposto de que há de haver uma alma dianoética. A matéria que poderia servir de substrato à alma dianoética é, em última instância, o conjunto dos quatro elementos. Mas estes quatro elementos são dotados de uma natureza própria, caracterizada por propriedades intrínsecas entre as quais não se incluem as propriedades requisitadas em vista do acabamento da alma dianoética. Para tal matéria, pois, vir a possuir “tais e tais propriedades” exigidas pela alma dianoética é uma mera concomitância sobrevenida. Por isso, pois, a correta formalização da sentença acima, longe de ser:

$A \Rightarrow \Box F(m)$ , consiste antes em:

$\Box(A \Rightarrow F(m))$ , onde “A” = alma dianoética, “F” = tais e tais propriedades exigidas em vista da alma dianoética e “m” = matéria, isto é, os quatro elementos.

Assim, a sentença inicial – “a alma dianoética encontra-se (necessariamente) em uma composição material com tais e tais propriedades” – pode ser analisada em termos de necessidade *de dicto*, sem implicar uma necessidade *de re*. A correta análise desta sentença, como vimos, deve assumi-la como expressão de uma “necessidade hipotética” teleológica: se há de haver alma dianoética, ela deve necessariamente se articular a uma matéria apropriadamente determinada segundo tais e tais propriedades. Esta análise nos mostra o papel a ser exercido pela forma como *subjacente* e ao mesmo tempo *causa do ser*: ao invés de se limitar a ser subjacente de proposições meramente definitórias,

nas quais o predicado analisa o conceito do subjacente, a forma apresenta-se como um subjacente a partir do qual poderiam ser determinadas as propriedades suplementares da matéria que há de lhe servir de substrato. E isto evidencia não apenas o papel decisivamente *explanatório* da forma, como também a sua relevância heurística na discriminação dos itens a serem mencionados na definição da *ousia* natural.

A ambivalência semântica do “εἶδος” nos apresenta um fértil problema. Afinal, as propriedades pelas quais as misturas e composições de quatro elementos vêm a constituir um corpo orgânico seriam propriedades internas à própria forma isoladamente tomada em si mesma, ou, pelo contrário, seriam complementos que, embora fossem estritamente necessários, permaneceriam externos à forma? Ou seja: a interpretação correta do “εἶδος”, em última instância, seria a *forma específica*, ou a forma tomada isoladamente como *função primeira*? E ambas, a forma específica e a função primeira, seriam idênticas?

De uma certa maneira, a forma enquanto função primeira é idêntica à *forma específica* e, conseqüentemente, as propriedades exigidas dos materiais que lhe servem de substrato são propriedades *intrínsecas* e *internas* à própria forma – mas apenas sob severas restrições, a saber, apenas sob um ponto de vista universal, em que contemplamos a própria espécie, e não cada um de seus exemplares individuais. Trata-se do ponto de vista assinalado como “εἶδει” no *Geração e Corrupção* (338b 13, 16, 17). Sob este ponto de vista, as relações de necessitação entre forma e matéria, ou entre antecedentes e conseqüentes, se *convertem reciprocamente* (“ἀνακάμπειν”, 338b 17)<sup>33</sup>, e não precisam ser qualificadas pela cláusula restritiva “a partir de um pressuposto” (“ἐξ ὑποθέσεως”, 337b 26-27). Assim, sob este escopo, a matéria dos quatro elementos necessariamente se encontra determinada segundo as propriedades requisitadas e conta como parte interna da própria forma específica.

Não obstante, a corruptibilidade dos indivíduos, no domínio sublunar, evidencia que tais propriedades *internas* que delimitam a matéria própria contida na forma específica, longe de contarem já de início como *internas*, são em cada caso *conquistadas* pela forma através do governo teleológico sobre a “necessidade absoluta” dos quatro elementos. A matéria elementar, pois, em cada indivíduo,

---

<sup>33</sup> Ver também 338b 8 e 338a 4-5 (“ἀνακκεῖν”) e 11 (“ἀντιστρέφειν”).



preserva suas disposições essenciais – que são estranhas às propriedades que lhe sobrevêm concomitantemente mediante a intervenção da forma – e, nesta exata medida, comporta-se não mais como se fosse uma *parte interna e intrínseca* do indivíduo. Os elementos tendem a voltar ao curso natural determinado pelo entrecruzamento espontâneo de suas propriedades essenciais e, assim, se responsabilizam pelo envelhecimento e morte de cada indivíduo (cf. *De Caelo*, 288b 15-18, *Gen. Cor.* II 1, 328b 32-3)<sup>34</sup>.

Assim, a resposta à questão que acima levantamos não é simples. Pois, de um certo modo, as propriedades que a matéria adquire em vista da forma são *partes intrínsecas* da própria forma, e a aceção preponderante de “εἶδος” é a forma específica. Mas, de outro modo, aquelas mesmas propriedades não são partes intrínsecas, mas antes se comportam como um subjacente heterogêneo sobre o qual a forma, agora entendida como *função primeira*, sobreviria de maneira concomitante<sup>35</sup>.

A “necessidade hipotética” da teleologia das formas naturais, portanto, permite apreender o esforço de Aristóteles por evitar o dualismo e ao mesmo tempo um hilozoísmo vitalista<sup>36</sup>. De um lado, pois, a forma, entendida como função primeira, não é um item separado, que pudesse subsistir de maneira absolutamente autônoma, em si mesma, sem uma matéria. Ela precisa de uma matéria adequadamente determinada segundo as propriedades requisitadas. Assim, de uma certa maneira, tais propriedades passam a contar como determinações intrínsecas à própria forma, que então se desenvolve numa estrutura articulada segundo as séries em que tais propriedades se concatenam. Estas propriedades, no entanto, só podem ser obtidas mediante uma intervenção cibernética sobre as propriedades naturais dos quatro elementos, que se encontram pré-disponíveis na natureza, em estado bruto, independentemente da forma do vivente. Ora, é este pequeno detalhe que evita a completa absorção

---

<sup>34</sup> Whiting [1992], p. 85-6, parece-nos ter contemplado este duplo aspecto, com a distinção entre “thin compound” e “thick compound”: o primeiro seria uma *unidade intrínseca* entre forma e matéria orgânica, ao passo que o segundo seria uma *unidade accidental* entre forma e (aquilo que ela denomina de) matéria composicional, que é, afinal, uma porção dos quatro elementos.

<sup>35</sup> Ver, num sentido semelhante Gill [1989], p. 168: ela afirma que a “matéria genérica” não pode ser determinada apenas por análise da forma, embora sua existência dependa da forma. Não obstante, Gill concebe esta dependência de maneira insuficiente: não se trata apenas da dependência que propriedades em geral apresentam em relação a algum objeto qualquer ao qual pertençam. Trata-se de uma dependência mais precisa: algumas propriedades dos elementos lhes sobrevêm apenas sob o pressuposto teleológico da forma, de tal modo que esta última é condição necessária para a existência das mesmas.

<sup>36</sup> A “necessidade hipotética” da teleologia ao mesmo tempo fornece uma alternativa ao reduativismo materialista que conceberia a forma (isto é, a alma) como uma “harmonia” na mistura dos elementos. Ver nota 14 supra.

da “matéria” na estrutura constitutiva da forma e, assim, afasta a alternativa do hilozoísmo. A forma, assim, é “algo distinto” (“ἕτερον τι”, 1041b 17-19) da matéria elementar, sem, no entanto, apresentar-se como uma *ousia* separada e independente desta matéria: ela se relaciona com esta matéria procurando conquistá-la e incorporá-la como elemento intrinsecamente constitutivo – mas este resultado, como vimos, é obtido apenas no nível universal em que falamos de formas específicas, ou em que concebemos a geração sucessiva de novos indivíduos corruptíveis como uma reprodução circular da mesma espécie (cf. *Geração e Corrupção*, 338b 14-19), pela qual esta última participa do divino na medida em que lhe é possível (cf. *De Anima* II 4, 415b 3-7).

## Capítulo 15

### *A noção de forma contra a teoria platônica dos universais (Z 13-16)*

“ἅμα δὲ καὶ μᾶλλον ἂν εἴη πιστὰ τὰ μέλλοντα  
λεχθήσεσθαι προακηκοῦσι τὰ τῶν ἀμφισβητούντων  
λόγων δικαιώματα. Τὸ γὰρ ἐρήμην καταδικάζεσθαι  
δοκεῖν ἥττον ἂν ἡμῖν ὑπάρχοι· καὶ γὰρ δεῖ διαιτητὰς ἀλλ’  
οὐκ ἀντιδίκους εἶναι τοὺς μέλλοντας τάληθες κρίνειν  
ικανῶς”.

“ao mesmo tempo, aquilo que está prestes a ser enunciado  
poderá ser mais confiável àqueles que tenham previamente  
ouvido as alegações dos argumentos disputantes. Pois que não  
nos ocorra parecer condenar unilateralmente: pois inclusive é  
preciso que aqueles que se dispõem a discernir suficientemente o  
verdadeiro sejam juizes, e não partes litigantes.”

*De Caelo* I 9, 279b 7-12.

É o momento, agora, de nos voltarmos aos capítulos 13-16 do livro VII da *Metafísica*, em que Aristóteles argumenta contra a proposta de certos platônicos, que sustentavam que o universal é *ousia*. A compreensão do argumento de Aristóteles está sujeita a incontáveis polêmicas. Costuma-se entender que o objetivo único de Aristóteles consistiria em se opor à tese da “separação dos universais”, postulados como substâncias separadas dos indivíduos sensíveis. De acordo com esse entendimento, julga-se que o argumento diferencial de Aristóteles contra tal tese consistiria na afirmação do primado ontológico da “substância primeira” das *Categorias*. Estes capítulos, portanto, forneceriam o embate decisivo do “asclepiada” contra as pretensões do “idealismo” platônico<sup>1</sup>.

- No entanto, lido a partir desta perspectiva, o empreendimento crítico de Aristóteles nestes

---

<sup>1</sup> Ver Le Blond [1939], p. 375; Moreau [1985/55], p. 13-15, 18.

capítulos nos oferece uma flagrante inconsistência<sup>2</sup>. Aristóteles estaria defendendo aqui a tese central de que:

(1) Nenhum universal é *ousia*.

No entanto, os argumentos empreendidos nos capítulos anteriores (e ulteriores) do livro VII teriam estabelecido, de maneira pormenorizada, outras duas teses, que dificilmente poderiam formar com aquela primeira um conjunto consistente:

(2) A forma é *ousia*,

(3) A forma é universal.

Se duas destas teses são assumidas conjuntamente, a restante terá de ser abandonada como falsa. No entanto, Aristóteles parece nem sequer dar-se conta dessa flagrante inconsistência, e prossegue com inteira desenvoltura a argumentação em favor da tese (1), como se não houvesse de fato nenhuma incompatibilidade entre a mesma e as outras duas.

As estratégias interpretativas para evitar estas inconsistências têm se desenvolvido basicamente em duas direções. Por um lado, tenta-se atenuar de uma maneira ou de outra a tese (1), discriminando-se um escopo bastante restrito para o termo “universal” neste contexto argumentativo<sup>3</sup>, como se tal termo não preservasse o mesmo sentido respectivamente nas teses (1) e (3). Este mesmo esforço por discriminar dois sentidos diversos tem sido empreendido também com respeito ao termo “*ousia*”:

---

<sup>2</sup> Como já dissemos, esta inconsistência foi exposta de maneira lapidar por Leshner [1971], p. 169, e há muito tem oferecido os parâmetros para o debate das interpretações sobre Z. Ver Woods [1967], p. 220-1, [1974-5], p. 170; Lacey [1965], p. 60-1; Harter [1975], p. 10; Hartman [1977], p. 39; Moser [1983], p. 103; Code [1984], p. 4; Irwin [1988], p. 216-7; Lewis [1991], p. 309-10; Loux [1991], p. 196-202; Bolton [1995], p. 458-9. Em seu comentário, Bostock [1994] não só expõe de maneira elegante a referida inconsistência (p. 185-6), como também oferece um mapeamento das diversas tentativas de resolvê-la (p. 186-90), inclusive com uma discussão pormenorizada das evidências possíveis em favor das “formas individuais” (p. 187-9).

<sup>3</sup> É isto que propõem Moreau [1985/55], p. 18-23, Woods [1967], p. 225, 235, Hughes [1979], p. 108, 110-1, Loux [1979], p. 20-4, e Bolton [1995], p. 460, os quais, como veremos, encontram-se na direção correta (ver também insinuações em Albritton [1957], p. 705). Na mesma direção, ver também Furth [1988], p. 247-9, para quem a questão central deste capítulo consiste em saber se o fato do *eidos* ser composto de coisas universalmente predicáveis seria compatível com o princípio enunciado em 1039a 3-4, e para quem o termo “*universal*”, neste contexto, se refere apenas aos *gêneros substanciais*, isto é, aquilo que é predicado universalmente de várias formas específicas (p. 248). Hughes (p. 125), no entanto, ainda insiste em ler a argumentação de Z-13 à luz da última aporia de *Met.* III, como se ela se destinasse a responder a questão (2), e recorre a *Met.* XIII 10 para tentar compatibilizar Z-13 com as *Categorias*. Bostock [1994], p. 189-90, por sua vez, rejeita com veemência tais estratégias resolutivas: seja a de distinguir sentidos diversos para “*universal*”, seja a de restringir o alvo das polémicas apenas aos universais genéricos. Ver, no mesmo sentido, Irwin [1988], p. 578, n 41, para quem todos os argumentos de Z 13 válidos contra a substancialidade dos gêneros seriam *ipso facto* válidos também contra a substancialidade das espécies. No mesmo sentido, ver ainda Lacey [1965], p. 64; e Leshner [1971], p. 170.

assim, alguns intérpretes julgam que na tese (1), “*ousia*” comportaria aquele primeiro sentido por nós discriminado – o sentido de entidade auto-subsistente e separada, etc. –, ao passo que, na tese (2), este mesmo termo designaria antes a “causa do ser” ou algo equivalente<sup>4</sup>. Por outro lado, no entanto, outros exegetas têm procurado abandonar a tese (3) – que, segundo sustentam, careceria de testemunho explícito do texto aristotélico – e substituí-la pela tese (3’), que rezaria antes que *a forma é individual*<sup>5</sup>.

Esta última estratégia, no entanto, esbarra em algumas dificuldades. Ao propor a tese (2) acima mencionada, Aristóteles certamente assume a forma como *ousia* no sentido de causa do ser, e esta causa consiste precisamente na quiddidade que deve ser apresentada no enunciado definitório que explica o que é uma *ousia*<sup>6</sup>. Assim sendo, o abandono da tese (3) pela tese (3’) parece implicar que as formas individuais estariam sendo propostas como princípios e causas capazes de figurar em definições *de indivíduos*. No entanto, Aristóteles parece claramente afastar a possibilidade de tais enunciados definitórios, na medida em que uma definição, em sentido restrito, deve se ater apenas ao que é universal e necessário (cf. Z-15, 1039b 26- 1040a 1)<sup>6</sup>, ao passo que os indivíduos, em virtude da matéria que os constitui, encontram-se no domínio da contingência diacrônica.

Observe-se, porém, este importante detalhe: não estamos negando que Aristóteles admita formas individuais – por exemplo, que Sócrates tenha a sua forma individualmente própria. Admitimos que há lugar para tais formas, como deixamos claro ao buscar resolver o problema da individuação: a partir da estrutura da forma específica, constituída por uma articulação de diversos intervalos de alternativas possíveis, uma forma particular se constitui pela determinação, em cada nível desta estrutura, de uma alternativa particular<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Ver por exemplo a proposta de Moser [1983], p. 106, 108.

<sup>5</sup> Ver Sellars [1957] (criticado veementemente por Albritton [1957], p. 705-7); Harter [1975], p. 14-7; Code [1984], p. 13; Heimaman [1979], p. 249; Irwin [1988], p. 216-7.

<sup>6</sup> Para a tese de que o conhecimento científico versa estritamente sobre aquilo que é universal e necessário, mas não sobre aquilo que é contingente, ver *A. Po.* I 30, 33, e também I 6 (75a 18-22).

<sup>7</sup> Os intervalos de alternativas possíveis concernem não apenas às propriedades teleologicamente necessárias, mas também às propriedades *colaterais*. Pois, de um modo ou de outro, a forma específica já prevê que, necessariamente (devido à necessidade absoluta da matéria), deve haver *algumas* propriedades colaterais, embora ela não seja capaz de determinar estas propriedades colaterais senão mediante intervalos muito gerais. A forma específica, por exemplo, prevê que os olhos deverão ter *alguma* cor, mas não prevê *qual* cor: pois a cor dos olhos se encontra para além das exigências estritamente funcionais.

No entanto, não admitimos que estas formas individuais possam ser objeto de definições estritas, justamente porque elas se constituem por determinações que podem variar (dentro de um certo intervalo admitido pela forma específica) ao longo do tempo. Seria possível obter descrições de tais formas, válidas durante certo período de tempo; no entanto, tais descrições ainda não seriam definições universais e necessárias<sup>8</sup>.

Mas – eis o ponto decisivo – tampouco admitimos que estas formas individuais, assim entendidas, possam resolver a inconsistência acima apontada e fornecer a chave decisiva para a compreensão da estratégia argumentativa dos capítulos que agora irão nos ocupar<sup>9</sup>. Ao longo de todo o livro Z, Aristóteles busca saber qual é a *ousia* no sentido de “causa do ser” (a “*ousia*”), que deveria ser apresentada no enunciado definitório que apreende a natureza essencial daquilo de que é causa. As proposições adversárias discutidas aqui nestes capítulos – ainda que comportem um escopo mais amplo em suas formulações de origem – serão discutidas dentro do registro circunscrito por tais interesses.

Na verdade, uma vez compreendido o horizonte argumentativo que enquadra tais capítulos, a mencionada inconsistência não se impõe. Até certo ponto, têm alguma razão os intérpretes que sustentam que o termo “*ousia*” tenha sentidos respectivamente diversos nas teses (1) e (2) – pois, assumindo-se tal distinção de significados, dissolve-se a inconsistência, pois a tese (1) então apenas repetiria a posição metafísica fundamental de Aristóteles contra o platonismo, já exposta nas *Categorias*, ao passo que a tese (2) seria o resultado natural dos argumentos empreendidos no livro

---

<sup>8</sup> Não podemos aceitar, portanto, a proposta de Balme para a resolução do problema da definição em H-6 (ver [1987e], p. 310-11; [1987a], p. 11. 20; [1987/1980], p. 295; [1987d], p. 304).

<sup>9</sup> Para outros argumentos contra a tese das *formas particulares* ou *individuais* (já assumida como “standard approach”), ver Loux [1991], p. 202, 226, e Bolton [1995]. Bolton não se limita a afirmar que a forma não é *um isto* (p. 459). Ele se opõe coerentemente a este “approach”: os defensores deste último afirmariam – como solução para a última aporia de *Met.* III (1003a 6-17) – que a forma seria capaz de satisfazer ao mesmo tempo o critério da subjacência (e o “um isto” de Z-1) e o critério da causalidade (o “*ti esti*” de Z-1, p. 447). Contra a primeira pretensão, Bolton (p. 448-50) afirma que a forma, mesmo sendo particular, não é subjacente no sentido relevante requisitado em Z-1 (o que se provaria por *De Anima* I 4, 408b 1-15 – esta mesma objeção foi levantada por Code [1984], p. 10-12, e constitui objeto de debate entre Shields [1988b] e Granger [1995]); contra a segunda pretensão, ele afirma que a forma, sem a matéria, não fornece uma resposta completa para o “*quê é a ousia composta*” (o que se provaria por 1036b 22-32). Dentro do registro desta polêmica, Bolton teria plena razão. No entanto, pretendemos que a *forma*, segundo a concepção aristotélica plenamente desenvolvida, seria capaz de fornecer uma resposta completa ao “*quê é*” e se apresentaria como *subjacente* num dos sentidos reconhecidos como relevante pela teoria da predicação, de modo a acusar uma inteira convergência entre os critérios da subjacência e da causalidade – não, porém, nos moldes pretendidos pelos defensores de *formas individuais* que Bolton combate.

Z. E de fato, a tese (2) – *a forma é ousia* – é elaborada com bastante detalhe nos assim chamados “capítulos centrais”, 10-11-12, com auxílio da análise do devir apresentada nos capítulos 7-9. Tal tese assumiria a *ousia* como “causa do ser”, a ser mencionada na definição da *quiddidade* das essências sensíveis. Não obstante, a tese (1), *nenhum universal é ousia*, introduzida pelo capítulo 13, assumiria a *ousia* não mais como “causa do ser”, mas sim no sentido mais ordinário de entidade auto-subsistente. Recordando a distinção que propusemos no capítulo 1 desta tese, poder-se-ia dizer que a proposição (1) assume o termo “*ousia*” no sentido mais trivial, que se encontra em sentenças como “um cavalo é uma *ousia*”, “os astros são *ousiai*”, “Sócrates é uma *ousia*”, etc. – a “*ousia*” –, ao passo que a proposição (2), por sua vez, assumiria o termo “*ousia*” antes no sentido mais restrito de causa e princípio, que pede a sintaxe “*ousia de algo*”, tal como encontramos nas sentenças do tipo “a *ousia* de Sócrates é a sua alma”, ou “a *ousia* do animal é a sua forma”, etc. – isto é, a “*ousia*”.

Não obstante, esta proposta interpretativa tem um grave defeito: ela simplesmente postula que haveria no curso do livro Z uma brusca mudança de assunto, como se os capítulos polêmicos (13-16) simplesmente estivessem fora do escopo da investigação iniciada em Z-3 e, portanto, não mais dissessem respeito ao problema da *ousia* como “causa do ser”. Esta proposta simplesmente projeta sobre o argumento destes capítulos a “posição metafísica fundamental de Aristóteles contra a platonismo”, em toda a sua trivialidade, a saber, que os universais não existem de maneira autônoma e independente à parte dos indivíduos, etc.

Ora, não negamos que esta seja de fato uma “posição metafísica fundamental de Aristóteles”<sup>10</sup>. Não é isso que se encontra em questão. Negamos que esta posição esteja sendo desenvolvida aqui nestes capítulos. Aristóteles teria à sua disposição inúmeros outros caminhos para desenvolvê-la, mas, aqui nos capítulos Z 13-16, ele simplesmente a pressupõe e discute uma outra questão, que consiste justamente em saber se o universal poderia ser assumido como “causa do ser” e “princípio” capaz de explicar por que as essências sensíveis são tal como são. Estes capítulos, portanto, encontram-se ainda dentro da perspectiva assumida em Z-3, e isso significa que o termo “*ousia*”, na tese (1), deve ser lido conforme o mesmo sentido que comporta na tese (2), a saber: “causa do ser”. Trata-se, pois, da “*ousia*”.

---

<sup>10</sup> Esta posição encontra-se devidamente testemunhada em diversos textos: não apenas nas *Categorias*, mas também em *Segundos Analíticos* I 18, II 19, *De Anima* II 5, 417b 22-24, etc.

Por outro lado, têm alguma razão também os intérpretes que assumem sentidos respectivamente diversos para o termo “universal” nas proposições (1) e (3). Aristóteles não pretende que o argumento desenvolvido em Z-13 seja válido indiferentemente para qualquer *universal*, tal como estes poderiam ser minimamente definidos conforme a sua teoria lógico-epistemológica (conforme *De Interpretatione*, 17a 38-40, por exemplo). Pelo contrário, Aristóteles está assumindo, nesta polêmica, justamente o sentido que certos adversários atribuíam ao termo “universal” no contexto de *certas teorias com premissas bem determinadas*. Como veremos, é possível recolher os indícios dispersos por outros textos e assim reconstituir com precisão qual seria a tese adversária contra a qual Aristóteles aqui argumenta.

Ora, contra a proposta de meramente distinguir dois sentidos respectivamente diversos para o termo “ousia” nas teses (1) e (2), observemos o seguinte: por que Aristóteles, depois de colher alguns resultados de sua penosa peripécia argumentativa, simplesmente *mudaria de assunto* no capítulo Z-13? Por que, após desenvolver uma longa argumentação buscando discernir o que é a *ousia* no sentido de “causa e princípio”, Aristóteles agora se voltaria a uma tese que envolve a utilização do termo “ousia” em um sentido inteiramente diverso? Por que Aristóteles passaria a abordar a questão (2) “a que entidades podemos aplicar a designação de ‘ousia<sup>1</sup>’?”, de preferência à questão (3) “o que é a ‘ousia<sup>2</sup>’?”<sup>11</sup>.

Um tal deslize de interesses seria tão mais surpreendente se levarmos em consideração que, no capítulo Z-3, ao introduzir a questão de saber “o que é a *ousia* de cada item”, Aristóteles introduzira uma lista de candidatos na qual figuravam justamente os dois itens que serão escrutinados nos capítulos 13-16: a saber, o gênero e o universal. E no capítulo H-1, ao recapitular o percurso

---

<sup>11</sup> Para a delimitação dessas questões (1), (2), (3) e (4), às quais iremos nos referir conforme esta maneira abreviada, ver p. 39 no capítulo I desta tese. Por outro lado, ressalte-se também a posição singular de Lewis [1991], p. 312-3, que pretende resolver a inconsistência levantada por Leshner assumindo o termo “εἶδος” em sentidos respectivamente diversos nas proposições (2) e (3). Assim, o “εἶδος” que seria “universal” e que assim se submeteria à proposição (1) seria a espécie (por exemplo, “homem”), ao passo que o “εἶδος” estipulado como *ousia* primeira na proposição (2) seria a *forma* (por exemplo, a “alma”). Assim, a forma seria um predicado *da matéria*, mas seria *ousia de si mesma* (!?) e, derivativamente, *ousia* do composto. Mas esta proposta é inteiramente inaceitável, pois se fundamenta na exclusão mútua das relações “ser *ousia* de” e “ser predicado de” (p. 320), a qual se funda, por sua vez, em leituras inaceitáveis do argumento de Z-3 e da noção aristotélica de predicação. Loux [1991], p. 208 (ver também [1979], p. 20-24), propõe uma estratégia semelhante e igualmente inaceitável (inspirada em Woods [1967], p. 226, 230): as formas seriam *ousiai* dos compostos particulares, mas não seriam (*universalmente*) predicadas dos compostos particulares (seriam antes predicadas “metafisicamente” da matéria), e assim escapariam ao argumento desenvolvido contra os universais em 1038b 8-15.



argumentativo efetuado em Z, Aristóteles volta a apresentar lado a lado estes dois candidatos (1042a 13-16, 21-22). Assim, seria mais natural supor que, sob o escopo da questão fundamental introduzida em Z-3, os capítulos 13-16 cumprissem o programa então lançado, dedicando-se à análise dos candidatos restantes; ou seja: após o breve escrutínio da noção de subjacente, no próprio capítulo Z-3, após o exame “lógico” da noção de “quê era ser” nos capítulos 4-6, e após uma análise mais meticulosa da contra-parte ontológica e física implicada na noção de “quê era ser”, nos capítulos 7-12, Aristóteles agora se voltaria aos candidatos restantes – e esta seqüência, além do mais, longe de ser arbitrária, se justificaria pelo fato de que estes candidatos restantes teriam sido sustentados pelos adversários de Aristóteles, a partir de premissas cuja inaceitabilidade ele agora se encontraria em condições de evidenciar.

Ora, que o capítulo 13 e os seguintes ainda se encontram sob o escopo da questão fundamental lançada em Z-3, longe de introduzir um novo interesse argumentativo, é algo que pode se perceber a partir da maneira pela qual Aristóteles introduz a nova etapa de seu empreendimento. Vejamos:

“Afirma-se ser essência, assim como o subjacente, também o *quê era ser* e o [composto] de ambos, e também o universal. Ora, a respeito dos dois primeiros, está dito (pois está dito tanto a respeito do *quê era ser* como a respeito do subjacente, o qual subjaz de duas maneiras, ou sendo *um isto*, tal como o animal em relação às afecções, ou tal como a matéria em relação à efetividade)” (1038b 2-6).

Ora, Aristóteles recapitula, com algumas variações, a mesma lista oferecida no início de Z-3 e logo em seguida pondera a respeito das duas etapas já empreendidas<sup>12</sup>. Segue-se então a remissão à opinião de alguns adversários, que adotariam, para a resolução da questão introduzida em Z-3, os candidatos restantes:

“mas alguns reputam que sobretudo o universal é causa, e que é princípio o universal; por isso, voltemo-nos também a ele” (1038b 6-8).

Aristóteles procede como se a noção de “*ousia* de algo”, introduzida em Z-3 como objeto a ser examinado, fosse simplesmente equivalente de “causa” e “princípio”. E a sua reação taxativa contra a proposta adversária, introduzida já na sentença seguinte, evidencia ainda mais esse pressuposto

---

<sup>12</sup> Os dois sentidos de “subjacente”, resumidos no parêntese, equivalem perfeitamente aos resultados sucintos de Z-3, e que procuramos desenvolver melhor no capítulo 2 desta tese. Bostock [1994], p. 190, não tem razão, ao presumir que estes dois sentidos (ao invés das três acepções apresentadas em Z-3, 1029a 2-5) sugeririam que a forma não mais estaria sendo considerada como subjacente.

implícito na argumentação:

“Pois se afigura ser impossível que seja essência qualquer um dos itens que se enunciam universalmente” (1038b 8-9).

É como se Aristóteles tomasse como simplesmente equivalentes, em vista do horizonte argumentativo, a noção de *ser ousia* e as noções de *ser causa* e *ser princípio*<sup>13</sup>. E de fato, como vimos, esta equivalência encontra-se já bem consolidada pelo empreendimento desenvolvido nos capítulos centrais, nos quais cumpria discernir se a causa capaz de explicar por que uma *ousia* sensível é tal como ela é – ou a causa capaz de indicar, em um enunciado definitório, *o que é* uma *ousia* sensível – seria apenas a forma, ou a forma tomada conjuntamente com a matéria.

Voltando então à inconsistência entre as teses (1), (2) e (3), podemos verificar agora que ela simplesmente não se impõe: não porque o termo “*ousia*” comportasse sentidos respectivamente diversos em (1) e (2), mas antes porque o termo “*universal*” (“*καθόλου*”) comporta sentidos respectivamente diversos em (1) e (3).

Alguns exegetas têm certa razão em apontar que a tese (3) não encontra testemunho no texto. Duas passagens parecem pressupor que a forma é universal, mas nenhuma delas se situa nos capítulos em questão. A primeira delas se encontra em Z-10:

“são partes do enunciado apenas as partes da forma, e o enunciado é do universal” (1035b 33-1036a 1).

A segunda delas se encontra no início de Z-11:

“E inclusive, se isto não é evidente, não é possível definir cada coisa: pois a definição é da forma e do universal” (1036a 28-29).

Poder-se-ia objetar que nenhum destes pronunciamentos estabelece explicitamente que a forma é universal, mas apenas que haveria uma certa concomitância entre a forma e o universal, ambos assumidos como objeto de definição. Mas esta objeção é pouco satisfatória. Pois, em linhas gerais, a tese de que *a forma é universal* se depreende facilmente da mera conjunção das afirmações (i) de que o enunciado definitório se ocupa apenas de itens universais e necessários e (ii) de que a forma é

---

<sup>13</sup> Ver Bolton [1995], p. 460, que ressaltava devidamente a frase em 1038b 6-8. Ver também Code [1997], p. 370. Bostock [1994], p. 191, observa o surgimento de um novo vocabulário – “causa”, “princípio” – nesta passagem, mas não extrai disso nenhuma consequência exegética relevante.

passível de ser definida. Além do mais, conforme vimos ao examinar a delimitação da forma segundo a “necessidade hipotética” da teleologia, a forma específica seria universal exatamente no sentido de se apresentar como uma estrutura em que funções determinam de maneira articulada, como condições necessárias, conjuntos de propriedades igualmente admissíveis, designadas sob alguma rubrica universal comum a todas elas.

Mas ora, este sentido em que a forma pode ser entendida como “universal” talvez não esteja sendo considerado de maneira relevante na argumentação polêmica efetuada nos capítulos 13-16 – ou, ao menos, no capítulo 13, que é o mais denso e decisivo. A forma é universal no sentido mais trivial: na medida em que envolve determinações estritamente necessárias que cabem em comum a um conjunto diversificado de instanciações. A forma seria universal, assim, porque poderia “ser predicado de mais de um item” (*De Interpretatione* 7, 17a 39-40). Não obstante, o leitor atento às sutilezas da argumentação desenvolvida em Z-13 fica com a clara impressão de que, neste contexto preciso, Aristóteles evoca a noção de “universal” sob algum sentido muito mais restrito do que aquele envolvido na caracterização trivial proposta no *De Interpretatione*<sup>14</sup>.

Ora, o “universal” em questão na tese (1) é o “universal” proposto pelos adversários platônicos como *ousia* no sentido de “causa do ser” e “princípio” capaz de explicar por que a *ousia* composta é aquilo que precisamente é. E este “universal” envolve de maneira exclusiva apenas o *gênero*, mas não as *formas específicas* – ele envolve de maneira restrita apenas aquilo que é comum (“κοινόν”) num nível de generalidade situado acima da *forma específica*. Na verdade, este “universal” assumido pelos adversários como princípio e causa seria o resultado de uma perspectiva mais ampla que assumiria a “synanairesis” como critério adequado não apenas para discernir relações de prioridade lógica e epistemológica e assim construir definições, mas também para discernir relações de primazia ontológica. Assim, o item que sobrevivesse ao teste da “co-destruição recíproca” seria não apenas

---

<sup>14</sup> E neste sentido, o “insight” de Woods [1967], p. 225, 235, e Hughes [1979], p. 108, encontra-se na direção correta. Bolton [1995], p. 461, assevera acertadamente que o escopo do argumento aristotélico – que busca provar que *certos* universais não são causa – se restringe apenas aos gêneros e não alcança também as espécies. Não concordamos com Hughes [1979], p. 111, que pretende que esta estratégia argumentativa seria exatamente a mesma que foi adotada para o *subjacente* e para a *quididade*: assim como apenas *certos* subjacentes seriam *ousia* no sentido relevante, e assim como apenas *certas* quididades seriam *ousia* no sentido relevante, do mesmo modo apenas *certos* universais seriam *ousia*. Admitimos que Hughes teria razão, se o sentido do termo “universal” na argumentação de Z-13 fosse aquele que se lhe imputa tradicionalmente. Não obstante, cremos que o sentido do termo “universal” neste contexto encontra-se absolutamente restrito às pretensões adversárias contra as quais se dirige o argumento.

logicamente anterior e “mais cognoscível” *simpliciter* do que o item co-destruído; ele seria igualmente anterior do ponto de vista ontológico.

No entanto, aplicações progressivas da “synanairesis” obteriam resultados que poderiam ser resumidos no seguinte postulado: “quanto mais universal é um item, maior a sua prioridade lógica e ontológica”. Em última instância, isto redundaria na tese de que a *ousia* suprema, como princípio absoluto de todas as coisas, seria o Ente e o Uno – e esta tese é explicitamente mencionada no capítulo Z-16:

“Mas, ora, procuramos qual é porventura o princípio, a fim de que nos reportemos a algo mais conhecido. Assim, dentre estes itens, seriam mais essência o ente e o uno, mas do que o princípio, o elemento e a causa” (1040b 19-22).

Assim é o critério da “synanairesis” que se encontra em questão. Pois é ele que leva a conceber o gênero como lógica e ontologicamente anterior à espécie, como se pudesse ser concebido como um *subjacente separado por si mesmo*, ao qual a diferença sobreviria extrinsecamente por mera participação. E além de não fornecer nenhum princípio a partir do qual pudesse ser compreendida em sua necessidade intrínseca a articulação das diversas camadas de propriedades que constituem a relação entre forma e matéria na *ousia* natural, o critério da “synanairesis” justificaria o pleno domínio de um ponto de vista meramente classificatório, em que *explicar* e *definir* fosse o mesmo que *subsumir a gêneros cada vez mais amplos* e, em última instância, levaria à tese de que o Ente e o Uno seriam a *ousia* suprema e o princípio mais alto, dotado de maior valor explanatório<sup>15</sup>.

Antes de entrar na análise dos argumentos desenvolvidos nos capítulos Z 13-16, porém, devemos reunir os textos que testemunham em favor da perspectiva que estamos propondo. Assim, através de passagens pertencentes a outras obras e outros livros da *Metafísica*, buscaremos configurar com alguma plausibilidade o seguinte quadro: (i) em Z 13-16, Aristóteles discute propostas adversárias que

---

<sup>15</sup> Entre os intérpretes, destacamos Loux [1991], p. 212-4, o qual, seguindo as intuições de Woods [1967] e Hughes [1979], observa que, neste contexto polêmico, “Aristotle is using the term ‘universal’ to refer to genera” (p. 212), contra uma tese bem definida: “his opponent holds that, the more general a thing is, the more real it is, the more deserving of the title ‘ousia’”. Mais adiante (p. 217-23), Loux volta a insistir que Z 13 não deve ser lido como um libelo contra a tese de que os universais em geral seriam *ousiai* separadas numericamente umas (ver também Loux [1979], p. 20-4). Acrescentemos apenas o seguinte: a maneira pela qual os adversários de Aristóteles concebem a “synanairesis” permite que a discussão seja entendida ao mesmo tempo contra a preponderância lógico-explanatória e contra a preponderância ontológica do “mais universal”: Aristóteles argumentaria que o gênero não apenas é *menos causa* e *menos princípio* do que a forma específica, mas também encontra-se mais distante dos requisitos pelos quais se discrimina uma *ousia*<sup>1</sup>.

assumiriam o postulado da “synanairesse” como critério privilegiado para discernir relações de prioridade lógica e ontológica. Este critério permitiria aos adversários apresentar, de um só golpe, a proposição de que os universais são em geral *mais ousia* do que os indivíduos de que se predicam (em resposta à questão (2)) e a proposição de que um item universal será mais princípio e *mais ousia* em proporção direta à extensão de sua universalidade (em resposta às questões (2) e (4), assumidas sem nenhuma diferenciação relevante)<sup>16</sup>. Devido à amplitude do critério defendido pelos adversários, que permite gerar indiferentemente as duas proposições supramencionadas, Aristóteles às vezes parecerá oscilar em sua estratégia, criticando ora uma, ora outra dessas proposições. Não obstante, o interesse preponderante de Aristóteles consiste em discutir a pertinência da “synanairesse” no âmbito das questões (3) e (4), isto é, a pertinência da “synanairesse” como critério adequado para discriminar o que é a *ousia*<sup>2</sup> enquanto causa do ser – e a própria distinção entre *ousia*<sup>1</sup> e *ousia*<sup>2</sup>, introduzida estrategicamente em Z-3, já se configura como uma crítica preliminar que permite a Aristóteles concentrar-se agora de preferência nas questões (3) e (4); (ii) para discriminar a “ousia” como causa do ser, tais adversários se reportam à “synanairesse”, isto é, o teste da co-destruição recíproca; (iii) a primazia concedida ao critério da “synanairesse” conduz à primazia lógica e ontológica do gênero sobre as formas específicas e, em geral, à regra de que “quanto mais universal, mais princípio”, ou seja, “quanto mais universal, mais *ousia*”; (iv) assim, para tais adversários, a rubrica de “universal” designa antes os universais mais genéricos e comuns que, em virtude da “synanairesse”, teriam prioridade sobre as formas mais específicas; (v) conseqüentemente, para tais adversários, os princípios supremos e as *ousiai* primeiras seriam o Ente e o Uno. Estabelecidos estes pontos, concederemos ainda atenção a algumas ramificações e corolários destas teses no âmbito das teorias sobre as entidades matemáticas e finalmente, buscaremos sublinhar os passos pelos quais Aristóteles esboça a sua reação crítica a este quadro. Assim, buscaremos mostrar que (vi) seria possível discernir um provável período de transição, no qual Aristóteles já estaria insatisfeito com o primado da “synanairesse” e dos “universais”, mas ainda não teria articulado todos os recursos conceituais para

---

<sup>16</sup> Como vimos no capítulo I desta tese (p. 40-1), os adversários platônicos propunham a “synanairesse” como critério adequado não apenas às questões (3) e (4), mas também às questões (1) e (2), e isto se articula ao fato de não terem reconhecido a legitimidade da demarcação entre prioridade lógica e prioridade ontológica, a qual Aristóteles apresenta em diversos contextos (ver, por exemplo, *Met.* V 11, 1018b 34-37; XIII 2, 1077a 36-b 11; XIII 8, 1084b 2-32; para a distinção entre a prioridade “γενέσει” e a prioridade “ὄντι”, ver *Met.* XIII 2, 1077a 24-31).

propor uma alternativa consistente; (vii) é justamente a análise hilemórfica da *ousia* natural e, mais precisamente, a perspectiva funcional-teleológica do hilemorfismo, que permite a Aristóteles encontrar uma tal alternativa.

No que compete ao primeiro ponto acima levantado, o seguinte texto do livro XIII da *Metafísica*, pelo qual se introduz o exame crítico das teorias platônicas concernentes a números e Idéias, é bastante elucidativo:

“Assim, portanto, a respeito da essência dos entes sensíveis, foi dito o que ela é [ou está dito qual ela é], em primeiro lugar no estudo a respeito da matéria dos entes naturais, e depois no estudo a respeito da efetividade. E uma vez que a investigação é ‘há ou não há, além das essências sensíveis, alguma imóvel e eterna, e se há, qual é ela?’, primeiramente deve-se considerar aquilo que foi enunciado pelos outros...” (1076a 8-12).

Ora, a questão de saber se “há ou não há, além das essências sensíveis, alguma imóvel e eterna, e se há, qual é ela?”, consiste precisamente na mesma questão que fora mencionada em Z-2, 1028b 28-31. Como vimos, esta questão concernente à existência de *ousiai* imóveis e eternas havia recuado para o fundo da cena com a introdução dos quatro candidatos em Z-3. Estes candidatos, pois, consistiam em possíveis respostas ao problema de saber o que é a *ousia* enquanto causa do ser das essências sensíveis – problema que o trecho acima citado já dá por resolvido, no “estudo a respeito da matéria dos entes sensíveis”, expressão que pode perfeitamente se reportar ao livro Z ou às partes dos livros ZH que mais significativamente contribuíram para a articulação do hilemorfismo, e também no “estudo a respeito da efetividade”, expressão que pode se reportar tanto ao livro IX como também a H 2.

Seja como for, o sumário recapitulativo contido em 1076a 8-12 sugere que a discussão a respeito dos *universais*, em Z 13-16, ainda se configura sob o interesse da questão de saber qual é a *ousia* enquanto causa do ser das *ousiai* sensíveis – embora tenha como horizonte mais amplo a questão de saber se há uma *ousia* no domínio do supra-sensível. Aristóteles assim parece ter como objetivo provar que os universais não são *ousiai* separadas supra-sensíveis, mas o seu objetivo mais preciso consiste em provar que os universais não podem ser assumidos, em virtude da “synanairesis”, como *ousiai* separadas e causas e princípios das *ousiai* sensíveis. Não obstante, poder-se-ia objetar que o pronunciamento do livro XIII da *Metafísica* é muito amplo e não provaria nada a respeito da perspectiva assumida em Z 13-16. Em um trecho subsequente, porém, Aristóteles evidencia em que

sentido a investigação das propostas adversárias a respeito das *ousiai* supra-sensíveis também deve ser entendida como uma investigação a respeito da “causa”:

“... quando investigamos se as essências e os princípios dos entes são números e Idéias” (1076a 30-31).

Aristóteles parece equacionar “*ousia*” e “princípio dos entes”, e é natural supor que o genitivo “dos entes” esteja conjuntamente conectado não só a “princípios”, mas também a “essências”. As teses dos adversários platônicos, assim, parecem propor Números e Idéias exatamente como “*ousia* dos entes sensíveis”. Mas ora, à primeira vista isto parece depor contra a distinção de sentidos de “*ousia*” e contra a separação de questões que propusemos ao analisar preliminarmente os capítulos iniciais do livro Z: pois havíamos suposto que os Números e Idéias, que comparecem na listagem fornecida em Z-2, se apresentariam como possíveis respostas à questão concernente aos itens que sobretudo mereciam o título de “*ousia*” no primeiro sentido da palavra, ao passo que, nesta passagem do livro XIII, contrariamente às nossas expectativas, Aristóteles parece ignorar a distinção entre os dois sentidos de “*ousia*” e insinuar que os Números e Idéias estariam sendo propostos como respostas a ambas as questões: “quais itens merecem sobretudo a designação de ‘*ousia*’?” e “o que é a *ousia* como causa do ser [para as essências sensíveis]?”.

Mas este problema exegético poderá ser resolvido justamente pela compreensão precisa da proposta adversária. De fato, os platônicos não assumiam nenhuma distinção entre ambas as questões, e certamente não as admitiriam como questões legitimamente distintas. Justamente por isso, importa ressaltar que a distinção proposta por Aristóteles no final de Z-2 já se configura plenamente como uma reação crítica às propostas adversárias. Sob o primado da “synanairesis”, os adversários platônicos presumiam haver uma estrita coincidência entre as características pelas quais algo se apresenta como *causa* e as características pelas quais algo conta como uma *ousia* no sentido de entidade auto-subsistente e completa em si mesma. Ao rejeitar a importância da “synanairesis”, Aristóteles mostra que tais características justamente não coincidem e, assim, podem ser satisfeitas por respostas respectivamente diversas entre si. Para Aristóteles, ser *causa* e ser *ousia* coincidiriam apenas no domínio das entidades supra-sensíveis, não, porém, no sentido indicado pela “synanairesis” que postula a existência de Idéias Universais e Entidades Matemáticas, mas sim no sentido indicado justamente pela análise hilemórfica das essências sensíveis – e esta análise se pauta justamente pela

necessidade de se discriminar, neste domínio de entidades, aquelas duas questões anteriormente mencionadas, pois, como vimos, a *causa do ser* não é tal que se apresente imediatamente como uma entidade numericamente separada e absolutamente autônoma em si mesma. De certo modo, também no domínio da *ousia* sensível é válida a equação “*ousia*<sup>1</sup> = *ousia*”, pois é justamente esta equação que apresenta a *ousia*<sup>2</sup> como causa e quiddidade a ser apresentada no enunciado definitório que explica o que é a *ousia*<sup>1</sup>. Não obstante, porém, esta equação é válida apenas no domínio específico (“εἶδει”, cf. *Gen. Corr.* II 11, 338b 13).

Assim, visto que a “synanairesis” postula a irrelevância da distinção entre os dois sentidos de “*ousia*” e entre as questões que lhes são correlatas, podemos assumir que todas as teses platônicas a respeito de “*ousiai* supra-sensíveis” – sejam os Números e Entidades Matemáticas, sejam os gêneros e as Idéias – podem e devem ser entendidas também como proposições a respeito da *ousia* como causa do ser<sup>17</sup>.

Com respeito às teses platônicas sobre os Números, veja-se a seguinte passagem, também do livro XIII da *Metafísica*:

“uma vez já delimitado a respeito destes assuntos, cai bem [é acertado, convém] novamente considerar aquilo que decorre a respeito dos números, para os que afirmam que eles são essências separadas e causas primeiras dos entes” (1080a 12-14).

Observe-se, em primeira instância, que estes adversários aqui reconhecidos por Aristóteles teriam concebido os números como respostas satisfatórias a ambas as questões que discriminamos, ao analisar Z-2: como “essências separadas”, eles seriam itens que mereceriam a designação honorífica de “*ousia*”, no primeiro sentido do termo; mas como “causas primeiras dos entes”, eles mereceriam a designação de “*ousia*” também no segundo sentido do termo.

---

<sup>17</sup> Annas [1976], p. 91 ss., traduz “*ousia*” por “reality” ou “real object”. A sua justificativa (p. 89) poderia ser aceitável se ela estivesse correta a respeito do estatuto geral das discussões empreendidas por Aristóteles em *Met.* XIII-XIV: tratar-se-ia de discussões a respeito do estatuto ontológico a ser atribuído às entidades matemáticas, etc. Não obstante, falta a Annas a perspectiva que mencionamos no capítulo 1 (p. 40-3) e que aqui retomamos: haveria dois sentidos de “*ousia*”, e a posição platônica contra a qual Aristóteles argumenta se caracterizaria justamente por pretender uma estrita coincidência entre ambos, isto é: os itens que se apresentassem como “objetos reais” seriam justamente os itens que seriam *causas e princípios* dos entes sensíveis, que, neste caso (para empregar a terminologia de Annas), não seriam realmente “reais”. Assim, a tradução de Annas em 1076a 8 – “what the reality of perceptible object is” – perde de vista a questão que interessa a Aristóteles. Os livros XIII-XIV se dedicarão a refutar mais detalhadamente os mesmos adversários já acoimados em ZH, que pretendiam que a “synanairesis” permitiria discernir os itens que são “mais *ousia*” e “mais princípios”.



Consiste em um detalhe suplementar saber quais seriam, precisamente, tais adversários<sup>18</sup>. Não obstante, se compararmos o trecho acima citado com a passagem de Z-11 em que se menciona a opinião de certos adversários que propunham uma “redução a números” (1036b 7-20), fica claro que Aristóteles se refere precisamente àqueles que, dentro de uma tradição pitagórica, pretendiam que os números fossem “*ousia*” e “causa do ser” dos entes sensíveis. Em um outro trecho, agora no livro I da *Metafísica*, Platão é explicitamente classificado sob estas pretensões:

“Entretanto, que o Um é essência e que ele se diz Um precisamente sem ser algum outro item distinto, Platão o disse de maneira similar aos Pitagóricos, e semelhantemente a eles afirmou que os números são causas da essência para os demais itens” (987b 22-25).

Aqui nesta passagem, aos Números, soma-se ainda o Um, entendido como princípio supremo dos entes<sup>19</sup>.

Mas cumpre agora discriminar em que consiste o critério em virtude do qual os adversários platônicos teriam proposto como “*ousia*” e “causas primeiras” do ser das entidades sensíveis justamente as Idéias e/ou as entidades matemáticas. Este critério, como dissemos, consiste exatamente na “*synanairesis*”. Na verdade, sem considerar as conseqüências lógico-ontológicas que os adversários de Aristóteles lhe atribuem, a “*synanairesis*” pode ser entendida como um teste pelo qual se discriminam as relações de anterioridade lógica entre dois itens, e pelas quais seria legítimo afirmar que *x* é condição necessária de *y*. Tomam-se estes dois itens, *x* e *y*, e verifica-se se um pode continuar existindo após a “destruição” do outro, ou seja, se a destruição de um acarreta consigo a “co-destruição” do outro – ou, numa formulação inversa, trata-se de verificar se da existência de um se segue a existência do outro (de tal modo que *y* seja condição suficiente para *x*). Assim, o item cuja destruição “co-destrói” o item correlato, sem ser por sua vez “co-destruído” pela destruição deste mesmo correlato, é *anterior* ao item co-destruído – ou seja, é anterior o item que pode ser sem o outro, ao passo que o outro não pode ser sem ele.

Encontramos nos textos de Aristóteles três formulações mais explícitas deste critério. A primeira

---

<sup>18</sup> Precisamente por isso, no presente contexto usamos o título de “platônicos” para nos referir indiferentemente a qualquer um dos três tipos de adversários que Aristóteles discrimina, e que tradicionalmente são entendidos como sendo a doutrina não-escrita de Platão em pessoa, Xenócrates e Espeusipó.

<sup>19</sup> Para testemunho suplementar a respeito da pretensão de que os Números, as Idéias e o Um seriam “*ousia*” como “causas” dos entes, ver *Met.* 1001b 29-32; 1053b 9-16; 1060a 36- b 6; 1084b 13-33; 1086a 18-26.

delas é de suma importância, por explicitamente mencioná-lo como uma concepção utilizada por Platão:

“Alguns itens, portanto, se dizem anteriores e posteriores assim desse modo; outros, por sua vez, [sc. se dizem anteriores e posteriores] conforme a natureza e a essência, a saber, todos aqueles que podem ser sem os outros, ao passo que estes outros não podem ser sem eles – distinção da qual Platão se utilizou” (1019a 1-4)<sup>20</sup>.

Aristóteles aqui expõe os seguintes critérios para afirmar se itens são “anteriores” ou “posteriores” entre si: (i) se  $x$  pode ser sem  $y$ , (ii) se  $y$  pode ser sem  $x$ . Não encontramos aqui o verbo “συναναίρειν” ou algum equivalente, mas se trata da mesma configuração de idéias que rubricamos sob o termo “synanairesis”. Assim, se ambas as condições acima forem satisfeitas, será legítimo dizer que “ $x$  é anterior a  $y$ ”. E esta anterioridade, tal como entendida por Platão, seria “conforme a natureza e a essência”, ou seja, seria uma prioridade também ontológica.

Em uma passagem das *Categorias* – cuja autenticidade já foi posta em dúvida –, novamente não encontramos uma terminologia estrita envolvendo o verbo “συναναίρειν”; mas é difícil imaginar que o texto não esteja buscando caracterizar justamente a “synanairesis” como critério para discernir sob que condições podemos dizer que algo é anterior a algo. Vejamos:

“Em segundo lugar, [sc. é anterior] aquilo que não admite conversibilidade segundo o acompanhamento do ‘ser o caso’ (“τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν”); por exemplo, o um é anterior ao dois: pois, por um lado, se há dois, imediatamente se segue o haver um, ao passo que, por outro lado, havendo um, não é necessário haver dois; de modo que o acompanhamento do ‘ser o caso o item restante’ não admite conversibilidade a partir do um, e parece ser anterior o item que é tal que a partir dele não admite conversibilidade o acompanhamento do ‘ser o caso’” (14a 29-35).

Apesar do fraseado estranho, difícil de traduzir em português de maneira elegante, a idéia exposta nesta passagem é bastante clara, até mesmo porque os exemplos são extremamente elucidativos e salutares: em primeiro lugar, o “acompanhamento do ‘ser o caso’” significa simplesmente as relações

---

<sup>20</sup> Como evidência de que o critério da “synanairesis” – ou simplesmente “anairesis” – contava como premissa fundamental no ambiente do platonismo tardio, veja-se também dois trechos da *Ethica Eudemia*, que o relacionam diretamente à Idéia platônica do Bem: 1217b 1-15, 1218a 2-12.

de consequência e/ou acarretamento lógico que vigoram entre duas noções. O infinitivo “εἶναι”, neste contexto, deve ser entendido em seu uso veritativo: “ser o caso”. Assim, se dois é o caso, segue-se necessariamente que um é o caso. Deve-se verificar, assim, se esta relação de acarretamento pode ser “invertida”: isto é, deve-se verificar se, havendo um só, é necessário haver dois. Quando esta “inversão” ou “conversão” não se verifica, assume-se como anterior o item cujo “*ser o caso*” fora acarretado pelo “*ser o caso*” do outro.

Vemos, assim, que este critério da “convertibilidade no acompanhamento do *ser o caso*” apresenta-se como um instrumento para se discernir em que condições dois itens  $x$  e  $y$  se relacionam entre si de tal modo que podemos dizer conjuntamente que (i)  $x$  é condição necessária, porém não suficiente, para  $y$  e (ii)  $y$  é condição suficiente, porém não necessária, para  $x$ . Havendo tal relação lógica entre os termos, se diz que “ $x$  é anterior a  $y$ ”, porque (segundo a formulação apresentada em 1019a 2-4)  $x$  pode ser sem  $y$ , ao passo que  $y$  não pode ser sem  $x$ .

Mas, finalmente, há um trecho fundamental e mais adequado aos nossos interesses, no qual não apenas se introduz explicitamente o verbo “συναναίρειν”, como também se apresenta de imediato a articulação da “synanairesis” com a preocupação em discernir os primeiros princípios – e, poderíamos dizer, as “causas do ser” – pelos quais um item qualquer deveria ser adequadamente definido. Trata-se de uma conhecida passagem do livro VI dos *Tópicos*, na qual Aristóteles critica enunciados definitórios tais como “o ponto é o limite da linha”, nos quais se pretende definir itens anteriores através de itens que lhes são posteriores:

“Mas é preciso que não passe despercebido que não é possível que os que assim definem mostrem o *quê era ser* para o item definido, a não ser que suceda serem idênticos o ‘mais conhecido para nós’ e o ‘mais conhecido simplesmente sem mais’ – visto que, por um lado, é preciso que quem vier a definir acertadamente defina através do gênero e das diferenças e, por outro lado, estes itens [sc. o gênero e as diferenças] são anteriores à espécie e ‘mais conhecidos simplesmente sem mais’ do que a espécie. Pois o gênero e a diferença co-destroem (“συναναίρειν”) a espécie, de modo que são ambos anteriores à espécie; e são também mais cognoscíveis: pois, uma vez conhecida a espécie, é necessário conhecer tanto o gênero como a diferença (...), ao passo que, em contrapartida, uma vez conhecido o gênero, ou a diferença, não é necessário conhecer também a espécie, de modo que a espécie é mais incognoscível” (141b 22-34).

Aristóteles aqui explicitamente apela para o critério da “synanairese” para estabelecer a prioridade do gênero e da diferença sobre a forma específica. O mesmo argumento se repete nas *Categorias*:

“E os gêneros são sempre anteriores às espécies: pois eles não admitem conversibilidade segundo o acompanhamento do ‘ser o caso’” (15a 4-7).

A passagem dos *Tópicos* nos convida a muitas reflexões sobre problemas interpretativos diversos, mas, não obstante, num primeiro momento, nos interessa observar apenas o seguinte: se a definição se destina precisamente a enunciar o *quê era ser* e a *ousia* como “causa do ser”, e se a “synanairese” serve justamente para discernir os itens anteriores e “mais conhecidos por natureza” a serem mencionados na definição, é evidente que, no supracitado texto, a “synanairese” encontra-se assumida como critério privilegiado para se discernir a “causa do ser”, isto é, a *ousia* a ser mencionada na definição que diz o que é a coisa.

Em segundo lugar, o critério encontra-se aplicado de maneira inteiramente abstrusa e até mesmo falaciosa. Por um lado, pois, a anterioridade do gênero seria válida apenas em correlação com uma (ou algumas) das formas específicas em que se divide, mas isto de maneira alguma implicaria uma anterioridade *ontológica* do gênero, que o apontasse como subjacente capaz de subsistir separadamente em si mesmo. Ora, destruam-se todas as espécies em que o gênero se divide: o gênero seria necessariamente co-destruído, pois ele nada é à parte de suas espécies (cf. 1038a 5).

Por outro lado, é absolutamente falsa a prioridade atribuída ao gênero na ordem do conhecimento. Tal pretensão seria válida apenas se estivesse circunscrita ao âmbito epistemológico em que dizemos que as noções são mais ou menos cognoscíveis para nós, segundo a ordem em que as adquirimos. No entanto, não se pretende estabelecer, com a “synanairese”, uma primazia meramente epistemológica, na ordem da cognoscibilidade “para nós” – pelo contrário, pretende-se estabelecer o gênero como “mais conhecido simplesmente sem mais”. Mas ora, a aplicação da “synanairese” nas linhas 29-33 provam o contrário do que se pretende: pois, uma vez que o conhecimento da forma específica envolve em si (ou acarreta consigo) o conhecimento do gênero, ao passo que o conhecimento do gênero não envolve nem acarreta por si mesmo o conhecimento da forma específica, seria natural supor que a espécie fosse “γνωριμώτερον” – mais cognoscível – justamente no sentido de envolver um maior número de conexões necessárias e, assim, permitir a dedução de um maior número de

proposições<sup>21</sup>.

Mas deixando de lado estes problemas intrínsecos à argumentação, notemos que o supra-citado trecho dos *Tópicos*, ao assumir a “synanairesis” como critério privilegiado para se discernir os itens a serem mencionados na definição, facilmente se comprometeria com a regra de que “quanto mais universal, mais princípio” – isto é, com a tese de que um item qualquer é mais princípio e mais *ousia* na medida em que cresce a extensão de sua universalidade – e, assim, facilmente chegaria à conclusão final de que as essências e primeiros princípios de todos os entes seriam o Ente e o Um.

Esta articulação de idéias é bastante visível no seguinte trecho do livro III da *Metafísica*, no qual Aristóteles expõe as aporias:

“Além disso, inclusive se os gêneros forem sobretudo princípios, seria preciso considerar como princípios os primeiros dentre os gêneros ou os últimos, que se predicam sobre itens indivisíveis? Pois também isto comporta disputa. Pois, por um lado, se sempre os mais universais são princípios, é manifesto que [serão princípios] os mais altos dentre o gêneros: pois estes se dizem de tudo. Assim então, os princípios dos entes serão tantos quantos os primeiros gêneros, de modo que o Ente e o Um serão princípios e essências” (998b 14-21).

Poderíamos presumir que Aristóteles estivesse apenas desenvolvendo uma das alternativas de uma dificuldade meramente lógica. De fato, nada nos obriga a imaginar que todas as alternativas explicitadas no desenvolvimento das aporias no livro III da *Metafísica* tenham encontrado historicamente algum defensor. Não obstante, no caso deste argumento que assume que “sempre, em quaisquer condições, os mais universais são mais princípios”, o testemunho convergente de inúmeros textos nos convida a supor que esta premissa tenha sido historicamente defendida pelos adversários platônicos e talvez pelo próprio Aristóteles, em certo momento de sua carreira.

Um trecho do livro XI da *Metafísica* exhibe a mesma configuração de idéias:

“Mas sobretudo pareceria ser necessário que a ciência procurada fosse dos universais: pois todo enunciado e toda ciência é dos universais, mas não dos itens últimos, de modo que, assim, ela seria

---

<sup>21</sup> A forma específica seria “mais conhecida” do que o gênero de acordo com o princípio exposto em *Met.* II 1, 993b 24-5 (numa tradução parafrástica: “aquele item devido ao qual a designação sinônima *F* se atribui também a outros é ele mesmo mais *F* do que os outros”). Este princípio foi devidamente invocado por Leshner [1973], p. 63-65, para evitar os problemas oriundos de uma interpretação estritamente epistemológica dos predicados “ἀκριβέστερον” e “ἀληθέστερον”, por meio dos quais Aristóteles caracteriza os princípios da ciência em *A. Po.* I 2. Mas podemos utilizá-lo também para a compreensão do sentido em que a espécie poderia ser concebida como “γνωριμώτερον” em comparação com o gênero.

dos primeiros gêneros. Mas estes seriam o Ente e o Um. Pois poder-se-ia assumir que sobretudo eles envolvem todos os entes e sobretudo se assemelham a princípios, por serem primeiros por natureza: pois, quando eles se corrompem, também os itens restantes são co-destruídos: pois tudo é ente e um” (1059b 24-31).

Nestas últimas linhas, assume-se explicitamente a “synanaírese” para provar que o Ente e o Um, que são os itens “mais universais”, seriam os primeiros princípios de que deveria tratar a “ciência procurada”<sup>22</sup>.

Por outro lado, diversas vezes nos *Tópicos* se repete a tese de que, entre os elementos mencionados na definição de um item qualquer, o gênero teria prioridade e seria o elemento principal, capaz de revelar de uma maneira mais elucidativa a quiddidade do item definido:

“Para a resposta ao ‘*quê é*’, é mais apropriado enunciar o gênero do que a diferença (pois quem afirma que o homem é animal elucida mais o *quê é* o homem do que quem afirma que é pedestre)” (128a 23-26).

“pois, entre os itens que pertencem ao enunciado definatório, sobretudo (“*μάλιστα*”) o gênero parece designar a essência do item definido” (139a 29-31)<sup>23</sup>.

Mas ora, como vimos, não apenas em Z-12, mas talvez em H-2 e diversas outras passagens, Aristóteles assume uma tese rigorosamente oposta: entre os elementos mencionados na definição, é justamente a diferença que detém a primazia (cf. 1038a 8-9, 19-20).

Assim, vemos que alguns adversários teriam assumido historicamente a alternativa desenvolvida na “aporia” citada em 998b 14-21, a saber, a tese de que são princípios justamente os gêneros primeiros – em última instância, o Ente e o Um. E uma das origens desta tese se reportaria justamente à primazia concedida à “synanaírese” como critério para discernir relações de prioridade não apenas lógica como também ontológica. Como evidência suplementar, veja-se a seguinte passagem do livro V da *Metafísica*:

---

<sup>22</sup> As polêmicas em torno da autenticidade do livro Kappa da *Metafísica* não nos impedem de tomar este trecho como testemunho em favor de nossas propostas. Evidências suplementares poderiam ser colhidas também em uma passagem do livro XIV da *Metafísica* (1087b 21-26), na qual o argumento crítico de Aristóteles procede como se o adversário assumisse como premissa fundamental a regra de que “o mais universal é mais princípio”. Cf. principalmente 1087b 24-25 (“*καθόλου γὰρ ἀμφοτέρω μᾶλλον ἔστιν*”).

<sup>23</sup> Note-se que em *Cat.* 5, 2b 7-14, Aristóteles defende uma tese bem diversa daquela que se apresenta nos *Tópicos*. Acrescentem-se como testemunhos suplementares *Top.* 131a 16-17 e 149a 16-20, 27-28.

“E daqui veio o parecer a alguns que ‘os mais universais são elementos’ – porque cada um deles, sendo um só e simples, se encontra em muitos, ou em todos ou na maior parte – e que o Um e o Ponto são princípios. Assim, visto que os chamados gêneros são universais e indivisíveis (pois não há definição deles), alguns chamam os gêneros de elementos, e o gênero mais do que a diferença, porque o gênero é mais universal: pois o gênero acompanha inclusive aquilo a que se atribui a diferença, ao passo que, em contrapartida, a diferença não acompanha tudo aquilo a que se atribui o gênero” (1014b 6-14).

Não há margem para dúvidas: alguns adversários teriam assumido o gênero como “mais elemento” (e “mais princípio”), em detrimento da diferença, justamente através do critério do “acompanhamento do *ser o caso*”, exposto em *Categorias* 14a 29-35, e que não consiste senão em uma fórmula variada do próprio critério da “synanairesis”. Se algo é bípede (por exemplo), segue-se que é também animal; mas, em contrapartida, se algo é animal, não se segue que seja também bípede. Assim, o animal “sobrevive” sem o bípede, ao passo que a inversa não é verdadeira: pois o bípede não “sobrevive” sem o animal.

Novamente no livro III da *Metafísica*, ao descrever posições que os adversários teriam defendido diante das alternativas implicadas em certas “aporias”, Aristóteles parece proceder como se eles assumissem como premissa fundamental a regra de que “o mais universal é mais princípio e mais essência”:

“Mas, se não se assume que o Um e o Ente são uma essência, decorre que tampouco nenhum dos outros universais serão essência (pois eles [sc. o Ente e o Um] são mais universais que todos, mas se não há um certo Um em si mesmo, nem Ente em si mesmo, dificilmente algum dos outros poderia ser à parte dos chamados particulares)” (1001a 19-24)<sup>24</sup>.

Por outro lado, ao investigar o estatuto do Um “conforme a essência e a natureza” (1053b 9-10), no segundo capítulo do livro X da *Metafísica*, Aristóteles volta a se pronunciar como se os “universais” implicados nos argumentos críticos desenvolvidos em Z 13-16 fossem estritamente os gêneros e os predicados comuns. Após mencionar a aporia concernente ao estatuto ontológico do Ente e do Uno (exposta em 1001a 4-19), Aristóteles remete explicitamente às críticas desenvolvidas

---

<sup>24</sup> Ver também 999a 29-32, como testemunho de que eram os gêneros (e não qualquer “universal”, tal como definido trivialmente em *De Interpretatione* 17a 38-39) que os platônicos afirmavam serem *ousiai* e princípios supremos.

nos capítulos Z 13-16 (nos “argumentos a respeito da *ousia* e do ente”, “οἱ περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος λόγοι”) e recapitula os seus resultados do seguinte modo:

“Por conseguinte, nem os gêneros são certas naturezas e essências separadas dos demais itens<sup>25</sup>, nem tampouco é possível que o Um seja um gênero, pelas mesmas razões pelas quais não é possível que sejam gêneros nem o Ente nem a essência” (1053b 21-24)<sup>26</sup>.

Por outro lado, há uma outra conexão importante que deve ser adequadamente ressaltada: a “synanairesis” fora assumida como princípio fundamental não apenas na “teoria das Idéias”, mas também nas proposições platônicas a respeito das entidades matemáticas. Neste caso, ao invés de resultar na regra geral de que “quanto mais universal, mais princípio”, a “synanairesis” resultara na regra de que “quanto mais simples, mais princípio” e, portanto, “quanto mais simples, mais *ousia*”. A partir destes pressupostos, constrói-se uma perspectiva na qual os elementos matemáticos mais simples seriam anteriores aos elementos mais complexos não apenas conforme um maior poder explanatório, ou conforme uma maior simplicidade epistemológica, mas também segundo uma maior independência ontológica, “conforme a natureza e a essência” (1019a 2-3)<sup>27</sup>.

Em primeiro lugar, isto pode ser comprovado pela menção do Ponto em 1014b 8, num trecho que já consideramos há pouco. Não bastasse esse testemunho, porém, veja-se ainda a seguinte passagem do mesmo livro V da *Metafísica*:

“Além do mais, [sc. se dizem *essência*] todas as partes que estão inerentes nos itens que são daquele tipo [sc. os que não se afirmam de um subjacente] e que os delimitam e designam *um isto*, sendo as quais destruídas, destrói-se também o todo – por exemplo, sendo destruída a superfície, se destrói o sólido, como alguns dizem, e sendo destruída a linha se destrói a superfície; e em geral a alguns parece que o número é de tal qualidade (pois, ao ser destruído, nada é, e ele delimita tudo)” (1017b 17-21).

É importante notar que a menção destas opiniões ocorre justamente no capítulo 8, destinado a

---

<sup>25</sup> Este genitivo “τῶν ἄλλων” é ambíguo, pois pode ser complemento ou de “χωρισται” ou de “οὐσίαι”. Preferimos esta segunda possibilidade, que permite, mais uma vez, situar a tese dos adversários platônicos sob o escopo da questão da *ousia* enquanto causa do ser.

<sup>26</sup> Veja-se ainda a passagem em *Met.* XIV 4, 1091a 33- b 30.

<sup>27</sup> Verbeke [1961], p. 123-4, chega a detectar tal perspectiva, mas não a aprecia criticamente.



reunir as diversas acepções em que o termo “οὐσία” é empregado e as diversas propostas a respeito das duas questões fundamentais que serão abordadas nos livros ZH.

Também no livro III, ao desenvolver as “aporias” a respeito da existência de *ousiai* separadas dos entes sensíveis e móveis, Aristóteles menciona uma opinião similar, certamente sustentada pelos mesmos adversários reportados no livro V:

“Não obstante, entretanto, o sólido é menos essência do que a superfície, e esta é menos essência do que a linha, e esta última é menos essência do que a unidade e o ponto; pois o corpo se delimita por tais itens, e parece que estes itens podem ser sem o corpo, ao passo que é impossível que o corpo seja sem eles” (1002a 4-8).

Para delimitar as relações de prioridade ontológica entre as entidades matemáticas, a teoria aqui descrita recorre exatamente ao critério da “synanairesis”, aqui configurado segundo a caracterização que, em 1019a 1-4, havia sido atribuída explicitamente a Platão.

Assim, é contra esta perspectiva ontológica presidida pela “synanairesis” que Aristóteles argumenta em Z 13-16. Antes de entrar na análise dos argumentos, porém, notemos que Aristóteles, em várias passagens, parece já insatisfeito com a primazia e o alcance concedidos à “synanairesis” mas, não obstante, parece ainda não ter discernido com clareza os princípios básicos que lhe permitiriam apresentar uma alternativa sólida. Esta situação comparece de maneira bastante clara na “aporia” que opõe, como candidatos a princípios primeiros dos entes, de um lado os gêneros e, de outro, os elementos materiais. Vejamos o seguinte texto do livro III da *Metafísica*:

“... e no que respeita aos princípios, seria preciso conceber como princípios e elementos os gêneros ou antes os inerentes primeiros a partir dos quais cada item se constitui – por exemplo: os elementos e princípios da voz parecem ser estes itens primeiros a partir dos quais se constituem as vozes, mas não o item comum, que é a voz; assim como afirmamos como elementos dos diagramas aqueles itens cujas demonstrações encontram-se inerentes nas demonstrações dos outros (ou de todos eles, ou da maior parte); além disso, no caso dos corpos, tanto os que afirmam haver vários elementos como os que afirmam-no um só, afirmam que são princípios os itens de que consistem e a partir dos quais se encontram constituídos, tal como Empédocles afirmou que seriam elementos fogo e terra e os demais inerentes, a partir dos quais os entes se constituem, mas não enunciou tais itens como gêneros dos entes” (998a 21-32).

É notável que Aristóteles construa um dilema cujas alternativas sejam representadas, de um lado, pelos universais genéricos postulados como *ousia* pelos platônicos e, de outro, pelos elementos materiais assumidos como princípios primeiros pelos fisiólogos. De certa maneira, a caracterização da *ousia* sensível segundo o hilemorfismo encontrará uma terceira solução, para além deste dilema<sup>28</sup>. É possível que Aristóteles exponha o dilema acima apenas para melhor ressaltar a configuração dos problemas que justificariam a sua proposta e exibiriam a sua inteira originalidade. Mas é possível que a concepção hilemórfica, como resposta alternativa ao problema dos primeiros princípios, tenha sido construída paulatinamente e não estivesse claramente à disposição em alguns momentos em que Aristóteles se enreda em problemas nitidamente oriundos do platonismo. Vejamos o seguinte texto com o qual Aristóteles encerra uma das “aporias” concernentes ao gênero:

“Assim, portanto, a partir destas considerações, afigura-se que os itens que se predicam [sc. comensuradamente] dos individuais são princípios de preferência aos gêneros. Mas, por outro lado, não é fácil dizer de que maneira é preciso conceber estes princípios. Pois, por um lado, é preciso que o princípio e a causa sejam à parte das coisas de que são princípios, e que sejam capazes de ser separados de tais coisas; mas ora, por que alguém conceberia que algum item é assim de tal modo à parte do particular, a não ser porque se predica universalmente de todos? Mas ora, se é devido a isso, são antes os itens mais universais que devem ser considerados como mais princípios; por conseguinte, seriam princípios os gêneros primeiros” (999a 14-23).

É plausível supor que o título “τὰ ἄτομα” designe justamente as formas específicas, que não mais admitem divisão ulterior, em contraste com os gêneros. Assim sendo, este trecho evidencia uma insatisfação com a prioridade concedida aos gêneros em virtude da premissa de que “o mais universal é mais princípio”, e já sinaliza em direção à prioridade da forma específica. Não obstante, Aristóteles ainda não abandona o critério da “synanairesis”, que aqui novamente comparece sob a exigência de que os princípios e causas sejam capazes de ser “separadamente” dos itens de que são causa, isto é, sem serem co-destruídos pela destruição dos mesmos. Do mesmo modo, Aristóteles parece

---

<sup>28</sup> O mesmo dilema é assumido de maneira fundamental em *De Anima* I 1, 403a 29- b 16, como contraste entre o “estudioso da natureza” (“φυσικός”) e o “dialético” (“διαλεκτικός”), e também no livro II da *Física*, de certo modo: basta considerar que o modelo de definibilidade representado pelo *koilon* propunha uma redução das *ousiai* naturais a formas geométricas (e, em última instância, em 1036a 7-20, a Números Ideais), em contraste com a proposta de certos fisiólogos, que pretendiam redair as *ousiai* sensíveis à natureza dos elementos materiais.

reconhecer que o único critério capaz de fornecer itens aptos a sobreviver ao teste da “synanairesse” seria a *predicabilidade* dos universais. Assim, se  $F$  se configura como predicado universal de  $x$ ,  $F$  parece deter o poder de ser à parte de  $x$ , sobrevivendo à sua destruição. Por aplicações progressivas deste princípio – isto é, tomando-se um novo predicado  $G$  que seja atribuído universalmente a  $F$ , e assim sucessivamente –, obter-se-ia a conclusão de que um item é mais causa e mais princípio em proporção direta à extensão de sua universalidade, o que nitidamente favorece os gêneros em detrimento das formas específicas.

Eis o painel sob o qual a argumentação crítica empreendida nos capítulos Z 13-16 faz sentido. Para reforçar nossos testemunhos, citemos ainda a seguinte passagem paralela do livro Kappa:

“Além disso, se o item mais simples é mais princípio do que o item que é de tal tipo em menor grau, e se as [espécies] últimas, dentre os itens que são a partir do gênero, são mais simples que os gêneros (pois são indivisíveis, ao passo que os gêneros se dividem em espécies múltiplas e diferentes), as espécies pareceriam ser mais princípio do que os gêneros. No entanto, na medida em que as espécies são co-destruídas pelo gênero, os gêneros se assemelham mais aos princípios: pois o item co-destruidor é princípio” (1059b 34- 1060a 1).

Notemos que Aristóteles parece caracterizar a espécie segundo a extensão de sua universalidade, como se ela se resumisse a uma noção classificatória: enquanto tal, ela não mais comporta divisão ulterior, e é neste sentido que ela pode contar como “simples”. Talvez o dilema que assim se constrói possa fazer sentido apenas no âmbito de uma tal perspectiva que assumisse as noções de gênero e espécie como meramente classificatórias. Neste sentido, a resolução desta “aporia”, longe de envolver uma mera opção por um ou outro dos candidatos mutuamente excludentes, e longe de assumir alguma conciliação de compromisso entre ambos, consistiria antes em um completo abandono de seus pressupostos. E o pressuposto a ser abandonado residiria justamente na primazia de um modelo de explicação meramente classificatório, no qual o gênero seria mais princípio do que a espécie, simplesmente por envolver em sua esfera um maior número de itens. E será exatamente a caracterização da relação entre matéria e forma segundo a perspectiva funcional-teleológica que permitirá abandonar tal pressuposto.

- É preciso salientar este ponto, visto que diversas interpretações da metafísica aristotélica nem sequer contemplam a possibilidade de encontrar em Aristóteles um outro paradigma de explicação

científica que não seja a subsunção a classes cada vez mais universais. Ora, este “modelo hempeliano de explanação”<sup>29</sup> de fato parece ser favorecido por diversas características do modelo de ciência demonstrativa estudado no livro I dos *Segundos Analíticos*. Assim, por exemplo, ao discutir se demonstrações universais seriam preferíveis a demonstrações particulares, Aristóteles parece favorecer aquelas primeiras, justamente devido a sua capacidade de serem aplicadas sobre um maior número de casos. O trecho termina com a seguintes considerações:

“Por conseguinte, aquele que conhece universalmente conhece mais *como* [sc. cada atributo] se apresenta do que aquele que conhece particularmente. Portanto, a demonstração universal é melhor do que a particular” (85b 13-15).

Perspectiva semelhante, que concede ao gênero primazia explanatória sobre as formas específicas, justamente em virtude de sua aplicabilidade sobre maior número de casos, parece estar presente também no livro II dos *Segundos Analíticos*, conforme se evidencia na seguinte passagem:

“Pois é evidente que já poderemos enunciar por que são atribuídos os itens que se seguem aos que estão sob o comum – por exemplo, por que se atribui a homem ou a cavalo. Seja *animal* aquilo sobre o que se aplica ‘*A*’, seja ‘*B*’ os atributos que se seguem a todo e qualquer animal, e sejam os animais particulares aquilo sobre o que se aplica ‘*C*’, ‘*D*’, ‘*E*’. Ora, é evidente por que *B* se atribui a *D*: pois é devido a *A*. E semelhantemente também nos outros casos” (98a 7-12)<sup>30</sup>.

Não vamos entrar em detalhes a respeito da teoria da ciência demonstrativa que é construída nos *Segundos Analíticos*. Limitemo-nos a esboçar algumas sugestões: por um lado, lembremos que tal teoria é construída sob o modelo de uma geometria já euclídeana<sup>31</sup>. Assim, ainda que esta primazia do *universal* fosse admissível e mesmo desejável no domínio da geometria, isto nada prova a respeito de outros domínios do saber, como as ciências da natureza. Por outro lado, afigura-se-nos plausível

---

<sup>29</sup> Ver Hempel & Oppenheim [1970/48], p. 10-13.

<sup>30</sup> Como evidência suplementar, veja-se os textos dos *Tópicos* que atribuem ao universal uma maior utilidade na construção e destruição (“κατασκευάζειν” e “ἀνασκευάζειν”) dos argumentos: 119a 32-36; 123a 141-5. Para interpretações comprometidas com o “modelo hempeliano”, ver Scholz [1975/30], p. 56-7. Desde Kapp [1975/31], p. 45, já foi observado que o modelo silogístico, no qual se concede a preferência à classe mais ampla, teria uma destinação sobretudo didática, e teria pouca semelhança com os procedimentos de axiomatização de que se servem as demonstrações matemáticas.

<sup>31</sup> Ver Barnes [1975], p. 68-73; Porchat [1967], p. 22-25.

supor que a primazia concedida ao “modelo hempeliano”, que atribui ao gênero um maior poder explanatório em virtude de sua aplicabilidade a um maior número de casos, teria alguma relação originária com o modo platônico de conceber as matemáticas, sob o primado da “synanairesis”. Em todo caso, é evidente que, nas ciências da natureza, nas quais importa *definir a essência* de seus objetos e assumi-la como princípio capaz de explicar as demais propriedades que se atribuem necessariamente ao item definido, esse modelo “hempeliano” de explicação passa a ser concebido como uma mera etapa preliminar: pois a verdadeira explicação não é oferecida em termos de classificação e subsunção a classes cada vez mais amplas, mas sim em termos de exigências funcionais-teleológicas, conforme vimos nos capítulos 11 e 12 desta tese<sup>32</sup>.

Assim, é contra este quadro, que assume a primazia explanatória e ontológica do “mais universal”, em detrimento das formas mais específicas, que Aristóteles argumenta em Z-13, depois de já tê-lo feito também em Z-12<sup>33</sup>. Este horizonte argumentativo talvez não seja igualmente claro em todos os argumentos, mas é preciso distinguir quais são os argumentos essencialmente relevantes, e quais contam como mera diáporia preliminar ou apêndice suplementar. É difícil discernir precisamente até mesmo o número de argumentos que Aristóteles apresenta em Z-13, pois alguns poderiam ser entendidos como meros corolários dos anteriores, e o tamanho respectivo dos mesmos é bastante irregular. Não obstante, cremos ser possível discernir oito argumentos, dentre os quais os decisivos e principais estariam contidos na observação geral introduzida em 1038b 30-34 e no pronunciamento final proferido em 1039a 3-11.

O primeiro argumento diz o seguinte:

---

<sup>32</sup> Entre os autores que vêm se dedicando à árdua tarefa de comparar a teoria da ciência desenvolvida nos *Segundos Analíticos* e a prática científica efetiva de Aristóteles nos tratados biológicos, cresce a percepção de que a “classificação” seria apenas uma etapa preparatória, que jamais poderia ser eliminada, mas que simplesmente confere uma organização prévia a um conjunto de dados que serão verdadeiramente explicados em termos de exigências funcionais, segundo o modelo teleológico. Ver Bolton [1987], p. 142-6, 155-61, Lennox [1987], p. 92-7, 102; Charles [1990], p. 153; Bayer [1995], p. 241-4, 254-5; [1997], p. 131-6; Balme [1987b], p. 86-9; numa direção oposta, porém, ver G. E. R. Lloyd [1990], p. 8-9. Por outro lado, a primazia do ponto de vista “hempeliano”, difusamente associada aos ideais axiomáticos dos *A. Po.* (ver Scholz [1979/30], p. 60-1, e Barnes [1995], p. 137-9), vem sendo criticada por diversos autores, para os quais seria inadequado assumir que “o mais universal” (ou “o mais simples”) é sempre dotado de um maior poder explanatório: ver Hamlyn [1976], p. 180; Lennox [1987], p. 107; Bayer [1997], p. 131-4, e Deslauriers [1990], p. 8-9. Além do mais, na própria discussão contemporânea sobre paradigmas de explicação científica, veja-se as críticas que B. Brody [1972], p. 22-4, 30-2, dirige ao modelo hempeliano, justamente em nome de outro tipo de explicações que ele aproxima do “essencialismo aristotélico”. Ver também, numa direção semelhante, Van Fraassen [1979], p. 36-7.

<sup>33</sup> A articulação argumentativa entre Z-12 e Z-13 foi notada também por Hughes [1979], p. 121.

“Em primeiro lugar, pois, é essência de cada um a própria a cada um, a que não se atribui a outro; mas o universal, no entanto, é comum: pois se diz universal aquilo que naturalmente se atribui a muitos” (1038b 9-12).

O problema crucial para compreender este argumento consiste no seguinte: como se deve conceber o contraste relevante ilustrado pela oposição entre *próprio* e *comum*? A maneira mais tradicional de se entender esta passagem consiste em assumir a “essência própria a cada um” como uma essência *individual*, em oposição à essência universal que seria representada pela forma específica, atribuível em comum a todos os indivíduos de mesma espécie<sup>34</sup>. Assim compreendida, no entanto, a oposição entre próprio e comum assumiria, de um lado, a *ousia*<sup>1</sup> (que seria própria) e, de outro, a *ousia*<sup>2</sup> (que seria comum) – o que se nos afigura inadmissível, sob a premissa de que o argumento se situa no registro das questões (3) e (4), concernentes à *ousia* como causa do ser. No entanto, o que impediria assumir a “essência própria a cada um” justamente como sendo a *forma específica*, em oposição ao “universal genérico” atribuível em comum a diversas formas específicas? Pois o que está em questão, talvez, não seja o universal e o gênero, mas sim o universal *enquanto* gênero<sup>35</sup>.

De nada vale alegar que o “ἕκαστον” corresponderia ao “τὸ καθ’ ἕκαστον”: pois nem mesmo este último termo designa *simpliciter* o indivíduo, em qualquer contexto que vier a ser utilizado. Tanto “τὸ καθ’ ἕκαστον” como “ἕκαστον” podem ser igualmente usados para designar uma forma específica, em oposição a um universal mais genérico a partir do qual ela é obtida<sup>36</sup>. Além do mais, como vimos a respeito da questão introduzida na abertura do capítulo Z-6, “ἕκαστον” parece designar preferencialmente, ao longo do livro Z, cada item assumido em sua universalidade específica, suscetível de definição no sentido exato do termo.

Mas observemos o desenrolar do argumento. Assumindo a premissa de que o universal comum seja

---

<sup>34</sup> Ver Cherniss [1944], p. 319, n 220; Owens [1951], p. 367; Berti [1979], p. 96. A lição “πρώτη” no lugar de “πρώτον”, em 1038b 9, nada prova por si mesma. Robin [1908], p. 36, n24, prefere tal lição e entende a *ousia* primeira como se fosse a “substância primeira” das *Categorias*, isto é, o indivíduo reconhecido pelo perspectiva ordinária do senso comum. No entanto, podemos tomar “πρώτη οὐσία” aí no mesmo sentido que comparece, por exemplo, em 1032b 1-2, 1037a 5, 28: ou seja, a *ousia* como “causa do ser” e “quiddidade”.

<sup>35</sup> Burnyeat et alii [1979], p. 128, admitem que o argumento de 1038b 9-15 não define explicitamente se o *eidos* também deveria ser entendido como *comum*. Essa mesma indefinição quanto à extensão do “*comum*” é notada por Loux [1991], p. 206-7.

<sup>36</sup> Veja-se por exemplo *Part. Anim.* 642b 5, 26, 35-6; 643b 26; *A. Po.* 97b 25-6.

*ousia*, no sentido de “causa do ser” e “princípio” (cf. 1038b 6-8), engendra-se um dilema cujas alternativas seriam ambas inadmissíveis:

“Ora, de que então ele seria essência? Pois ou seria de todos ou de nenhum, e de todos não é possível que o seja: por outro lado, se fosse essência de um único item, também todos os demais itens seriam este único” (1038b 12-14).

A alternativa de que o universal comum não fosse *ousia* de nenhum dos itens a que é atribuído é tão absurda, diante do horizonte argumentativo em pauta, que Aristóteles nem sequer volta a considerá-la. Restaria então que ele fosse *ousia* de algum ou alguns destes itens: mas, se ele fosse *ousia* de algum destes itens, ele seria igualmente *ousia* de todos eles, na medida em que a relação entre o universal e cada item particular a que é atribuído é respectivamente a mesma para cada caso. Assim, se uma destas relações implicasse que o universal é *ousia* do particular a que é atribuído, não haveria nenhuma razão para negar que todas as demais relações implicariam a mesma consequência – ou seja, o universal seria *ousia* igualmente de todos os particulares a que fosse atribuído. Por si só, este argumento parece indiferente à interpretação que vier a ser dada para o contraste entre o *próprio* e o *comum*: ele seria igualmente válido quer se o próprio e o comum fossem tomados, respectivamente, como essência individual e forma específica, quer fossem tomados respectivamente como forma específica e gênero. Não obstante, na sentença subsequente, a explicação da conclusão absurda assim obtida oferece uma indicação mais precisa:

“pois os itens cuja essência e cujo *quê era ser* são únicos são também eles próprios um só” (1038b 14-15).

Ora, itens individuais não possuem, rigorosamente, um *quê era ser* que fosse suscetível de definição. É verdade que a expressão “essência-de” (assim como “quididade-de”) comporta uma certa dubiedade, pois pode-se afirmar igualmente que “ser capaz de entender é a essência do homem” e que “ser capaz de entender é a essência de Sócrates”. A relação *ser essência de*, porém, se verificaria, em primeira instância, entre certa forma e um tipo específico designado por um nome universal, e apenas transitivamente se aplicaria, em segunda instância, aos indivíduos que caem sob o domínio daquele tipo específico<sup>37</sup>. No entanto, compreendida neste segundo sentido, a *ousia* não mais se afigura como

---

<sup>37</sup> Este ponto foi notado por Furth [1986], p. 377-81, [1988], p. 235-41. E a razão disto consiste precisamente no fato de que, no domínio sublunar, a equação “*ousia*<sup>1</sup> = *ousia*<sup>2</sup>” é válida apenas “*εἶδει*” (ver *Gen. Corr.* II 11, 338b 13.)

*própria* àquilo a que se atribui: pois “ser capaz de entender”, por exemplo, não pode ser assumido como essência *própria e exclusiva* de Sócrates. Assim, portanto, visto que o argumento assume a *ousia* como um princípio *próprio* àquilo de que é princípio, Aristóteles só pode ter em vista, em 1038b 14-15, a relação entre a forma e o tipo específico a que ela se atribui – por exemplo, entre a forma específica *ser capaz de entender* e o tipo específico designado pelo termo “homem”.

Voltando ao ponto de partida, notemos que a oposição entre *próprio* e *comum*, em 1038b 9-15, só pode ser entendida como se introduzisse um contraste relevante entre a forma específica e o gênero – a menos que se queira insistir na opção das *formas individuais*. No entanto, Aristóteles não precisa introduzir aqui essas formas individuais, que ele certamente admite no sentido em que foi apresentado no capítulo 13 desta tese. A proposição de formas individuais não traria nenhum proveito em sua estratégia argumentativa. Pois – retomando os termos da referida inconsistência entre as teses (1), (2) e (3) –, Aristóteles, longe de procurar negar que a forma, como *ousia* e *causa do ser*, seja universal, procura antes refutar a tese adversária de que seria *ousia* (justamente no sentido de *princípio* e *causa do ser*), ao invés da forma específica, justamente o gênero, em conformidade com o critério da “synanairesis”, assumido como recurso privilegiado para discernir relações de prioridade lógica e ontológica.

Este primeiro argumento, além do mais, se afigura como meramente preliminar. Ele simplesmente assume que “é essência de cada item aquela que é própria a cada item” (com a leitura emendada de Ross) ou, de maneira ainda mais inocente, que “a essência de cada item é própria a cada item” (na leitura dos manuscritos EJ). Ambas as premissas, no entanto, seriam capazes de provar apenas que o gênero não poderia ser assumido como *ousia* das formas específicas a que é atribuído – mas ambas elas deixariam aberta a possibilidade de que o gênero pudesse ser concebido como *ousia*, no sentido de “causa do ser”, de uma eventual *forma genérica* que se atribuiria às formas específicas. Essa alternativa será contemplada logo mais adiante. Antes disso, porém, temos um argumento que devemos analisar com cuidado, pois ele parece justamente contrastar com importantes pretensões que defendemos ao analisar os pressupostos que a teoria aristotélica da predicação fornece para o empreendimento desenvolvido no livro Z. O texto diz o seguinte:

“Além disso, a essência se diz aquilo que não [se afirma] de um subjacente, ao passo que o universal sempre se afirma de algum subjacente” (1038b 15-16).



Aparentemente, esta frase confere à expressão “ser afirmado de um subjacente” um sentido diverso daquele que lhe atribuímos ao escrutinar a teoria aristotélica da predicação. Tal expressão estaria sendo utilizada ou para descrever a predicação sinônima que admite a transitividade dos predicados, tal como ocorre em *Categorias* 1b 10-12, ou então, de maneira ainda mais trivial, para descrever qualquer predicação *tout court*. Neste último caso, a *ousia* que “não se afirma de um subjacente” só poderia ser aquela que jamais ocupa a posição de predicado em uma proposição articulada em sua correta forma lógica – ou seja, só poderia ser a “substância primeira” das *Categorias*, o indivíduo admitido pelo senso comum mais ordinário<sup>38</sup>.

No entanto, tal leitura adquire plausibilidade justamente sob o pressuposto de que o argumento principal de Z-13 consistiria em ressaltar a primazia ontológica da “substância primeira”, contra a “separação dos universais” introduzida pelos platônicos. Mas ora, se o “universal” que se encontra em questão consiste justamente no universal “genérico”, assumido pelos adversários como lógica e ontologicamente anterior ao universal “específico” devido ao privilégio concedido à “synanairesis”, então o sentido que atribuímos à expressão “ser (ou não ser) afirmado de um subjacente” pode ser perfeitamente preservado, com adição de algumas cláusulas.

Como havíamos sustentado no capítulo 2 desta tese, a expressão “ser afirmado de um subjacente” descrevia, em primeira instância, a predicação heterogênea, que não admite a transitividade dos predicados. Mas ora, a predicação do gênero, tal como na sentença “o homem é animal”, admite a transitividade dos predicados e assim jamais poderia ser caracterizada como uma predicação heterogênea. Assim, a predicação do gênero jamais poderia ser descrita mediante a referida expressão, se esta última realmente demarca de maneira estrita a predicação heterogênea.

Do mesmo modo, havíamos dito que “se afirma de um subjacente” aquele item incapaz de se referir por si mesmo a alguma classe determinada e, assim, incapaz de se apresentar no mundo a não ser como propriedade concomitante de algum subjacente que lhe fosse heterogêneo. Mas o gênero – “animal”, por exemplo – parece se referir a uma classe determinada, que se apresenta no mundo sem ser um mero concomitante de um subjacente distinto. Assim, mais uma vez, parece que não seria adequado descrever o gênero como algo que “se afirma de um subjacente”.

No entanto, se o argumento de Z-13 é dirigido contra a “synanairesis” e, mais precisamente, contra

---

<sup>38</sup> É neste sentido que interpreta Alexandre (*ad* 1038b 15, 764a): “como foi mostrado nas *Categorias*”.

o postulado (obtido mediante aplicação progressiva da “synanairesse”) de que um item é *mais princípio* em proporção direta à sua universalidade, a sucinta passagem que estamos considerando adquire mais plausibilidade. Já disséramos que o universal em questão seria o universal *enquanto gênero*; acrescentemos agora que o universal em questão é justamente o universal *cada vez mais comum*, isto é, o universal dotado de extensão cada vez mais ampla e que, segundo a “synanairesse”, seria anterior não só devido a seu maior poder explanatório, como também devido ao seu estatuto ontológico. Se Aristóteles quer combater justamente este postulado, o argumento aqui introduzido adquire alguma utilidade: pois o universal *comum* dotado de uma extensão maior que a do gênero parece se apresentar justamente como algo que “se afirma de um subjacente”. Ou seja: o universal, na medida em que cresce a extensão de sua universalidade, torna-se cada vez menos capaz de se referir por si mesmo a alguma classe determinada na natureza e, ao mesmo tempo, torna-se cada vez menos suscetível à regra da transitividade dos predicados<sup>39</sup>.

Tome-se um exemplo extremo, o Um, que pode ser atribuído a qualquer item. Diríamos, por exemplo, que “Sócrates é um”, que “este instante presente é um”, etc. Ainda que estas frases admitissem a transitividade dos predicados, ressalta o seguinte: o termo “um” ou “uno” não é capaz de, por si mesmo, referir-se a algum item determinado no mundo, mas, pelo contrário, precisa ser atribuído a algum subjacente que lhe é heterogêneo<sup>40</sup>.

No argumento seguinte, extremamente compactado e difícil de desemaranhar, Aristóteles parece contemplar a saída que mencionamos acima, ao contemplar o trecho 1038b 9-15:

“Mas será que, embora não caiba [que o universal seja essência] enquanto *quê era ser*, caberia porém que estivesse nele inerente?” (1038b 16-18).

O exemplo introduzido logo a seguir é elucidativo:

“Por exemplo: o animal, inerente no homem e no cavalo? Então seria evidente que há algum

---

<sup>39</sup> Para uma reconstituição inteiramente diversa do argumento em 1038b 15-16, ver Bolton [1995], p. 462-3: ele admite que Aristóteles aqui recuará para a tese de que nenhum universal é uma *ousia* não mais no sentido de causa, mas no sentido de entidade auto-subsistente. Por outro lado, não é inteiramente sem fundamento que Hughes [1970], p. 115, propõe que “καθόλου” aí designasse apenas itens das categorias acidentais. O que ele não percebe, porém, é que tal proposta estaria plenamente de acordo com o uso da expressão “καθ’ ὑποκειμένου λέγεσθαι” em diversos textos, como procuramos mostrar no capítulo 2 desta tese.

<sup>40</sup> Este ponto encontra-se desenvolvido com algum detalhe no livro X da *Metafísica*, em 1052b 1-20 e 1053b 16-28. Contemplamos aquela primeira passagem no capítulo 6 desta tese (ver p. 256-9).

enunciado dele. E não faz nenhuma diferença tampouco se não for enunciado de todos os itens que se encontram na essência; pois, neste caso, ele não menos seria essência de algo, tal como o homem é essência do homem ao qual pertence” (1038b 18-22).

Aristóteles parece considerar a seguinte alternativa: o gênero “animal”, embora jamais pudesse ser *ousia* das diversas formas específicas a que se atribui, poderia ser considerado como *ousia* justamente da forma genérica *animal*. A maneira desenvolvida pela qual Aristóteles considera esta alternativa revela qual é o ponto central que se encontra em questão no capítulo Z-13 como um todo:

“por conseguinte, sucederá novamente o mesmo resultado: [sc. o universal] será essência daquele item (como, por exemplo, animal) ao qual pertence enquanto próprio” (1038b 22-24).

Aristóteles considera que a alternativa aqui aventada simplesmente retorna à primeira premissa evocada contra o adversário: é *ousia* de cada item aquela que é própria a cada item. Esta premissa teria uma validade universal e poderia ser aplicada em qualquer nível de generalidade. Assim, para caracterizar um item qualquer como *ousia*, no sentido relevante de “causa” e “princípio”, é preciso discernir o item correlato ao qual se pretende atribuí-lo como *ousia*. O gênero poderia ser *ousia* (num sentido amplo e generoso do termo) apenas de formas genéricas, assim como a espécie seria *ousia* exatamente das formas específicas (e admitir-se-ia até mesmo que formas individuais seriam *ousia* de indivíduos, com a restrição de que tais formas jamais poderiam ser rigorosamente objeto de definição). Mas não é este o ponto que Aristóteles disputa com o adversário. A controvérsia parece se situar justamente em torno da tese que, contrariando aquela primeira premissa (a saber, a premissa de que a *ousia* é própria àquilo de que é *ousia*), pretendesse assumir o gênero como *ousia* das formas específicas a que se atribui. Mas ora, uma tal tese deriva justamente da pretensão de assumir a “synanairesis” como critério último para discernir relações de prioridade lógica e ontológica: pois segundo a “synanairesis”, seria *mais princípio* (e teria assim maior poder explanatório) justamente o item dotado de maior universalidade.

O argumento seguinte, por sua vez, é bastante enganador, pois leva a uma direção oposta àquela indicada por sua superfície explícita. O texto reza o seguinte:

“Além do mais, é impossível e absurdo que o *isto* e a essência, se forem [constituídos] a partir de certos itens, sejam constituídos não a partir de essência nem a partir de *um isto*, mas sim a partir de *qual*; pois, neste caso, a não-essência e o *qual* seriam anteriores à essência e ao *isto*. Mas isso é

precisamente impossível. Pois não é possível que as afecções sejam anteriores à essência nem por definição, nem no tempo, nem no vir a ser, pois, se o fossem, seriam também separadas (“χωριστά”) (1038b 24-29).

O argumento poderia ser reconstituído do seguinte modo. Assume-se que a *ousia* e o “isto” (“τόδε”) se constituem a partir de alguns componentes (“ἐκ τινων”). O problema é saber quais são estes componentes: pois, se eles forem *qualidades* (“τὸ ποιόν”) e itens que *não são ousia* (“μὴ οὐσία”), seguir-se-ia um resultado inadmissível: a *qualidade* e aquilo que *não é ousia* seriam *anteriores* à *ousia* e ao “isto”. Este resultado não pode ser aceito justamente porque contraria sólidos princípios da ontologia aristotélica, que não reconhece *afecções* (“τὰ πάθη”, aqui assumidas como equivalentes ao título “μὴ οὐσία”) que pudessem subsistir por si mesmas separadamente e anteriormente a uma *ousia*<sup>41</sup>.

Mas ora, este resultado inadmissível envolve ainda um pressuposto implícito, sem o qual ele não se seguiria, a saber, o pressuposto de que os componentes de que algo se constitui (“τινων”) seriam *anteriores* ao item por eles constituído.

Contemple-se então outra possibilidade concernente à natureza destes componentes: se eles não podem ser *qualidades* e algo que *não é ousia*, resta a alternativa de que sejam, justamente, *ousiai*. No entanto, a impossibilidade de se constituir uma *ousia* a partir de outra *ousia* é estabelecida cuidadosamente no argumento desenvolvido em 1039a 3-14, como veremos (cf. p. 586 ss.). Assim, pois, parece que não há nenhuma alternativa viável para discriminar a natureza dos componentes de uma *ousia*.

Este problema é explicitamente contemplado na “aporia” com a qual se encerra o capítulo:

“Mas a decorrência disto [sc. do argumento desenvolvido em 1039a 3-14] comporta um impasse. Pois se nem é possível que nenhuma essência seja [constituída] a partir de universais – porque estes designam *de tal e tal qualidade*, mas não *um isto* –, nem é possível que nenhuma essência seja composta a partir de essências em efetividade, toda essência seria não-composta, de modo que tampouco haveria enunciado definitório de essência alguma” (1039a 14-19).

---

<sup>41</sup> Alexandre (ad 1038b 23, 764b) não atina com o argumento, pois supõe que o princípio evocado em 1038b 23-5 (a impossibilidade de que a *ousia* e o *isto* fossem constituídos a partir de *não-ousiai* e *qualidades*) se aplicaria exclusivamente sobre os particulares: “οὐκ ἐπὶ τοῦ καθόλου ἀνθρώπου εἴρηται ἀλλ’ ἐπὶ τοῦ μερικοῦ”.

Mas ora, este resultado é flagrantemente inadmissível:

“Mas não obstante, entretanto, é por todos reputado (e foi dito há muito) que ou apenas da essência há definição, ou dela sobretudo. Agora, no entanto, [parece que] nem tampouco dela” (1039a 19-20).

Apesar da ênfase retórica, Aristóteles não leva a sério este “resultado aporético”. Todos reputam que as *ousiai* são definíveis e, mais do isso, o problema da definibilidade da *ousia* ocupa lugar central no empreendimento desenvolvido ao longo do livro Z. A *ousia*, portanto, é definível, e se a decorrência apresentada em 1039a 14-19 se afigura falsa, é porque uma das alternativas apresentadas como inadmissíveis deverá ser admitida, sob certas condições.

Ora, o argumento de 1039a 14-19 assumia como premissas justamente as duas alternativas acima contempladas a respeito da natureza dos componentes da *ousia*: (i) ou tais componentes seriam afecções, qualidades, enfim, itens que *não são ousia*, ou (ii) tais componentes seriam *ousiai*. A segunda alternativa, porém, fora veementemente criticada pelo argumento desenvolvido em 1039a 2-14. Restaria talvez a primeira alternativa, que parece ter sido igualmente criticada em 1038b 24-29.

Mas ora, sob quais condições, poderia ser admitida a alternativa de que os constituintes da *ousia* seriam qualidades, afecções, etc.? Não se trata, bem entendido, de uma análise da constituição (diríamos) “física” da *ousia* natural; antes, trata-se de uma análise lógica que discrimina os termos em que se analisa o enunciado definitório do todo. Feita esta advertência, podemos perceber que a primeira alternativa se verifica aceitável, se rejeitarmos o *pressuposto que o argumento de 1038b 24-29 havia assumido implicitamente*, a saber, o pressuposto de que seriam *simpliciter* “anteriores” à *ousia* os componentes de que ela se constitui.

Mas, ora, rejeitar tal pressuposto significa justamente recusar a “synanairesis” como critério adequado para discernir relações de anterioridade lógica e ontológica.

Assim, o que Aristóteles realmente rejeita em 1038b 24-29? Contra qual tese ele introduz o argumento que ora escrutinamos? Aristóteles não pretende negar que a *ousia* seja constituída por qualidades, afecções, etc., enfim, por itens que não são eles próprios *ousiai*. Sob certo ponto de vista, Aristóteles admite que a *ousia* conta com tais componentes – como vimos ao delimitar a noção de forma mediante a perspectiva teleológica: a forma, pois, se apresenta como uma estrutura constituída por diversas propriedades articuladas necessariamente entre si a partir de uma função assumida como

princípio, e cada uma dessas propriedades, assumida isoladamente em si mesma, certamente não conta como uma *ousia* aos olhos de Aristóteles. O que Aristóteles pretende negar, portanto, é outra tese: a saber, a tese adversária que, adotando a “synanairesis” como critério adequado para discernir relações de prioridade lógica e ontológica, pretende que os componentes da *ousia* sejam *anteriores* (num sentido lógico e ao mesmo tempo ontológico) à *ousia* – ou seja, a tese adversária que, em última instância, assume o gênero como *anterior* à forma específica, como *mais ousia e mais princípio* do que a forma específica<sup>42</sup>.

O texto aristotélico prossegue com um sucinto argumento (1038b 29-30) que pouco parece acrescentar ao quadro acima configurado, e logo em seguida resume a pretensão geral à qual, de um modo ou de outro, se orientavam todos os argumentos anteriores:

“Em geral, sucede que, se são essência o homem e todos os itens que se enunciam assim deste modo, nenhum dos itens contidos nos enunciados definitórios é essência de nenhum [sc. dos itens designados como “homem”], nem tampouco ocorrem à parte daqueles primeiros, nem tampouco se atribuem a outros; quero dizer, por exemplo, que não há animal algum à parte dos *alguns animais*, e nem tampouco há nenhum outro diverso dos que estão nos enunciados definitórios” (1038b 30-34).

Ou seja: pode-se até admitir, de acordo com a premissa fundamental lançada em 1038b 9-10, que o gênero seja *ousia* da forma genérica à qual é atribuído de maneira própria. Não obstante, o que está em questão é saber se o gênero poderia ser assumido como *ousia* das formas específicas a que se atribui e saber se ele poderia ser considerado como um subjacente separado, capaz de subsistir à parte

---

<sup>42</sup> Esta articulação orgânica entre os argumentos desenvolvidos em 1038b 24-29, 1039a 2-14 e a “aporia” levantada em 1039a 14-23 nos permite visualizar com perfeita clareza (i) não só a coerência e coesão interna do capítulo Z-13, (ii) como também a sua conexão com as problemáticas examinadas nos demais capítulos de ZH. Não procede de maneira alguma a interpretação de Bostock [1994], p. 205, o qual, após atribuir uma irreconciliável incompatibilidade aos blocos argumentativos que discrimina em Z-13, supõe que o estado atual do capítulo consistiria num amálgama de duas redações radicalmente distanciadas por uma “mudança de perspectiva” (“a change of mind”), como se os argumentos desenvolvidos em 1038b 16-34 e 1039a 2-14 fossem incompatíveis com os argumentos desenvolvidos em 1038b 8-16 e 1038b 34- 1039a 3 e representassem soluções mais remotas, que Aristóteles teria então abandonado. Ora, não negamos que Aristóteles tenha sofrido “a change of mind” em relação ao platonismo, como propõe Bostock (p. 206-7). No entanto, a mudança não envolve como extremos (i) o abandono da tese de que algum universal (a saber, a essência específica) seria *ousia* e (ii) a adoção da tese de que apenas o particular é *ousia* (admitam-se ou não, neste novo estágio, as *formas particulares*); antes, ela envolve como extremos (i\*) o abandono da “synanairesis” como axioma privilegiado para discernir relações de prioridade ontológica e, de outro lado, (ii\*) o reconhecimento de dois sentidos diversos do termo “*ousia*” no mundo sublunar e a resolução da unidade entre matéria e forma por intermédio da necessidade hipotética da teleologia.

das formas específicas que constitui<sup>43</sup>. A resposta de Aristóteles é inequívoca: o “animal”, por exemplo, não é *ousia* de nenhum item contido na definição de *homem*, nem tampouco de algum item subsumido sob a designação de “homem”, nem se encontra à parte do “homem”<sup>44</sup>. E estas conclusões confirmam, a partir de outras vias, os resultados já obtidos em Z-12 (1038a 5-9).

Antes de apresentar finalmente um argumento decisivo, Aristóteles recapitula os resultados obtidos e menciona ainda um argumento suplementar:

“Assim, pois, para os que examinam a partir destas considerações, é manifesto que nenhum dos itens que se atribuem universalmente é essência, e que nenhum dos itens que se predicam em comum designam *um isto* (“τόδε τι”), mas antes *de tal e tal qualidade* (“τοιόνδε”). Caso contrário, muitos outros [absurdos] decorreriam, inclusive o Terceiro Homem” (1038b 34- 1039a 3).

O argumento do Terceiro Homem, que muitos reputam ser a chave central da oposição de Aristóteles à metafísica platônica<sup>45</sup>, é meramente mencionado de passagem, sem nenhuma atenção preponderante. A reconstituição de tal argumento é extremamente polêmica, mas cremos que dela podemos prescindir justamente porque o mesmo não ocupa nenhum lugar fundamental na estratégia argumentativa do capítulo Z-13<sup>46</sup>.

Esta recapitulação contida em 1038b 34- 1039a 2, porém, necessita de glosas. Em primeiro lugar, o termo “*ousia*” pode ser tomado (neste contexto) indiferentemente como *ousia*<sup>1</sup> ou como *ousia*<sup>2</sup>. Em segundo lugar, os “itens que se atribuem universalmente” contemplam estritamente os gêneros na medida em que são atribuídos a formas específicas, e o mesmo vale para “os itens que se predicam em comum”. Enfim, a rubrica “um isto”, longe de designar a *substantia prima* que o realista asclepiada assume nas *Categorias*, designa tão apenas a forma específica como *estrutura completa* de propriedades, articuladas de maneira necessária a partir de uma função primeira (cf. 1030a 4-5)

---

<sup>43</sup> Percebe-se que a pretensão do adversário consiste em assumir o gênero como resposta adequada não apenas à questão (4), mas também à questão (2) – o gênero seria causa do ser (*ousia*<sup>2</sup>) e contaria como uma entidade separada (*ousia*<sup>1</sup>).

<sup>44</sup> Para semelhante compreensão deste argumento, ver Bolton [1995], p. 463.

<sup>45</sup> Ver a reconstituição deste argumento em Alexandre (*ad* 1039a 2, 765a). Esta reconstituição, no entanto, está longe de ser aceita. Ver Vlastos [1981], p. 342-365; G. E. L. Owen [1966/86], p. 207-11, [1968/86], p. 227-8; G. Fine [1982]; para discussões críticas dessas diversas alternativas, ver Lewis [1991], p. 15-48.

<sup>46</sup> Para apreciação crítica do debate em torno desta questão na literatura recente, ver Zingano [1998b].

– e a rubrica oposta, “de tal e tal qualidade”, designa tão apenas alguma ou algumas destas propriedades que se apresentam como componentes daquela estrutura articulada.

Aristóteles finalmente chega a um argumento decisivo:

“Além disso, também deste modo é evidente: pois é impossível que uma essência seja constituída a partir de essências efetivamente nela inerentes; pois os itens que são assim deste modo dois em efetividade jamais seriam um só em efetividade, mas antes, se fossem dois em potência, seriam um só [em efetividade] (por exemplo, a linha dupla é a partir das duas metades em potência: pois a efetividade as separa); por conseguinte, se a essência é algo uno, ela não pode ser a partir de essências nela inerentes” (1039a 3-8).

Este argumento comporta um alcance bastante amplo e nos permite visualizar a articulação intrínseca entre, de um lado, os problemas analisados nos capítulos Z-12 e H-6 e, de outro, as questões suscitadas aqui nesta polêmica contra a tese de que os universais (e as entidades matemáticas) são *ousia*. Aristóteles apresenta como postulado fundamental a tese de que a *ousia* não pode ser constituída de outras *ousiai* que nela estivessem presentes em efetividade. Este postulado, de certo modo, resulta da análise das divisões efetuada em Z-12: o gênero não subsiste por si mesmo como uma entidade independente das diversas diferenças específicas em que ulteriormente se divide. Se fosse assumido como um subjacente separado e auto-subsistente, só lhe restaria *participar* das diferenças como se elas fossem afecções concomitantes que lhe sobreviessem extrinsecamente – e neste caso, sendo uma única entidade auto-subsistente, ele participaria simultaneamente das diferenças contrárias.

Por outro lado, no entanto, não é difícil ver a função que este mesmo postulado desempenharia no discernimento das relações de prioridade ontológica entre as entidades matemáticas, como se evidencia pela continuação da passagem acima citada:

“E é evidente que será assim de modo semelhante também no caso do número, se o número é precisamente, como é dito por alguns, uma composição de unidades; pois a díada ou não é um [*sc.* não pode receber o predicado “um” e assim não se conta como um dos números]<sup>47</sup> ou não há unidade nela inerente em efetividade” (1039a 11-14).

---

<sup>47</sup> Poderíamos traduzir igualmente por “a díada não é algo uno”, pois Aristóteles faz com que a possibilidade de contar o dois como sendo um dos números dependa de sua própria unidade interna.



Para ser tida como “um dentre os números”, a díada deveria conter duas unidades *apenas em potência*, pois, caso contrário, ao invés de constituir um novo número, ela consistiria antes em *duas* unidades. Mas ora, pela “synanairese” – “como é dito por alguns” –, o item mais simples deveria ser anterior não apenas pelo enunciado mas também “pelo ser” e “pela essência”. Assim, o número “um” seria ontologicamente anterior ao número “dois”, de tal modo que, no número *dois*, estariam efetivamente presentes duas *unidades*, que contariam como itens separados em si mesmos; e no caso das entidades geométricas, numa mesma linha individual haveria não apenas duas linhas efetivamente nela presentes, mas também haveria uma infinidade de pontos efetivamente nela inerentes<sup>48</sup>.

Assim, o princípio que Aristóteles aqui apresenta aponta para uma solução diametralmente oposta à pretendida pela “synanairese”<sup>49</sup>: seria anterior antes o item que tivesse em si mesmo um acabamento intrínseco (a sua “ἐντελέχεια”), e seria mais anterior o item cujo acabamento fosse mais perfeito (“τέλειον”). Com isto, não apenas se reverteriam as relações de prioridade ontológica entre as entidades matemáticas, mas também se discriminaria o estatuto peculiar que caberia aos elementos constitutivos das mesmas: longe de serem partes anteriores que já estivessem dadas separadamente por si mesmas, elas constituem meras “divisões potenciais”<sup>50</sup>. E do mesmo modo para o gênero: longe de ser um subjacente separado, ele nada seria à parte de suas espécies (cf. 1038a 5)<sup>51</sup>.

No entanto, o princípio introduzido em 1039a 3–4 valeria não apenas para a análise da forma específica, mas também para a análise de *ousiai* individuais: um indivíduo, sendo uma *ousia* única, jamais poderia ser constituído de outras *ousiai* que nele estivessem inerentes em efetividade. E Aristóteles percebe uma clara articulação entre os dois contextos de análise. Se o gênero fosse uma

---

<sup>48</sup> Ver *De Caelo* III 1, 299a 2–6, 26 ss.; como evidência menor, ver *Met.* XII 2, 1076b 5–11.

<sup>49</sup> Bostock [1994], p. 200, aprecia o argumento contido em 1039a 3–14 de uma maneira que desaprovamos inteiramente, mas ele percebe justamente a dificuldade em compatibilizar o princípio aí exposto com os resultados obtidos em Z-10 e com o princípio da “synanairese”. Ora, é este justamente o ponto: Aristóteles aqui se opõe à “synanairese” platônica como critério para discernir o que é uma *ousia*.

<sup>50</sup> Ver *Met.* IX 9, 1051a 21–33; VII 13, 1039a 6–7; *DA* II 3, 414b 29–32.

<sup>51</sup> A crítica ao platonismo também envolve a observação de que, em certos contextos, a prioridade lógica não acompanha a ontológica (ver Moravcsik [1991], p. 46). No entanto, a principal crítica incide sobre a “synanairese”; a teleologia, por sua vez, se apresenta como um novo critério não apenas para discernir a *preponderância explanatória* da “necessidade hipotética” (que subsume a necessidade absoluta das causas materiais), mas também para demarcar a *prioridade ontológica* dos organismos vivos sobre os quatro elementos e as partes corporais (que igualmente figuram nas listas ordinárias de “*ousiai*”).

*unidade separada*, a sua relação com a diferença deveria ser entendida como uma participação “horizontal” que comprometeria irremediavelmente a unidade interna da forma específica, e este resultado, por sua vez, acarretaria estranhas consequências para a relação de participação “vertical” pela qual se determinariam os indivíduos. Aristóteles explicita esta articulação na seguinte passagem de H-6:

“Ora, o que é então que faz uno o homem, e por que o homem é uno e não muitos, isto é, animal e bípede – e principalmente se há, como alguns afirmam, algum Animal em si e algum Bípede em si? Por que, pois, o homem não é Estes em si, e porque não seriam os homens segundo participação não em homem, nem em algo único, mas sim segundo participação em dois – em Animal e em Bípede –, e, em suma, por que, com efeito, o homem não seria uno, mas sim múltiplo – animal e bípede?” (1045a 14-20).

Ou seja: se os universais que constituem a forma específica fossem unidades efetivamente separadas em si mesmas, comprometer-se-ia a unidade interna não apenas da forma específica, mas também dos indivíduos que se encontram sob sua denominação: Sócrates, por exemplo, sendo uma *ousia* individual, teria como constituintes (pelo menos) outras três *ousia* efetivamente separadas – o Homem, o Animal e o Bípede – e sua participação em cada uma delas seria independente e desprovida de articulação com as demais relações de participação (cf. 1038b 29-30; 1039b 16-17).

O problema concernente à unidade da forma específica é retomado de maneira explícita no capítulo Z-14<sup>52</sup>, que vai direto ao ponto:

“E a partir dessas mesmas considerações, é manifesto o que decorre também para os que afirmam que as Idéias são essências separadas e ao mesmo tempo fazem a forma específica a partir do gênero e das diferenças” (1039a 24-26).

Em primeiro lugar, cumpre notar que o “também” (“καί”) na linha 24 fornece algum indício de que os adversários agora considerados seriam distintos daqueles combatidos no capítulo anterior. Estes últimos, como vimos, abraçavam o princípio da “synanairesis” como critério privilegiado para discernir relações de prioridade lógica e ontológica e, de acordo com tal princípio, aventavam o postulado de que um item será *causa e princípio* em proporção direta à extensão de sua universalidade ou, no caso das entidades matemáticas, em proporção direta à sua simplicidade. Os adversários agora

---

<sup>52</sup> Ver Cherniss [1944], p. 82.

introduzidos, porém, parecem mais modestos e brandos: simplesmente afirmam que as *Idéias* são *ousiai* separadas, e o argumento de Aristóteles, na verdade, parece tomar conjuntamente diversas propostas adversárias cujas diferenças recíprocas não seriam relevantes, como é sugerido pelo pronunciamento contido em 1039b 5-6, que se esclarece à luz da menção de diversas teorias adversárias em H-6, 1045b 7-16.

Todos estes adversários, no entanto, parecem entender a característica de “ser separado” no sentido de ser uma *unidade numérica* estritamente individual: são estes mesmos adversários que se encontram em questão no capítulo seguinte, Z-15, em que Aristóteles se esforça por mostrar que é impossível definir, de maneira estrita, itens individuais.

Poderia parecer, no entanto, que Aristóteles assim estaria passando subrepticamente para um registro inteiramente distinto: pois em Z-13, a questão era saber se o “universal”, tal como discriminado no teste da “synanairesis”, poderia ser assumido como “ousia” no sentido de “causa do ser”, ao passo que aqui em Z-14, no entanto, a questão relevante consiste em saber se Formas universais em geral, em qualquer nível de universalidade, poderiam ser caracterizadas como *unidades separadas e auto-subsistentes* e, assim, se poderiam receber a designação de “ousia<sup>17</sup>”.

Estamos longe, porém, de uma inadvertida mudança de registro, que comprometesse a legitimidade dos argumentos aqui desenvolvidos. Pois, como havíamos visto, são os adversários platônicos que, através da primazia concedida à “synanairesis”, não reconheceriam como legítima e pertinente a distinção de questões acima mencionada, e assim pretenderiam postular os universais como *unidades separadas individuais* e ao mesmo tempo como *causas e princípios primeiros*. Por isso, o princípio evocado em 1039a 3-4 funciona como objeção eficaz à tese dos adversários platônicos sob ambos os registros: pois o princípio de que uma parte constituinte não consiste numa unidade separada em efetividade se apresenta como uma recusa da “synanairesis” como critério privilegiado para discernir as relações de prioridade lógica e ontológica entre o todo e as partes. Assim, ao recusar, por meio de tal princípio, que o gênero seja anterior à espécie, Aristóteles recusa ao mesmo tempo as duas teses decorrentes da “synanairesis”: de um lado, a tese de que o gênero seria causa do ser para a forma específica e, de outro lado, a tese de que o gênero fosse uma entidade capaz de subsistir separadamente, à parte das formas específicas. Aplicado à relação entre a forma específica e os indivíduos, por sua vez, o teste da “synanairesis” determinaria igualmente a prioridade ontológica do

“mais universal”: a forma específica seria então uma entidade separada, capaz de subsistir por si mesma à parte dos indivíduos sensíveis. Assim, Aristóteles de fato passa do registro da questão (4) – saber se o item mais universal sempre conta como *ousia*<sup>2</sup> (causa do ser) – para o registro da questão (2) – saber se os itens universais em geral poderiam receber a designação de “*ousia*”. Mas o deslize de uma questão à outra é favorecido pela própria pretensão adversária, que assumia a “synanairesis” como critério capaz de responder igualmente às questões (2) e (4). Na verdade, o princípio acima mencionado se encontra justamente na articulação entre as duas problemáticas básicas que se entrecruzam nos capítulos iniciais do livro Z<sup>53</sup>: de um lado, saber quais são os itens que contam como uma unidade separada e completa em si mesma (*ousia*<sup>1</sup>) e, de outro lado, saber qual é a causa do ser (*ousia*<sup>2</sup>) pela qual certas estruturas compostas se configuram como uma unidade separada e completa, no sentido requisitado pela primeira questão. Esta “causa do ser”, conforme as exigências lançadas em 1030a 2-14, deve ser tal que garanta a unidade interna do item definido, e esta unidade interna, por sua vez, não poderia ser preservada sob o postulado de que toda e qualquer parte que se manifestasse como de algum modo logicamente anterior ao todo lhe fosse também ontologicamente anterior, subsistindo como uma unidade separada e completa em si mesma (isto é, dotada de uma “efetividade” intrínseca). Assim, em vista de todas estas razões, afigura-se-nos impróprio afirmar que Aristóteles simplesmente “muda de assunto” ou inadvertidamente confunde duas questões distintas. Pelo contrário, ele simplesmente chega ao vértice em que ambas as questões se encontram, e pode perfeitamente passar de uma à outra em virtude dos princípios admitidos pelos adversários que ele cuida refutar.

Voltando ao texto, notemos que, em Z-14, a objeção básica de Aristóteles retomará justamente o princípio aventado em 1039a 3-4: se a forma específica é uma unidade efetiva, separada e completa em si mesma – uma *ousia*<sup>1</sup> –, ela não pode ser constituída a partir de outras unidades separadas que nela estivessem presentes em efetividade – isto é, outras *ousiai*<sup>1</sup>. Mas ora, “os que afirmam as Idéias” parecem justamente atribuir a cada universal, indiferentemente, o estatuto de uma unidade separada

---

<sup>53</sup> Como vimos, o princípio evocado em 1039a 3-4 contra a “synanairesis” inclusive se afigura como igualmente válido tanto para as formas específicas como também para as *ousiai* individuais, assim como fornece o argumento principal contra certa concepção de “número ideal”, que será diversas vezes criticada ao longo do livro VIII (1043b 32- 1044a 11; 1045a 7-8) e, de maneira mais pormenorizada nos livros XIII e XIV da *Metafísica*. Ver no livro XIII: 1076a 3-11; 1081b 10-26 e 1082a 15-26; no livro XIV: 1092a 21-b 3.

e independente, isto é, parecem assumi-los como *ousiai*<sup>54</sup>. Mas uma tal tese é incompatível com a unidade interna da forma específica<sup>54</sup>, como Aristóteles busca mostrar desenvolvendo as conseqüências absurdas de tal proposta:

“Pois, se há as Formas [sc. específicas], também o Animal no Homem e no Cavalo seria ou um só e idêntico em número, ou seria distinto; pois é evidente que ele é um só pelo enunciado definitório; pois expõe o mesmo enunciado aquele que o enuncia em cada um daqueles dois casos” (1039a 26-30).

Ambas as alternativas acima contempladas levam a conseqüências absurdas, como Aristóteles mostrará logo mais abaixo (1039a 33- b 9). Antes de explorá-las, porém, Aristóteles procede a uma exposição geral do argumento:

“Ora, se há algum Homem que é ele mesmo em si mesmo um isto e separado, é necessário que também signifiquem um isto, e que sejam separados e sejam essências, os itens a partir dos quais se constitui, como por exemplo, o Animal e o Bípede” (1039a 30-33).

As rubricas “algum isto” (“τόδε τι”) e separado (“κεχωρισμένον”), que designam propriamente a *ousia* enquanto subjacente capaz de ser em si mesmo sem ser algo distinto, podem se referir indiferentemente ou às formas específicas ou aos indivíduos – isto é, às “substâncias segundas” ou às “substâncias primeiras”<sup>55</sup>. Aqui neste contexto, no entanto, tais expressões encontram-se assumidas num sentido mais restrito, para descrever em geral a proposta dos adversários que sustentavam que qualquer termo universal, indiferentemente, teria um comportamento semântico idêntico ao de um nome particular qualquer e, assim, designaria uma *coisa individual*. É difícil, porém, delimitar com precisão se o raciocínio supra-mencionado apenas descreve o argumento adversário, ou se já marca uma intervenção crítica de Aristóteles. Em todo caso, porém, é certo que os adversários assumiam que nomes de formas específicas denotariam uma *unidade individual separada* e que Aristóteles, a partir desta premissa adversária, observa que, se há razão para que um universal específico denote uma tal unidade, então haveria razões idênticas para atribuir a todos os universais – sejam eles

---

<sup>54</sup> Alexandre (*ad* 1039a 33, 766a) percebe claramente que o argumento consiste em apontar a incompatibilidade entre a teoria platônica e o princípio aventado em 1039a 3-11.

<sup>55</sup> Ver cap. 2 (p. 120-3). Alexandre, que em outras passagens admite que o “τόδε τι” se aproxima antes do “τὸ τί ἦν εἶναι”, aqui reconhece que tal expressão designa a *ousia* individual, “como Sócrates e Cálias” (*ad* 1029a 26, 766a).

genéricos ou diferenciais – o mesmo regime de denotação. E assim se constrói a redução ao absurdo, por meio do princípio geral evocado em 1039a 3-11.

O que se encontra em questão é justamente a relação recíproca entre o gênero e a diferença no interior da forma específica – poderíamos dizer: a relação de participação “horizontal” envolvendo os componentes da forma específica<sup>56</sup>. Em vista disso, Aristóteles desenvolve as duas possibilidades contempladas em 1039a 27-28:

“Assim, então, se é um só e idêntico o Animal no cavalo e no homem, tal como tu és um só e idêntico contigo mesmo, de que modo o Animal único, presente em entes que estão à parte [sc. um do outro], seria um? E por que este Animal não seria também à parte de si mesmo?” (1039a 33- b 2).

Aristóteles levanta ainda uma outra objeção, já contemplada em Z-12, 1037b 19-21:

“Além do mais, se ele participa tanto do bípede como do polípede, decorre algo impossível: pois os contrários se encontrariam ao mesmo tempo em um mesmo e único ente que é um isto; caso contrário, qual seria o modo, quando alguém afirma que o animal é bípede e dotado de pés?” (1039b 2-5).

Logo em seguida, considera-se a outra alternativa, igualmente inconsistente consigo mesma:

“Mas que seja distinto [sc. o Animal inerente] em cada um. Ora, então, seriam ilimitados, por assim dizer, os itens de que o Animal seria essência; pois não é segundo concomitância que o homem é a partir de animal. Além disso, o próprio Animal em si seria muitos itens: pois seria essência o animal inerente em cada um (pois ele não se afirma [sc. de homem] conforme algum outro item<sup>57</sup>; caso contrário, o homem seria a partir deste outro item e este item seria o seu gênero), e além disso, seriam Idéias todos os itens a partir de que se constitui o homem; ora, mas [sc. o Animal] não seria, por um lado, Idéia de um e, por outro lado, essência de outro (pois isto é impossível); assim, portanto, cada um dos Animais presentes nos animais seria o próprio Animal em si. Além do mais, a partir de que seria este Animal em si? E de que modo seria a partir do Animal em si? Ou como seria possível que o animal, cuja essência é precisamente isto mesmo, fosse à parte do Animal em si?” (1039b 5-16).

---

<sup>56</sup> Ver Hughes [1979], p. 119: ele admite que, neste contexto, a relação entre gênero e diferença, concebida como uma relação de participação, estaria sendo reduzida a uma relação de concomitância.

<sup>57</sup> Para uso semelhante da expressão “κατ’ ἄλλο λέγεται”, ver *Física* IV 2, 209a 31 ss. Neste contexto, a expressão quer dizer o seguinte: “*F* se afirma de *x* segundo um outro item *y*”, isto é, *F* pode ser atribuído a *x* apenas pela mediação de um terceiro item *y*; por exemplo: o predicado *branco* se afirma de *homem* devido ao fato de que o *homem* é uma *superfície*.

Seria penoso analisar cada um destes argumentos detalhadamente. Basta-nos apreender que todos eles têm como pressuposto comum e decisivo o princípio exposto em 1039a 3-11, a respeito da impossibilidade de se constituir uma *ousia* a partir de outras *ousiai* efetivamente separadas<sup>58</sup>. É conveniente também ressaltar que eles não se confundem com o argumento do Terceiro Homem, que envolve a relação de participação vertical dos indivíduos nas Formas universais, e que parece ser objeto da alusão com que Aristóteles encerra o capítulo:

“Além disso, também no caso dos sensíveis sucedem estas decorrências, e também outras, mais absurdas que estas” (1039b 16-17).

Cumpra ainda, no entanto, chamar a devida atenção para um breve pronunciamento, que explicita a relação entre Z-14 e H-6:

“Qual seria o modo, quando alguém afirma que o animal é bípede e dotado de pés? Ora, talvez, ‘se constitui’, ‘tem contato’ ou ‘está misturado’. Mas tudo isto é absurdo” (1039b 5-6).

Compare-se esse trecho com a seguinte passagem do capítulo H-6:

“E devido a essa dificuldade, uns enunciam a participação, embora fiquem num impasse quanto à causa da participação e ao *quê é* a participação; outros, por sua vez, enunciam a co-presença da alma, tal como Licofronos disse que a ciência é uma co-presença do conhecer e da alma; outros, enfim, afirmam que o viver é uma composição ou conjunção da alma ao corpo” (1045b 7-12).

Os adversários que estão sendo combatidos em cada um destes capítulos, ainda que não sejam estritamente os mesmos, têm algo em comum: não conseguem explicar a unidade da forma específica e, visto que tal forma é o objeto por excelência da definição, não conseguem explicar de modo satisfatório a unidade da própria definição. E o pressuposto inconveniente assumido por ambos esses tipos de adversário (se é que realmente são distintos entre si) consiste em ter atribuído ao gênero o estatuto de um subjacente separado em si mesmo e capaz de subsistir independentemente das formas específicas a que se atribui, como se ele fosse uma unidade autônoma e já completa em si mesma, à qual a diferença sobreviria como uma afecção concomitante e extrínseca – e, para a validade da objeção movida por Aristóteles, pouco importa saber se estes adversários teriam assumido o gênero como *ousia* separada em virtude do postulado de que “quanto mais universal, mais princípio” (como

---

<sup>58</sup> Lewis [1991], p. 314-21, parece-nos extremamente acertado ao ressaltar a importância do princípio exposto em 1039a 3-4. O mesmo vale para Sheldon Cohen [1996], p. 128-9, que no entanto se atém antes a 1041a 5.

parece ser o caso em Z-13) ou em virtude do postulado de que qualquer termo universal, independentemente de sua extensão, denotaria uma unidade individual (como parece ser o caso em Z-14). Pois em ambos os casos, os postulados mais restritos que levariam à separabilidade do gênero poderiam ser reconduzidos ao postulado fundamental de que a “synanairesis” seria o critério privilegiado para discriminar relações de primazia lógica e ontológica.

Ora, assumindo-se uma tal concepção concernente ao gênero, jamais seria possível entender a forma específica como uma unidade *primeira* no sentido relevante estabelecido em Z-4, 1030a 2-17, a saber, uma unidade cujos elementos constituintes não se relacionassem entre si de maneira meramente extrínseca, como se fossem independentes entre si e apenas se justapusessem em virtude de alguma concomitância casual. No capítulo H-6, como vimos, ao resolver a aporia concernente à unidade da definição, Aristóteles de certo modo apela para uma “analogia” entre os termos mencionados na definição (gênero e diferença) e os elementos físicos da coisa definida (matéria e forma), a qual lhe permite então introduzir, com plena eficácia resolutive, a observação de que “matéria última e forma são um só e mesmo item” (1045b 18), etc. Mas este recurso à tal “analogia” deve ser compreendido de maneira mais satisfatória. A observação introduzida em 1045b 17-19, conforme salientamos anteriormente (cf. p. 466, 468 ss.), poderia ser entendida como uma mera distinção de aspecto entre duas descrições respectivamente diversas de um mesmo referente. A coisa à qual se refere a “matéria última” é a mesma coisa à qual se refere à “forma”: no primeiro caso, um composto de quatro elementos, determinados de maneira concatenada, segundo as propriedades exigidas teleologicamente pela forma; no segundo caso, uma estrutura de propriedades articuladas necessariamente entre si, a partir das exigências de uma função primeira. Assim, a própria explicitação de ambas estas descrições permite verificar que a causa da unidade entre os termos da definição e, portanto, a causa da unidade da forma específica é “a própria quiddidade de cada um dos itens correlatos” (1045a 33), segundo a perspectiva teleológico-funcional. Ou seja: à matéria própria, cabe essencialmente estar determinada segundo tais e tais propriedades exigidas teleologicamente pela forma, e à forma, por sua vez, cabe essencialmente estar composta com uma matéria própria determinada segundo um conjunto relevante de propriedades necessárias à efetividade de suas funções.

Por conseguinte, encontramos novamente a perspectiva teleológica como recurso decisivo para



resolver, segundo os requisitos lançados em Z-4, 1030a 2-17, o problema da unidade da definição e o problema da unidade da forma específica, agora entendida como aceção privilegiada de *ousia* no sentido de “causa do ser”.

O capítulo Z-15, por sua vez, dirige-se contra os mesmos adversários estocados em Z-14, os quais propunham Formas ou Idéias dotadas de uma *unidade individual*. Aristóteles então recorre a certas distinções e resultados obtidos na análise do devir empreendida nos capítulos Z, 7-9 e concentra-se em argumentar que uma *forma individual* seria, a rigor, indefinível.

Em primeiro lugar, assumindo o pressuposto de que há uma matéria capaz de ser e não ser, responsável pela generabilidade e corruptibilidade de indivíduos, Aristóteles ressalta que a forma, em si mesma, não é suscetível de geração e corrupção (1039b 23-27), pois, como foi mostrado na análise do devir, o processo de geração consiste em instilar a forma em uma matéria previamente disponível, resultando em um novo indivíduo. Devido a isso, precisamente, os indivíduos não podem ser reconhecidos por nenhum procedimento rigorosamente científico, pois “comportam uma matéria cuja natureza é tal que é suscetível de ser e não ser” (1039a 29-30), ao passo que “a demonstração e a definição conhecem os itens necessários” (1039b 31-32) e não podem ter por objeto “aquilo que admite ser de outro modo” (cf. 1040a 1)<sup>59</sup>. Daí, a partir de alguns detalhes suplementares, Aristóteles tira uma conclusão geral – “por isso, naquilo que concerne as definições, quando alguém tenta definir algum dos particulares, é preciso não ignorar que sempre é possível refutar: pois não é possível defini-los” (1040a 5-7) – e adentra na crítica aos adversários platônicos:

“Assim, por certo, tampouco é possível definir Idéia alguma. Pois, como dizem, a Idéia se conta entre os particulares, e é separada” (1040a 8-9).

Ressalte-se o “como dizem”: são os adversários platônicos que, segundo Aristóteles, reputam como *indivíduos separados* as Idéias. Aristóteles se limita a mostrar que uma tal proposta é incompatível com a pretensão de defini-las, igualmente sustentada pelos mesmos adversários.

Os detalhes da argumentação aristotélica a respeito da indefinibilidade dos indivíduos podem ser deixados de lado<sup>60</sup>. Dois argumentos, no entanto, merecem uma atenção mais pormenorizada. No

---

<sup>59</sup> Ver *A. Po.* I 30, 87b 19-27; I 33, 88b 30-32; I 6, 75a 18-22.

<sup>60</sup> Concordamos plenamente com a opinião de Alexandre, que, a respeito dos argumentos desenvolvidos em 1040a 14 ss., se pronuncia do seguinte modo: “αὐτὴ δὲ ἡ ἐπιχείρησις ἔνδοξος ἐστὶ καὶ οὐ πραγματώδης” (768a), que

parte final do capítulo, Aristóteles afirma o seguinte:

“Pois cometem enganos não apenas por acrescentar tais características em relação às quais ainda continuará sendo sol, se elas forem eliminadas, como por exemplo, ‘o que circunda a Terra’ ou ‘o que se esconde à noite’ (pois se parasse, ou se aparecesse à noite, não menos seria sol; pois seria absurdo se não o fosse: pois o sol significa uma essência); além do mais, [cometem enganos por acrescentar] características que cabem a outros; isto é: se algum outro ente se tornar de tal e tal qualidade, é evidente que ele será o sol: pois o enunciado definitório [sc. de ambos] será comum” (1040a 29- b 1).

Ao tentar definir indivíduos, tais adversários teriam cometido dois enganos principais. De um lado, teriam proposto como *condições necessárias* à definição certas características irrelevantes – pois a coisa a ser definida persistiria em sua identidade intrínseca, mesmo sem apresentar tais características. De outro lado, teriam proposto como *condições suficientes* para definir um item qualquer características comuns que poderiam ser atribuídas também a outros itens<sup>61</sup>.

Os exemplos de Aristóteles lidam com o sol, tido provavelmente como uma *ousia* individual eterna. Mas tais exemplos são apenas “em vista do argumento” e se destinam a discernir os dois equívocos principais acima arrolados, que teriam sido factualmente cometidos pelos adversários em questão. Ressaltamos isso apenas pelo seguinte: é importante verificar que Aristóteles atribui indefinibilidade aos indivíduos não em virtude de uma obscura influência perniciosa da “matéria prima” sobre os nossos intelectos, mas simplesmente em virtude da maleabilidade das diversas determinações que um mesmo indivíduo pode assumir sem perder a sua identidade – seja ela específica ou individual. Ao analisar o problema da individuação à luz da “necessidade hipotética” da teleologia, vimos que os indivíduos, que se se diferenciam entre si por apresentarem propriedades respectivamente diversas, entre múltiplas opções igualmente admissíveis conforme a necessitação teleológica da forma, também apresentam, em diferentes momentos de uma mesma carreira diacrônica, diversas variações de propriedades, todas elas também compreendidas nos limites admitidos pela maleabilidade da

---

poderíamos parafrasear do seguinte modo: “esta estratégia de refutação é apenas ‘eudóxica’ e não causa reais problemas”, pois não atina com os princípios próprios do assunto, mas apenas se atém à consistência interna das premissas admitidas pelo adversário.

<sup>61</sup> Para análise mais detalhada deste argumento, segundo interesses inteiramente diversos dos nossos, ver S. Marc Cohen [1984], p. 51-2.

necessitação hipotética (cf. p. 515, 519, nota 40). No caso das propriedades meramente “colaterais”, que se encontram fora da esfera da necessitação teleológica, a variabilidade diacrônica se afigura ainda maior. Sócrates, por exemplo, pode ser branco em determinado momento e depois se tornar moreno, por se expor continuamente ao sol<sup>62</sup>. Essa variação, porém, não afeta a sua identidade, pois é indiferente à determinação teleológica e se encontra dentro dos limites admitidos pela propriedade colateral de (por exemplo) *ter uma certa cor*, que aflora em virtude da “necessidade absoluta” dos elementos materiais.

Esta é a posição *de princípio* defendida por Aristóteles. Em vista disso, é de se esperar que Aristóteles admitiria que, se fosse possível “congelar” o indivíduo em um certo instante de sua carreira diacrônica, poderíamos definir, ou a menos descrever completamente, todo o conjunto das determinações que perfazem a sua “forma individual”<sup>63</sup>. De outro lado, é de se esperar igualmente que Aristóteles admitiria, para indivíduos cuja constituição material não envolva a “necessidade absoluta” dos quatro elementos, uma menor variabilidade em suas características individuantes. É o caso dos corpos celestes: constituídos de éter, eles teriam, em princípio, uma menor variação em suas respectivas propriedades e trajetórias, e em vista disto talvez poderiam até mesmo ser definidos<sup>64</sup>.

No capítulo Z-16, podemos novamente ver de que maneira a perspectiva assumida pelos adversários platônicos favorece o tratamento indiscriminado de ambas as questões distinguidas em Z-2 e melhor explicita a articulação recíproca entre as mesmas<sup>65</sup>. No início deste capítulo, Aristóteles de certo modo retorna à questão (2), que havia recuado para o fundo da cena desde o capítulo Z-3. No entanto, longe de retomá-la como objeto exclusivo, a ser exaurido em todos os seus meandros, ele a mistura com a própria questão central que presidira a investigação até então empreendida no livro Z – a questão (3). Retornando às listas fornecidas em Z-2, Aristóteles considera a questão de

---

<sup>62</sup> Devemos este exemplo a Nussbaum & Putnam [1992], p. 29.

<sup>63</sup> Tal como propõe Balme (ver [1987e], p. 310-11; [1987a], p. 11. 20; [1987/1980], p. 295; [1987d], p. 304; [1990], p. 50) a respeito de H-6, 1045b 17-19. Como interpretação do texto de H-6, a proposta de Balme nos parece inteiramente inconveniente, mas podemos preservar, independentemente disso, a questão de princípio concernente à definibilidade dos indivíduos.

<sup>64</sup> A indefinibilidade dos indivíduos, assim, não se deve a alguma obscura inteligibilidade da “matéria”, etc. E os exemplos que Aristóteles cita, envolvendo os corpos celestes (sol e lua) certamente devem ser reputados a adversários.

<sup>65</sup> Trata-se das questões (2) e (3), conforme vimos no cap. 1 (p. 39-42) desta tese.

saber se alguns dos itens ali mencionados mereceriam de fato a designação de “ousia”, no primeiro sentido que atribuímos a este termo – a saber, o sentido de entidade auto-subsistente e completa em si mesma, tal como ocorre em sentenças como “este animal é uma *ousia*”. Mas logo após uma sucinta resposta a este problema, Aristóteles volta a se instalar no escopo que predomina no restante do livro Z, buscando saber se tais ou tais candidatos poderiam ser razoavelmente designados como “ousia” no segundo sentido que atribuímos a este termo – a saber, o sentido de “causa do ser”. E após uma outra inflexão, na qual parece polemizar contra os adversários platônicos novamente sob o escopo daquela primeira questão, Aristóteles encerra o capítulo com duas conclusões: uma delas retoma a crítica efetuada no capítulo Z-13 contra a pretensão adversária de assumir o “universal” como causa e princípio, ao passo que a outra, embora também possa ser lida neste registro, parece evocar ao mesmo tempo também aquela outra questão, concernente aos itens que mereceriam ser designados sob o título de “ousia”. Este aparente deslize de uma questão à outra nos permitirá melhor compreender que a distinção que Aristóteles propõe entre ambas já se configura como uma resposta crítica aos adeptos da “synanairesis”.

Assim, na primeira parte do capítulo, voltando à questão preliminar exposta no capítulo Z-2, Aristóteles observa o seguinte:

“É manifesto que inclusive, entre as essências que se reputam haver<sup>66</sup>, a maioria são potências: as partes dos animais (pois nenhuma delas é, ao ser separada; e quando se encontram separadas, todas elas são entes como matéria), e terra, fogo e ar; pois nenhum deles é algo uno, a não ser como um agregado, antes que surja e seja gerado a partir deles algo uno” (1040b 5-10).

Ora, itens como os quatro elementos e as partes dos animais são reputados ordinariamente como “ousiai”. Não obstante, Aristóteles observa que até mesmo estas designações requerem algumas condições restritivas: em última instância, as partes dos animais e os quatro elementos parecem não se apresentar como entidades completas em si mesmas, dotadas de uma configuração autônoma e auto-subsistente; pelo contrário, tais itens poderiam ser aquilo que são apenas na medida em que se apresentam como constituintes de entidades mais complexas, autônomas e completas em si mesmas – no caso das partes dos animais, como vimos segundo o “princípio da homonímia” e a perspectiva funcional-teleológica que lhe está associada, elas seriam aquilo que são apenas enquanto constituem

---

<sup>66</sup> Tradução alternativa: “entre os itens que se reputam ser essência”.

o animal, ao passo que os quatro elementos, por sua vez, ainda que possam se manifestar por si mesmos em um “estado puro” (como o ar, a água das fontes, etc.)<sup>67</sup>, se apresentam preponderantemente ou como constituintes de organismos vivos, ou como componentes de artefatos ou, finalmente, como componentes de corpos naturais não-vivos (por exemplo, pedras, torrões, montanhas, nuvens, etc.)<sup>68</sup>.

Estas observações, que se configuram sob o registro da questão preliminar abandonada desde o capítulo Z-3, apresentam alguma conexão com os argumentos dirigidos contra os adversários platônicos. Ao insistir que tais itens se apresentam como meras “potências”, Aristóteles de um modo ou de outro tem em vista o mesmo princípio, evocado em 1039a 3-4, que permitira o “deslize” da questão (4) para a questão (2) no início do capítulo Z-14: a saber, o princípio de que uma *ousia* não pode se constituir a partir de outras *ousiai* que nela estivessem presentes como entidades efetivamente separadas e auto-subsistentes<sup>69</sup>.

Logo em seguida, porém, após estas observações sobre os candidatos listados em Z-2, Aristóteles volta explicitamente à questão que ocupa a cena desde o capítulo Z-3: quais seriam os candidatos aptos a definir de maneira adequada o que é a *ousia*, entendida como causa e princípio:

“E uma vez que o um se diz tal como também o ente, e uma vez que a essência de cada item único é uma, e que são numericamente unos aqueles itens cuja essência é numericamente uma, é manifesto

---

<sup>67</sup> Bostock [1994], p. 226-7, parece se esquecer deste ponto, ao pretender (a partir de *Part. Anim.* II, 646a 8 -b 10), que os elementos existiriam apenas “for the sake of higher (and better) things”. Já vimos, nos capítulos 10-12 desta tese, como deve ser entendida a teleologia da natureza em Aristóteles.

<sup>68</sup> É neste registro que faz sentido entender que a questão de Aristóteles – “quais itens merecem a designação de ‘ousia’?” – poderia ser entendida como uma busca por critérios que redundariam não em uma exclusão, mas em uma classificação hierarquizada: certos itens mereceriam a denominação de “ousia” irrestritamente (o intelecto divino e os corpos celestes); outros, apenas sob certas restrições (as espécies naturais), outros, sob restrições ainda mais severas (os elementos, as partes dos animais) e outros, finalmente, não a mereceriam de modo algum (os concomitantes). Para proposta semelhante, ver Sheldon Cohen [1996], p. 130.

<sup>69</sup> A articulação entre o argumento inicial de Z-16 e o princípio estabelecido em 1039a 3-4 foi percebida desde Asclépio (ver *ad* 1040a 31, 769a). Ver Lewis [1991], p. 317, e de maneira mais tímida, Sheldon Cohen [1996], p. 128-9. Bostock [1994], p. 225, porém, rejeita esta aproximação, mas isto se deve antes à sua compreensão inadequada da passagem 1039a 3-14: é verdade que as partes dos animais, contrariamente às matades de uma linha seccionada, não mais subsistiriam efetivamente à parte do organismo (Bostock tem razão ao notar esta disparidade). Mas o ponto relevante a ser ressaltado é justamente este: a não-sobrevivência das partes mostra que, quando se encontram inerentes no organismo vivo, elas não são unidades autônomas e independentes, pois tomam sua essência, origem e função a partir do todo. O problema se encontra antes nos exemplos matemáticos aduzidos em 1039a 3-14, mas não no princípio geral lá evocado.

que não é possível que o um, nem tampouco o ente, sejam essência das coisas (“οὐσία τῶν πραγμάτων”), assim como nem tampouco o ser elemento ou ser princípio” (1040b 16-19).

Esta nova mudança de registro se atesta pela expressão “essência das coisas”, que assinala justamente o aspecto causal em que a “ousia” se encontra então assumida, e se confirma pelos candidatos apresentados, o Um e o Ente, ou seja, os itens de maior universalidade, que poderiam ser postulados como princípio supremos de tudo, a partir da crença na “synanairesis” como critério privilegiado para discernir relações de primazia lógica e ontológica. Aristóteles retoma, assim, o horizonte de preocupações desenhado no capítulo Z-13, e insiste no mesmo argumento geral então aventado:

“Mas, ora, procuramos qual é porventura o princípio, a fim de que nos reportemos a algo mais conhecido. Assim, dentre estes itens, seriam mais essência o ente e o uno, mais do que o princípio, o elemento e a causa, mas nem sequer eles, se precisamente tampouco nenhum outro item comum é essência; pois a essência não pertence senão a si mesma e àquilo que a possui, de que é essência” (1040b 19-24).

Aristóteles insiste, pois, na incompatibilidade entre *ser ousia* e *ser algo comum*, tal como expôs no argumento preliminar em 1038b 9-15.

Em seguida, um sucinto argumento retoma o ponto de vista já defendido no capítulo Z-14:

“Além do mais, o um não poderia estar ao mesmo tempo em diversos lugares, ao passo que o comum se encontra ao mesmo tempo em diversos lugares. Por conseguinte, é evidente que nenhum dos universais se encontra separadamente à parte dos particulares” (1040b 25-27).

Nada nos constrange a assumir os “particulares” aqui mencionados como se fossem os indivíduos; pelo contrário, é muito mais natural entender que “τὰ καθ’ ἑκάστα” se reportam às formas específicas, em contraste com os “universais” que as constituem – pois, deste modo, o argumento se configura como uma abreviada recapitulação do que foi exposto em 1039a 33- b 14. Esta linha argumentativa, porém, se situa numa região limítrofe entre as duas questões contempladas respectivamente em Z-2 e Z-3: pois se trata de negar ao mesmo tempo (i) que as Formas universais possam ser concebidas como “ousia” no primeiro sentido do termo, em resposta à questão (2), e (ii) que a medida em que algo é princípio e *ousia*<sup>2</sup> cresceria em proporção direta à extensão de sua universalidade.

Assim, não é por um mero acaso que na etapa seguinte, 1040b 27-1041a 3, Aristóteles retoma de certo modo a questão contemplada em Z-2, a respeito dos itens aptos a serem designados como “ousia”<sup>70</sup> e, tal como em Z-2, explicita as relações intrínsecas que esta questão guarda com o problema da *ousia* supra-sensível. Aristóteles critica os adversários platônicos que teriam gerado *ousiai* supra-sensíveis homogêneas e homóformes às *ousiai* sensíveis (cf. *Metafísica* X 10, 1059a 10-14), e pondera brevemente que os princípios e pressupostos que poderiam justificar a postulação de *ousiai* supra-sensíveis passam antes por outras vias – certamente pela análise do movimento sublunar, tal como efetuada nos livros finais da *Física*, e também pela análise dos modos pelos quais as formas naturais se mantêm em efetividade, tal como encontramos nos livros centrais da *Metafísica*<sup>70</sup>.

Finalmente, nas conclusões finais, Aristóteles volta a mesclar e sobrepor as duas questões:

“Assim, portanto, é evidente que nenhum dos itens que se enunciam universalmente é essência, e que não há nenhuma essência constituída a partir de essências” (1041a 3-5).

Tomemos inicialmente a última conclusão, a de que “não há nenhuma essência constituída a partir de essências”. Esta conclusão certamente resume o resultado do argumento desenvolvido em 1039a 3-14, a respeito da impossibilidade de se constituir uma *ousia* a partir de outras *ousiai* que estivessem nela presentes como entidades efetivamente separadas e autônomas. No entanto, por comparação com a ardilosa passagem contida em 1038b 23-29, podemos compreender que este argumento se destina a criticar a “synanairesis” – isto é, a crença de que os elementos constitutivos de algo seriam sempre *anteriores* ao todo assim constituído. Esta articulação é evidenciada na “aporia” que Aristóteles desenvolve em 1039a 14-20 e, conforme vimos, o fato de Aristóteles não admitir o “resultado necessário” que decorre de tal aporia significa que ele rejeita alguma de suas premissas – ou algum de seus pressupostos implícitos. E o pressuposto que Aristóteles afasta é justamente a pretensão segundo a qual aquilo de que a *ousia* se constitui seria sempre e necessariamente *anterior* à *ousia*.

---

<sup>70</sup> É por isso, inclusive, que ambos esses procedimentos de “análise” podem ser igualmente designados como *filosofia primeira*. Ver *Motu Anim.* 700b 6-10; *DC* I 7, 277b 9-12; etc. As observações de Aristóteles em Z-11, 1037a 10-17, no entanto, parecem indicar que o empreendimento levado a cabo nos livros centrais da *Metafísica* deveria ser entendido antes como uma tarefa da *filosofia segunda*. Na verdade, cremos que tal empreendimento pode ser entendido sob dois aspectos (assim como o inteiro empreendimento do *Física*): enquanto estabelece as condições de definibilidade das *ousiai* naturais, ele pode ser entendido como um “estudo da natureza” e uma *filosofia segunda*; não obstante, enquanto estabelece um conceito de *forma* e de *efetividade* que indica a direção em que deverá ser resolvida a questão (2) no domínio do supra-sensível, ele pode ser entendido como uma *teologia* (cf. *Met.* VI 1, 1026a 19) e como *filosofia primeira* (cf. *Met.* VI 1, 1026a 30, IV 3, 1005a 33- b 2). Retomaremos essas observações em nossa conclusão, p. 662-5.

Assim, podendo ser compreendida, em última instância, como uma crítica à “synanairesse”, esta conclusão aqui aventada no final de Z-16 pode ser assumida sob o registro do problema preponderante no capítulo Z-13 – a saber, sob o registro de uma crítica à pretensão de que o universal fosse *ousia* no sentido de “causa do ser” (cf. 1038b 6-8). Não obstante, como já observamos anteriormente, esta mesma conclusão (em 1041a 4-5) parece ser o argumento principal contra a pretensão de que o universal fosse *ousia* no sentido de entidade separada e independente (*ousia*<sup>1</sup>) – como Aristóteles ressalta no início de Z-14 (1039a 24-26).

Esta mesma sobredeterminação entre ambas as problemáticas se reencontra também na primeira conclusão, a de que “nenhum dos itens que se enunciam universalmente é essência”. Trata-se de uma formulação muito geral, que pode ser entendida tanto no registro das mesmas questões que presidem a argumentação do capítulo Z-13, como no registro das questões que preocupam o capítulo Z-14. De um lado, podemos entender “*ousia*” no sentido de “causa do ser”, e o “universal”, neste caso, guardaria o sentido mais estrito de universal genérico e comum, assumido pretensamente como princípio capaz de explicar de maneira adequada as formas menos universais às quais é atribuído. De outro lado, porém, poderíamos entender “*ousia*” no sentido mais ordinário de “entidade auto-subsistente”, etc., e o “universal”, neste caso, designaria de maneira indiscriminada qualquer forma universal, em oposição aos indivíduos sensíveis. Sob aquela primeira alternativa, a conclusão aqui enunciada diria respeito ao problema que Aristóteles seleciona desde o capítulo Z-3. Sob esta segunda alternativa, porém, esta mesma conclusão diria respeito antes ao problema prévio aventado no capítulo Z-2, e se articularia imediatamente ao problema da *ousia* supra-sensível<sup>71</sup>.

Essa aparente indiferença entre ambas as questões discriminadas no final de Z-2, no entanto, estão longe de oferecer uma prova contra a configuração que atribuímos à trajetória argumentativa do livro Z da *Metafísica*. A questão de saber quais os itens que mereceriam ser designados como “*ousia*”, assim como a questão de saber se há *ousiai* supra-sensíveis, são deliberadamente suspensas, no início de Z-3, em favor de uma questão mais decisiva, que consiste em saber o que é a “*ousia*” enquanto causa do ser no domínio dos entes sensíveis. Na discussão contra os adversários platônicos, porém,

---

<sup>71</sup> Bostock [1994], p. 224, não vê nenhuma ligação entre as duas partes principais de Z-16, nem entre as duas conclusões finais. Não obstante, sob a aparência de uma mera justaposição, podemos discernir um fio condutor claro, que é a oposição de Aristóteles à “synanairesse” assumida como critério para delimitar quais são as *ousiai*.



ambas as perspectivas parecem de certo modo se sobrepor – mas elas não se confundem. A sobreposição se deve simplesmente ao fato de que os platônicos (ou talvez apenas alguns dentre eles) – justamente por adotarem a “synanairesis” como axioma privilegiado – pretendiam que um mesmo critério poderia resolver tanto a questão de saber quais os itens que mereceriam a designação de “ousia” no sentido de “entidade auto-subsistente”, como também a questão de saber quais os itens que mereceriam a designação de “ousia” no sentido de “causa do ser”. Este critério privilegiado seria justamente a “synanairesis”: assim, o item que sobrevivesse ao teste da “co-destruição recíproca” seria, em primeiro lugar, *lógica e epistemologicamente* anterior ao correlato co-destruído e, em última instância, anterior *tout court*, também do ponto de vista ontológico. Por conseguinte, o princípio supremo e a causa mais elevada de todos os entes seria ao mesmo tempo o item dotado de maior consistência ontológica: a *ousia* primeira. Tal item seria, em última instância, o Ente e o Uno, e a contemplação dos mesmos contaria como uma ciência universal de todas as coisas.

Esta convergência entre as duas questões aventadas nos capítulos iniciais de *Z* aponta para a configuração da *Metafísica* como um todo – isto é, para a exposição das dificuldades a serem resolvidas, no livro III, e para a decisão dos problemas concernentes à “ousia separada do sensível”, nos três livros finais da obra. Sob o domínio do princípio fundamental introduzido em 1039a 3-4, tal convergência permitirá que os resultados colhidos no livro VII funcionem como pressupostos decisivos na resolução dos problemas concernentes à *ousia* supra-sensível. Contemplar estas articulações, no entanto, exigiria um escopo muito mais amplo do que o assumido nesta tese. Limitamo-nos a examinar a noção aristotélica de *ousia* construída nos livros VII e VIII da *Metafísica* e, dentro destes limites, podemos reafirmar mais uma vez que a trajetória relevante de tais livros, desde o capítulo *Z*-3, e apesar de algumas possíveis oscilações (como as atestadas em *Z*, 14-16), se concentra no problema de saber o que é a *ousia* como “causa do ser”, isto é, como princípio que confere unidade auto-subsistente e efetiva completude a determinados itens, credenciando-lhes ao título de “ousia” no primeiro sentido deste termo. A resposta de Aristóteles a esta questão é agora inequívoca: tal princípio não é o gênero, como faria crer a “synanairesis”, mas sim a *forma específica*, no sentido que foi estabelecido segundo a “necessidade hipotética” da teleologia.

- Assim, o eixo principal para a compreensão do percurso desenvolvido no livro *Z* da *Metafísica* consistiria justamente nesta rivalidade entre a “synanairesis” e a “teleologia”, assumidas como

possíveis critérios para discernir a *ousia* enquanto causa do ser. E não seria despropositado sugerir que a solução plenamente aristotélica a respeito da *ousia* emergiria justamente através da elaboração do hilemorfismo funcional-teleológico em resposta às inconsistências da perspectiva platônica dominada pela “synanairesis”. E a plena articulação do hilemorfismo ostentaria, assim, um ressaibo de auto-crítica, como se evidencia na seguinte passagem do livro I da *Metafísica*:

“A sabedoria, em geral, procura a causa a respeito dos entes manifestos (“τῶν φανερῶν”); mas isto [sc. a causa dos entes manifestos] nós deixamos escapar (pois nada afirmamos a respeito da causa de onde é o princípio da mudança) e, por outro lado, julgando que apresentávamos a essência desses mesmos entes, afirmamos haver outras essências, e nos pronunciamos de modo vazio a respeito do modo pelo qual estas seriam essências daqueles: pois o participar, como inclusive afirmamos anteriormente, não é nada” (992a 24-29).

Observemos com atenção as duas últimas linhas do texto supracitado: Aristóteles – na primeira pessoa do plural<sup>72</sup> – lamenta justamente o fracasso da proposta que, pretendendo fornecer a *causa* para os entes sensíveis, imersos no movimento do mundo sublunar, teria introduzido *outras* entidades incapazes de explicar estes últimos. As Idéias teriam sido introduzidas na pretensão de cumprirem o papel de *causas* e *essências* dos entes sensíveis (“τῶν φανερῶν”); mas, ao invés de apresentarem alguma eficácia explanatória e etiológica com relação aos entes sensíveis, elas se apresentaram como *outras essências* (“ἕτεραι οὐσίαι”) separadas em si mesmas, e que assim, longe de cumprir o papel que lhes fora destinado, poderiam ser contadas lado a lado com as essências sensíveis, numa mesma enumeração homogênea. Poderíamos pensar que Aristóteles esteja se referindo à inutilidade das Formas para explicar o movimento no mundo sublunar e, mais precisamente, a reprodução continuada das essências sensíveis – como ele ressalta em *Metafísica* I 9, 991b 3-9 e Z-8, 1033b 26-29, 1034a 2-5<sup>73</sup>. Essa interpretação é correta, mas devemos observar que a ineficácia etiológica da Forma ocorre também no nível da causalidade formal. Aristóteles, pois, se refere também à proposição de que as *ousiai* sensíveis não seriam idênticas às suas respectivas quiddidades<sup>74</sup>. Esta tese, por sua vez,

---

<sup>72</sup> Este aspecto tem sido ressaltado desde Jaeger [1923].

<sup>73</sup> Para apreciação destes textos, ver Annas [1982], que acrescenta *Gen. Corr.* 335b 7-16, 18-24.

<sup>74</sup> Trata-se da tese que é criticada em Z-6. Observe-se a expressão “ἕτεραι οὐσίαι”, que ocorre também em Z-6, 1031a 29-31.

depreendia-se como corolário de uma proposição mais fundamental, que estabelecia a forma como uma entidade simples e absolutamente completa em si mesma, inteiramente independente face à matéria (cf. Z-11, 1037a 21- b 7). Mas esta proposição mais fundamental, por sua vez, decorria justamente do privilégio axiomático concedido ao critério da “synanairesse”, somado à incapacidade de reconhecer a *matéria sensível* sob outro aspecto que não fosse o aspecto ( $\gamma$ ), pelo qual ela se apresenta como “capaz de ser e não ser”. Na primeira metade de Z-11, Aristóteles havia evidenciado o nexos entre tal proposição e a perspectiva pitagorizante que pretendia reduzir as *ousiai* sensíveis a puras formas matemáticas (segundo o modelo do *koilon*) e, em última instância, a Números Ideais.

Ora é contra as inconsistências e fracassos contidos nesta perspectiva que Aristóteles desenvolve o hilemorfismo na direção indicada pela “necessidade hipotética” da teleologia. Por isso, é natural que, logo em seguida, no mesmo pronunciamento do livro I da *Metafísica*, ele complete a sua auto-crítica lamentando o fato de terem inteiramente omitido em suas teorias a causalidade teleológica, em favor das matemáticas:

“Ora, nem tampouco aquilo que precisamente vemos que é causa nas ciências – aquilo devido a que toda inteligência e toda natureza produz – nem tampouco esta causa (a qual afirmamos ser um dos princípios) as Formas alcançaram, mas, pelo contrário, para os de agora, a filosofia veio a ser matemática...” (992a 29-33).

Assim, ao invés de conceder a devida atenção ao *em vista de que* – “aquilo devido a que toda inteligência e toda natureza produz” –, a teoria platônica das Formas teria se fixado numa preferência unilateral pela matemática. Lembremos que, nas matemáticas em geral, não há consideração das causas finais (cf. *As Partes dos Animais* I 1, 641b 10-12). Mas cabe perguntar: a qual matemática Aristóteles está se referindo? Não se trata de uma matemática qualquer. Pelo contrário, trata-se de uma matemática com fortes pretensões ontológicas, entendida sob a perspectiva de que a “synanairesse” forneceria o critério último para discriminar os primeiros princípios e as essências primeiras. Trata-se de uma matemática que assumiria o Um (no domínio da aritmética) e o Ponto (no domínio da geometria) como *ousiai* primeiras e princípios supremos, pelo fato de não serem co-destruídos pela destruição de nenhum correlato. Trata-se, enfim, de uma matemática que teria contaminado até mesmo a análise lógica das noções pelas quais descrevemos e classificamos o mundo natural: pois a mesma “synanairesse”, como vimos, postularia o gênero como *mais princípio e mais*

*ousia* do que a forma específica. Estas articulações são evidentes no seguinte texto do livro XIII da *Metafísica*:

“Além do mais, as gerações [sc. das entidades matemáticas] o mostram. Pois primeiramente se gera sobre o comprimento, depois sobre a largura e finalmente sobre a profundidade, e comportava acabamento (“τέλος”). Ora, se então o posterior pela geração é anterior pela essência, o sólido seria anterior à superfície e ao comprimento; e também por esta razão o sólido é mais um todo acabado e perfeito (“τέλειον καὶ ὅλον”): porque vem a ser animado; mas como poderia haver linha ou superfície animada? Uma tal postulação estaria acima de nossas percepções” (1077a 24-31).

Antes de mais nada, notemos que esta última observação poderia ser entendida como uma crítica epigramática justamente à tese de que a alma seria um número que move a si mesmo – e, como dissemos<sup>75</sup>, é muito provável que as críticas efetuadas em Z-11 sejam orientadas, em última instância, justamente contra tal proposta<sup>76</sup>.

Além do mais, observemos que, segundo a “synanairesis”, como vimos (cf. 1017a 17-21, 1002a 4-8, 1014b 6-14), seria anterior, em última instância, aquele item que pudesse ser sem os demais, isto é, que sobrevivesse à destruição dos demais. No caso das entidades geométricas, seria o Ponto (cf. 1014b 8); no caso dos números, seria o Um. E esta anterioridade era entendida não apenas como primazia explanatória e epistemológica, mas também como primazia ontológica.

No entanto, contra esse painel hierárquico construído mediante a “synanairesis”, Aristóteles apresenta uma das premissas fundamentais de sua teleologia, a saber: o posterior na ordem da geração é anterior na ordem da essência<sup>77</sup>. E longe de se configurar como uma postulação *a priori*, esta premissa surge exatamente a partir da percepção de que os processos naturais se apresentam como desenvolvimentos ordenados em direção a algum acabamento, que na verdade já estava assumido no

---

<sup>75</sup> Ver nota 13 do capítulo 8, em que identificamos o defensor desta tese como provável adversário de Aristóteles em Z-11, 1036b 22-32.

<sup>76</sup> Annas [1976], p. 146, acusa o argumento de (i) “confusão” entre objeto físico e sólido matemático e (ii) petição de princípio. Parece-nos, no entanto, que ela não atina com os interesses argumentativos de Aristóteles. O propósito do argumento, como dissemos, consiste (em última instância) em combater a “synanairesis” como princípio adequado para a construção de hierarquias lógicas e ontológicas, como se o item que sobrevive à co-destruição fosse (i) *mais ousia* que o co-destruído e (ii) princípio e causa do item co-destruído.

<sup>77</sup> Ver *Part. Anim.* 646a 24- b 5; *Met.* I 8, 989a 15-16.

princípio, como causa de sua reprodução: “um homem gera um homem”. Esta premissa, além do mais, se apresenta não apenas como um novo critério para discernir relações de prioridade ontológica, mas também como uma maneira de contemplar a “causa de onde o começo da mudança” e assim preencher o hiato que a teoria das Formas havia deixado entre as “outras essências” e os entes sensíveis, que supostamente deveriam ser explicados por aquelas primeiras (cf. 992a 24-29).

Esta mesma premissa, finalmente, traduz a nova perspectiva pela qual se abandona a tese absurda de que a *ousia* composta (em geral) não seria idêntica à sua própria quiddidade. A mesma passagem do livro XIII da *Metafísica* introduz alguns detalhes que podemos desconsiderar, e então continua do seguinte modo:

“Assim, pois, sejam [*sc.* as entidades matemáticas] anteriores pelo enunciado; não obstante, nem tudo aquilo que é anterior pelo enunciado é anterior também pela essência. Pois são anteriores pela essência todos aqueles itens que, separados, excedem pelo ser; ao passo que, por outro lado, são anteriores pelo enunciado aqueles itens cujos enunciados podem ser extraídos dos enunciados<sup>78</sup>. Mas estes dois casos não sucedem simultaneamente. Pois se as afecções não são à parte da essência (por exemplo, movido e branco), é conforme o enunciado, mas não conforme a essência, que o branco é anterior ao *homem branco*; pois ele não é capaz de ser separado, mas sempre é simultaneamente com o composto (e por “composto”, entendo aqui o *homem branco*)” (1077a 36- b 9)<sup>79</sup>.

Aristóteles aqui admite em algum sentido a hierarquia de entidades matemáticas proposta pelos adversários, a saber: os itens mais simples seriam “anteriores pelo enunciado”. Não obstante, essa prioridade pelo enunciado de modo algum poderia ser convertida em uma prioridade ontológica. Do ponto de vista das implicações lógicas, é verdade que o item mais simples sobrevive após a destruição dos itens mais complexos, mas isto lhes delimitaria uma prioridade apenas num registro lógico e epistemológico e, além do mais, o tipo de prioridade que compete às condições meramente necessárias que jamais poderiam ser tomadas como condições necessárias e suficientes. Do ponto de vista ontológico, no entanto, são os itens mais complexos (e não os mais simples) que “excedem pelo

---

<sup>78</sup> A frase “ἐκ τῶν λόγων” aqui comporta o sentido de “ἐκ τινος” que foi discriminado em 1023a 31-33: a partir do todo, do qual se extrai a parte.

<sup>79</sup> Cf. *Met.* V, 1018b 34-37.

ser” (“τῶ εἶναι ὑπερβάλλει”, 1077b 3) e que detêm, portanto, a primazia<sup>80</sup>. Pois tais itens são mais perfeitos (“τέλειον”), pois seriam dotados de um acabamento intrínseco (“τέλος”) – de tal modo que poderiam ser precisamente aquilo que são *sem ser algo distinto*, e sem ser atribuído a um subjacente heterogêneo. Em contrapartida, as entidades matemáticas (semelhantemente às afecções tais como o *branco*), mesmo sendo logicamente anteriores de algum modo, não se referem a um ente completo e independente em si mesmo<sup>81</sup>, que pudesse ser aquilo que é sem ser ao mesmo tempo um subjacente que lhe fosse heterogêneo. As entidades matemáticas, pois, ainda que não sejam consideradas cientificamente *enquanto pertencem ao subjacente sensível*, são consideradas como *atributos de um subjacente heterogêneo*: elas são “καθ’ ὑποκειμένου” (cf. *Segundos Analíticos* I 13, 79a 8-10, e I 27, 87a 33).

Por essas razões, na resolução do problema a respeito da *ousia* – seja a respeito da *ousia*<sup>1</sup>, seja a respeito da *ousia*<sup>2</sup> –, caberia se fiar antes no *hilemorfismo teleológico* do que na “synanairesis”.

---

<sup>80</sup> Entenda-se: no domínio sublunar, estritamente.

<sup>81</sup> Ver Annas [1976], p. 147.

## Capítulo 16

### *A definição da ousia como meta final da investigação em busca da causa do ser (Segundos Analíticos II 8-10)*

Na resolução do problema sobre o que é a “ousia” no sentido de “causa do ser”, Aristóteles parece se debater entre duas alternativas concorrentes. De um lado, sob o primado da “synanairesis”, assumida como critério adequado para discernir relações de prioridade lógica e ontológica, a *ousia* pareceria ser antes o universal *mais genérico e mais comum*, em detrimento das formas específicas a que é atribuído. De outro lado, porém, sob a perspectiva da “necessidade hipotética” da teleologia, a *ousia* parece ser justamente a forma específica, entendida como uma estrutura complexa em que se articulam necessariamente, a partir de uma função primeira, as diversas propriedades que deverão ser apresentadas pelos materiais que vierem a lhe servir de substrato.

Esta encruzilhada pode ser novamente apreendida nos capítulos 8-10 do livro II dos *Segundos Analíticos*, em que Aristóteles discute a possibilidade de se demonstrar as definições. Aparentemente, estaríamos adentrando numa comparação despropositada entre textos bastante dispares entre si. Não obstante, delimitadas as devidas mediações, poderemos perceber claramente que a discussão contida nos referidos capítulos evidencia plenamente como a *ousia*, no sentido de causa a ser apresentada na definição da coisa, se configura justamente em oposição à perspectiva determinada pela “synanairesis”.

As questões explicitamente discutidas nos referidos capítulos são as seguintes:

“E novamente devemos investigar o que, dentre aquilo [sc. que acima foi dito] se encontra dito acertadamente e o que não está dito acertadamente, e também o que é a definição, e se eventualmente poderia haver de algum modo demonstração e definição do *quê é*, ou de modo algum” (93a 1-3).

“Aquilo que acima foi dito” certamente se reporta aos temas que Aristóteles resume nas sentenças anteriores, no final do capítulo 7 (92b 35-38): se definição e demonstração são procedimentos

idênticos ou distintos, se cabe haver, de um mesmo item, tanto demonstração como também definição, se é possível conhecer uma definição demonstrativamente, se a definição é capaz de provar algo, etc. Após se referir a estes problemas, Aristóteles se debruça então particularmente sobre a possibilidade de demonstrar definições. A rigor, para as definições que contam como “primeiras”, não há nenhuma possibilidade de demonstração a partir de princípios anteriores (cf. 93b 22-25). Aristóteles abre, no entanto, uma exceção: para os casos em que a causa de uma determinada entidade composta é distinta dos elementos que a constituem, discrimina-se a possibilidade de haver *duas definições* – diferenciadas entre si de acordo com seus atributos lógicos e epistemológicos<sup>1</sup> – e, de acordo com isso, surge a possibilidade de que uma destas definições seja apresentada como conclusão de um silogismo demonstrativo cuja premissa (maior) fosse exatamente a outra definição (cf. 93a 6-13). Pela devida análise dos exemplos, percebemos que os enunciados apresentados na conclusão de tais silogismos contam como *definições “nominais”*, ou, ao menos, como *definições iniciais*, pelas quais apreendemos preliminarmente o objeto em questão, mediante algumas características familiares que, embora ainda não apreendam a sua quiddidade completa, são suficientes para *fixar a denotação do termo* e assim fornecer uma base minimamente segura para investigações ulteriores (cf. 93a 16-24)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Estas exceções de maneira alguma são inteiramente incompatíveis com a tese de que, para cada coisa, há apenas *uma única* definição, que Aristóteles enuncia diversas vezes (ver *Tópicos* VII 3, 153a 20-22). Do ponto de vista ontológico, cada coisa pode ter (“de direito”) apenas e exclusivamente uma única essência. No entanto, do ponto de vista epistemológico, nada garante o nosso acesso imediato e intuitivo às essências das coisas: factualmente, ocorre que a busca pela essência das coisas se estende por um percurso em que se multiplicam definições que cada vez mais se aproximam de sua destinação última (que é apreender a essência da coisa). Tradicionalmente, imputa-se a Aristóteles a tese de que o intelecto teria um acesso intuitivo imediato à essência das coisas. Esse tese foi retomada recentemente, como se a formação do *significado* fosse um processo simples de recepção das formas (ver Inciarte [1994], p. 143, e Polansky & Kuczewski [1990], p. 56-7). Mas ora, as observações que Aristóteles tece em *Segundos Analíticos* II 8-10, comprovam a falsidade desta tese, que em geral se constrói a partir de interpretações apressadas e pouco meticolosas de textos como *Segundos Analíticos* II 19, *De Anima* III 4-6 e *Metafísica* IX 10. Para excelente apreciação desta questão, ver Bolton [1976] e [1987], especialmente p. 130-146. Kahn [1981], p. 395-6, assevera acertadamente que Aristóteles não confundiu ingenuamente a aquisição dos princípios (as definições das essências) com a formação dos “universais do senso comum” (que corresponderiam às definições preliminares), até porque o objetivo de *A. Po.* II 19 consistiria tão apenas em ressaltar, contra a *anamnese* platônica, a origem sensível de todas as nossas idéias (p. 403). Neste mesmo sentido, ver também Lesher [1973], p. 59-62, e Hamlyn [1976], p. 171-7, 181-2. Contra a pretendida infalibilidade do intelecto na apreensão das essências, ver ainda Engberg-Pedersen [1979], p. 311, e Bolton [1991], p. 4-7. Para análises detalhadas de *De Anima* III 4, ver Lowe [1983], p. 20-9; Kahn [1992], p. 370-1, e Zingano [1998], p. 148-67. Acrescente-se, além do mais, que Aristóteles admite abertamente a *falibilidade* (pelo menos num sentido lato, não no sentido técnico de Popper) e o progresso nas ciências. Ver *Top.* VI 14, 151b 12-17; *Soph. El.* 183b 14-18 e 184b 3-8; *DeCaelo* 287b 28-288a 2 (para ótima apreciação desta última passagem, ver Muñoz [1998b], p. 152-5). Ver também Brody [1972], p. 28-9.

<sup>2</sup> Este tema tem sido muito bem apreciado na literatura dos últimos anos, principalmente desde o trabalho fundamental de Bolton [1976]. Ver também Demoss & Devereux [1988]; Bayer [1995]; Ackrill [1981], p. 364-76; Bolton [1987]; p.



Por outro lado, a “outra definição”, que deveria funcionar como premissa maior em tais silogismos, se apresenta exatamente como *definição causal*, que menciona a “causa” pela qual podemos explicar inclusive por que o objeto em questão se apresenta com aquelas propriedades pelas quais o apreendemos inicialmente (cf. 93b 6, 12). Enfim, um enunciado contínuo que articulasse os três termos envolvidos em tais silogismos contaria como *definição completa* da coisa (cf. 94a 1-7).

É importante observar, porém, que Aristóteles está pouco preocupado com a eficácia epistemológica de tais silogismos como possíveis instrumentos de dedução de novas verdades não conhecidas anteriormente. Aristóteles não discute as questões de que se ocupa em *Segundos Analíticos* II 8 visando discriminar possíveis silogismos que pudessem *ampliar o nosso conhecimento*. Este problema da ampliação do nosso conhecimento se faz presente nesta discussão, mas numa direção inversa: pois são justamente as *definições “nominais”* que estabelecem uma base preliminar para a pesquisa ulterior em busca das causas. Uma vez alcançadas tais causas e ampliado o nosso conhecimento, porém, é possível montar um silogismo em que a definição inicial figure como conclusão, mas então, ao propor um tal silogismo, Aristóteles está preocupado não mais com métodos para *adquirir novas informações*, nem tampouco com procedimentos escritos de *prova*, mas sim com instrumentos capazes de ilustrar, sob algum interesse restrito, as articulações (lógicas e “físicas”) então descobertas<sup>3</sup>.

Mas, ora, por que toda esta discussão nos interessa, sob o escopo do embate mencionado no início deste capítulo? Justamente pelo seguinte: as propriedades familiares, pelas quais obtemos aquela definição inicial do objeto, afiguram-se exatamente como propriedades pelas quais podemos classificá-

---

130-146; Gotthelf [1987a], p. 181; Charles [1990], p. 145-51, e Deslauriers [1990], p. 15-21. Maiores detalhes serão fornecidos em notas ulteriores. Mais adiante (no corpo da argumentação e na nota 16) será também melhor elucidado o que entendemos por “definição nominal”.

<sup>3</sup> Ver Ackrill [1981], p. 374-6; Bolton [1976], p. 521, [1987], p. 131-135; S. Mansion [1976], p. 196-7; Demoss & Devereux [1988], p. 136. Não concordamos com Bayer [1995], p. 253: ele presume que Aristóteles estaria discutindo a condição em que dispomos da premissa maior de um silogismo estritamente científico, e não as condições em que dispomos de um conhecimento prévio suficiente para respaldar o sucesso de uma investigação ulterior. Por outro lado, não cabe confundir os procedimentos heurísticos em busca das definições provisórias e a própria definição da essência da coisa – confusão feita de maneira clássica por Le Blond [1939], p. 196-209 e [1979/39], p. 65, 77-9. Para a meticulosa distinção entre esses dois “momentos” (o da “aquisição” e “investigação” e, de outro lado, o do “exposição” de um saber já adquirido), ver G. E. L. Owen [1986/70], p. 154; Wieland [1993], p. 64-5, 123; Porchat [1967], p. 64-70; Weil [1975/51], p. 90-2, e Barnes [1975], p. 77-85.

lo em algum gênero (ou alguma classe mais ampla que a sua forma específica<sup>4</sup>). Tais “propriedades comuns e genéricas”, assim, longe de deter uma primazia explanatória sobre as propriedades mais específicas, apenas fornecem um solo seguro para a investigação ulterior em busca das causas e – visto que conhecer “por que” é o mesmo que conhecer “o quê é” (cf. 90a 14-15, 93a 3-4) – em busca da definição completa da coisa. Mas ora, estas causas serão justamente as propriedades capazes de explicar por que o objeto se apresenta inicialmente sob aquelas propriedades mais familiares – e não vice-versa.

Aristóteles constrói este quadro tendo em vista entidades complexas cuja causa é distinta de cada um de seus elementos constituintes (cf. 93a 6-7, 93b 21-28). Não obstante, justamente no capítulo Z-17, que pretende concluir a investigação sobre a “ousia” como “causa do ser”, este quadro é retomado muito explicitamente, e esta retomada já se insinua aqui nos *Analíticos*, no momento em que, ao exemplificar as possíveis “definições nominais” capazes de assegurar a pesquisa ulterior pelas causas, Aristóteles apresenta também um *tipo de vivente natural*, o homem (cf. 83a 23-24), que certamente deve ser entendido como uma entidade complexa cuja causa é algum de seus elementos constituintes, a saber, justamente a forma, assumida como função capaz de determinar as propriedades necessárias da matéria que vier a lhe servir de substrato.

Assim, em primeiro lugar, nos interessa provar que, contrariamente ao que é ditado pela “synanairesé”, as propriedades comuns e genéricas de um objeto não detêm nenhuma primazia lógica, muito menos ontológica, sobre as propriedades mais específicas. Em segundo lugar, num passo mais audacioso, nos interessa provar que o esquema geral do “silogismo lógico (ou dialético) da quiddidade” (93a 14-15), construído inicialmente sob o modelo de entidades complexas dotadas de uma causa extrínseca distinta de seus respectivos componentes (por exemplo, o trovão e o eclipse), pode ser aplicado também às entidades dotadas de uma causa intrínseca – ou melhor, às entidades que se constituem segundo o modelo da “necessidade hipotética” da teleologia. Quando falamos em causa extrínseca ou intrínseca, não estamos nos reportando a causas eficientes; pois, neste último sentido do termo “causa”, de certo modo até mesmo as causas dos viventes naturais lhes são extrínsecas; pelo contrário, estamos nos reportando à causalidade formal e, mais precisamente, aos nexos lógicos pelos

---

<sup>4</sup> No que se segue, estaremos entendendo por “gênero” apenas isto: uma classe qualquer, mais ampla que a forma específica do objeto em questão. O próprio Aristóteles utiliza o termo nesta acepção lata. Ver o *Index* de Bonitz, p. 150.

quais se estabelece a relação recíproca entre os constituintes de uma entidade qualquer<sup>5</sup>. Sob esta perspectiva, como veremos, tanto os viventes naturais como igualmente os artefatos são dotados de uma causa intrínseca, e o “silogismo dialético da quiddidade” poderá ser utilizado justamente para explicitar as articulações lógicas pelas quais a forma se apresenta como causa. E assim é possível perceber com clareza de que modo a teleologia, novamente, se oferece como alternativa à “synanairesis”. E se tivéssemos alguma dificuldade em entender como uma propriedade específica poderia “explicar” uma propriedade genérica, a perspectiva teleológica novamente nos fornece salutar auxílio: pois dificilmente poderíamos ter dificuldades em entender como uma função pode “explicar” propriedades necessárias que lhe servem de instrumento e “matéria”.

Como dissemos, o objetivo de Aristóteles não consiste em mostrar que certas definições poderiam ser *obtidas mediante demonstração*. Pelo contrário, o seu objetivo se restringe a mostrar que certas definições, embora não possam ser “descobertas” ou “obtidas” a partir de uma demonstração, podem ser elucidadas mediante um procedimento silogístico (cf. 93b 26-28).

Adentremos mais particularmente, agora, na análise do texto.

\* \* \*

Visto que a definição consiste no enunciado da “*quiddidade*”<sup>6</sup>, Aristóteles inicialmente recorre à equivalência entre “conhecer o que é” e “conhecer por que”, já cuidadosamente estabelecida no capítulo 2 (90a 14-15), a fim de assegurar que o enunciado da causa (isto é, o enunciado do “por que”) também conta como uma definição. Feito isto, Aristóteles observa que, para entidades dotadas de uma causa distinta de cada um de seus componentes, seria possível discriminar dois enunciados definitórios e, assim sendo, um deles poderia ser demonstrado mediante o outro – ou seja, a definição “causal” funcionaria como premissa a partir da qual a outra definição poderia ser deduzida. Vejamos o texto:

“Uma vez que, como dissemos, é o mesmo conhecer o *quê é* e conhecer a causa responsável pelo

---

<sup>5</sup> Ao falar em causas “intrínsecas” e “extrínsecas”, temos em vista justamente o critério que Aristóteles pressupõe em H-6, 1045a 33 (e que já se encontra formulado em 1030a 10-14): saber se a causa da unidade entre dois elementos (que juntos constituem uma nova entidade *X*) seria a própria quiddidade de cada um deles. Se a resposta for negativa, diremos que *X* possui uma causa *extrínseca*; se a resposta for afirmativa, diremos que *X* possui uma causa *intrínseca*.

<sup>6</sup> Ver *Top.* I 5, 101b 38; *Met.* Z-4, 1030a 6-7.

se é<sup>7</sup> (e a razão disto é que a causa é algo, e ela é ou a própria coisa ou algo distinto e, se for algo distinto, será ou demonstrável ou indemonstrável) – ora, se então a causa é distinta e se é possível demonstrá-la, é necessário que ela [a causa] seja termo intermediário e que se demonstre na primeira figura (pois aquilo que é demonstrado é universal e afirmativo). Assim, pois, um dos modos [sc. de eventualmente se “demonstrar uma definição”] é este que agora foi visto: provar o *quê é* através de [algum] outro *quê é*; pois é necessário que, para os ‘*quê é*’, os termos intermediários sejam ‘*quê é*’, e que para os próprios, sejam próprios. Por conseguinte, entre os ‘*quê era ser*’ da mesma coisa, se prova um, mas não se prova o outro” (93a 3-13).

Aristóteles então se pronuncia muito ponderadamente sobre o valor científico de um tal silogismo:

“Assim portanto, foi dito anteriormente que este modo [sc. de construir uma “prova”] não é demonstração [sc. da definição]; no entanto, ele é um silogismo lógico da quiddidade (“λογικὸς συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστίν” (93a 14-15).

Não se trata de uma demonstração, no sentido rigoroso do termo. Trata-se apenas de um raciocínio válido que explicita as relações lógicas entre enunciados que, a rigor, não contam como definição estrita e completa do objeto em questão. Em seguida, justamente para ilustrar este ponto de maneira mais detalhada, Aristóteles observa que a definição que figura como conclusão de um tal silogismo conta na verdade como *definição inicial* pela qual apreendemos preliminarmente um objeto. Recorrendo então à sua distinção, já estabelecida nos capítulos 1 e 2, entre os quatro possíveis objetos de investigação – o “que” (“ὅτι”), o “por que” (“διότι”, “διὰ τί”), o “se é/ existe” (“εἰ ἔστι”) e o

---

<sup>7</sup> A questão “se é” (ou “se existe”, se “é o caso”), neste registro, não consiste numa pergunta pela eventual existência deste ou daquele indivíduo, mas antes consiste em uma pergunta geral sobre a existência de indivíduos (no plural) de um certo tipo. Não se trata de “existe Sócrates?”, nem de “existe porventura algum homem?”; antes, trata-se de “existem homens, em geral?”. Ver S. Mansion [1976], p. 261-2. A causa responsável pelo *se é*, pela qual Aristóteles se interessa aqui neste contexto, não é a causa eficiente responsável por um indivíduo – esta causa é afastada como objeto de investigação também em H-6, 1045a 30-31 e Z-17, 1041a 31-32. Antes, o que interessa a Aristóteles é a causa formal responsável pela unidade entre os elementos de uma nova entidade, considerada num plano geral: ela é responsável, por exemplo, pela unidade entre ruidos e nuvens, pela qual se constitui o trovão, ou pela unidade entre a capacidade de perceber e este corpo de tal tipo, pela qual se constitui o animal. Ressalte-se, além do mais, que uma pergunta estrita pela “existência pura e simples” não é uma questão relevante para a ontologia grega em geral. Ver Kahn [1997/76], [1997/73], p. 44-6; [1997/86], p. 170-5. Perguntar “se o homem existe?” já consiste numa pergunta que pressupõe um objeto complexo dotado de certas propriedades, cuja análise se traduziria num esquema predicativo: “existe um corpo tal que seja capaz de pensar?” (supondo-se que homem seja definido como “corpo orgânico dotado da capacidade dianoética” ou algo similar). Ver interpretação semelhante sobre o problema da existência em G. E. L. Owen [1986/1965a], p. 265 – embora não possamos concordar com a idéia de que Aristóteles tenha simplesmente confundido os usos *existencial* e *predicativo* do verbo “ser”, como às vezes Owen sugere (p. 271-3). Para uma crítica apurada desta idéia, ver Kahn [1997/66], p. 3-4, [1997/73], p. 36-7, [1997/86], p. 160, [1997/88], p. 205-6.

“o quê é” (“τὸ τί ἔστι”)<sup>8</sup> –, Aristóteles observa que qualquer pesquisa em busca da definição exata de algum objeto já pressupõe como ponto de partida algum conhecimento prévio: só podemos buscar saber “o quê é” se já sabemos previamente “que existe” (“εἰ ἔστι”, “ὅτι ἔστι ἀπλῶς”, cf. 90a 4) e, ao conhecer que algo existe, necessariamente já apreendemos “algo de sua quiddidade” – isto é, já o apreendemos mediante algumas características familiares, suficientes para identificá-lo de maneira preliminar e garantir a eficácia de investigações ulteriores. Pois sem este conhecimento prévio, cairíamos na “dificuldade do *Mênon*”: como saber que encontramos aquilo que estamos procurando saber, se não sabemos o que é o item que procuramos?<sup>9</sup> Assim, antes de qualquer pesquisa frutífera sobre o “*quê é*”, deve estar já disponível um conhecimento preliminar a respeito de “algo da quiddidade” do item em questão, conhecimento que se nos apresenta simultaneamente à apreensão de que tal item existe – pois se esta apreensão de que o item *x* (digamos) existe não fosse acompanhada pelo conhecimento de “algo de sua quiddidade”, como saberíamos que este item *x* que reconhecemos existir é *deste tipo* e não *daquela outro tipo*? Vejamos o texto:

“Enunciemos de que modo é possível [*sc.* o silogismo lógico da quiddidade], pronunciando-nos novamente a partir do começo. Ora, pois, assim como procuramos o ‘por que’ tendo apreendido o ‘que’, e às vezes inclusive ambos se tornam evidentes ao mesmo tempo, mas não é possível reconhecer o ‘por que’ antes do ‘que’, é evidente que, de um modo semelhante, tampouco é possível conhecer o ‘quê era ser’ sem reconhecer ‘que é’ (“ὅτι ἔστιν”, cf. “ὅτι ἔστιν ἀπλῶς”, 90a2-4); pois é impossível conhecer *o quê é* (“τί ἔστιν”), ignorando *se é*. Mas o *se é*, às vezes apreendemo-lo segundo concomitância, às vezes apreendendo algo da própria coisa” (93a 15-22).

É preciso observar, além do mais, que ao menos para as entidades dotadas de uma causa extrínseca aos seus elementos constituintes, responder ao “por que” consiste *ipso facto* em uma resposta à questão “o quê é” – como Aristóteles já estabelecera no capítulo 2:

---

<sup>8</sup> Para excelente apreciação destas distinções, ver Porchat [1967], p. 195-201; Ackrill [1981], p. 364; Barnes [1995], p. 203-4.

<sup>9</sup> As observações de Aristóteles devem ser lidas em atenção ao interesse argumentativo estrito que anima o contexto. Pois Aristóteles certamente não exclui *a priori* a possibilidade de que, a respeito de um determinado item cuja existência é problemática e não pode ser tida como base segura, sejam aventadas certas definições provisórias, destinadas a servir justamente de instrumento para investigar se o item existe ou não. Aristóteles assim procede no caso do “vazio”, em *Física* IV 6-9. Este fato foi acertadamente sublinhado por Demoss & Devereux [1988], p. 142-4, 146, e quanto a este ponto particular, tais autores – e também Charles [1990], p. 146 – parecem-nos ter razão contra Bolton [1976], que sustentaria que *qualquer* pesquisa pela quiddidade de um item já pressupõe como dado previamente assegurado a existência deste item.

“E investigamos assim: por um lado, quando investigamos o ‘que’ (“ὄτι”) ou o ‘se é simplesmente sem mais’ (“εἰ ἔστιν ἀπλῶς”), investigamos se porventura há ou não há um termo intermediário para ele (“μέσον αὐτοῦ”); mas por outro lado, quando, tendo conhecido ou o ‘que’ (“ὄτι”) ou o ‘se é’ (“εἰ ἔστιν”) – seja o *se é* em parte, seja o *se é* simplesmente sem mais – voltamo-nos a investigar o ‘por que’ (“διὰ τί”) ou o ‘*que é*’ (“τὸ τί ἐστι”), então investigamos o que é o termo intermediário” (89b 37- 90a 1).

E o termo intermediário é justamente a causa:

“pois a causa do ser (“αἴτιον τοῦ εἶναι”), não do ser *isto aqui* ou *aquilo ali* mas a causa do ser simplesmente sem mais a essência, ou a causa do ser não simplesmente sem mais, mas sim a causa do ser alguma das [propriedades] por si ou segundo concomitância, tal causa é o termo intermediário (“μέσον”)” (90a 9-11).

Na expressão “αἴτιον τοῦ εἶναι”, o infinitivo “εἶναι” representa aquilo que podemos denominar como “fato complexo com estrutura proposicional”<sup>10</sup>, e que poderia ser representado, do ponto de vista lógico-lingüístico, como um esquema sentencial com duas lacunas: “o fato de \_\_ ser \_\_”. Assim quando o item que preenche a segunda lacuna consiste em alguma propriedade contida na essência do subjacente, que preenche a primeira lacuna, temos um ente *em si mesmo*<sup>11</sup> ou uma *unidade essencial*, ou, na terminologia assumida em *Segundos Analíticos* II 2, “εἶναι ἀπλῶς”. Mas quando o item que preenche a segunda lacuna consiste em alguma propriedade heterogênea que se justapõe ao subjacente, temos um ente *segundo concomitância*<sup>12</sup>, uma *unidade accidental*<sup>13</sup>. Trata-se do mesmo contraste entre os dois tipos de *ente* reconhecidos em *Metafísica* V 7, e que oferece um dos fios condutores preponderantes para o desenvolvimento dos livros ZH: ele é assumido de maneira explícita em Z-4, 1029b 22- 1030a 17, em Z-12, 1037b 10-27 e Z-17, 1041a 11-23<sup>14</sup>.

Mas voltando ao texto dos *Segundos Analíticos*, notemos que, ao responder o que é o termo

---

<sup>10</sup> Para essa denominação, ver Kahn [1997/66], p. 26.

<sup>11</sup> Cf. *Met.* V 7, 1017a 22-30, ver nesta tese cap. 2 (p. 141-2).

<sup>12</sup> Cf. *Met.* V 7, 1017a 7-22, ver nesta tese cap. 2 (p. 140-1).

<sup>13</sup> Para estas denominações, ver Matthen [1983], p. 129-30.

<sup>14</sup> O empreendimento filosófico de Aristóteles em ZH pode ser concebido como uma tentativa de delimitar o estatuto preciso dessa *unidade essencial* – que é a *unidade hilemórfica* – em contraste com a *unidade accidental* ou *heterogênea*, dotada de uma causa extrínseca. Ver nesta tese Introdução (p. 23) e cap. 2 (p. 142).

intermediário pelo qual uma entidade qualquer se constitui essencialmente em sua natureza intrínseca, teremos respondido não só *porque* tal entidade existe e é dotada de tais e tais propriedades, mas também *o que é* tal entidade, e assim estaremos em condições de construir sua definição completa.

Aristóteles então prossegue, no capítulo 8, com diversos exemplos de situações em que, ao apreender que a coisa existe, já dispomos também de alguma parte de sua quiddidade:

“Por exemplo: [apreendemos] que<sup>15</sup> o trovão é *certo* estrondo nas nuvens, e que o eclipse é *certa* privação de luz, e que o homem é um *certo* animal, e que a alma é *algo* que se move a si mesmo” (93a 22-24).

Trata-se, evidentemente, de enunciados definitórios que identificam em primeira instância objetos a serem ulteriormente investigados. Na medida em que são meramente preliminares, tais enunciados mencionam as características mais familiares mediante as quais podemos identificar o objeto de maneira minimamente satisfatória – isto é, mediante as quais podemos *classificar* o objeto sob algum gênero a ser ulteriormente diferenciado: assim, o “trovão” é “um *certo* ruído nas nuvens”, o “eclipse” é “uma *certa* privação de luz (na lua)”, e o “homem” é “um *certo* animal”. Este adjetivo indefinido (“τις”) assinala como que uma lacuna a ser ulteriormente preenchida, seja por uma diferenciação no sentido estrito do termo, seja por características complementares.

É razoável inferir que Aristóteles tenha concebido tais enunciados definitórios como exemplos de “definição nominal”, tal como estas são apresentadas na seguinte passagem:

“... uma definição [*sc.* um tipo de definição] será o enunciado daquilo que significa o nome, ou algum outro enunciado que tenha o aspecto de um nome (“λόγος ἕτερος ὀνοματώδης”)<sup>16</sup>, por exemplo, o que significa [o que é] o triângulo” (93b 30-32).

Há grandes controvérsias a respeito do estatuto preciso deste tipo de definição aqui reconhecido. Ao designá-lo como “nominal”, não estamos lhe atribuindo um caráter pejorativo, que estivesse

---

<sup>15</sup> A construção sintática original é evidentemente uma prolepse.

<sup>16</sup> Não é fácil determinar com precisão o que Aristóteles quer dizer com “λόγος ἕτερος ὀνοματώδης”. Trata-se de uma definição que define o significado do nome sem, no entanto, apresentar a causa capaz de explicar o item nomeado. No caso do triângulo, se trata seguramente da definição que apenas define “o que é” o triângulo, mas não especifica as regras pelas quais poder-se-ia construir um triângulo e assim provar que ele é o caso (“ὅτι ἔστι”; ver *A. Po.* I 10, 76a 32-6; I 1, 71a 14). Mas a expressão grega quer dizer mais exatamente o seguinte: uma definição que tem a *forma de um nome*, não, é claro, a forma gramatical de um termo simples, mas sim a *função semântica* de um nome, qual seja: ela apenas especifica de maneira preliminar as propriedades mais imediatas necessárias à identificação do item definido.

limitado à mera significação superficial dos nomes, em oposição a uma suposta definição “real”, que afinaria com os princípios próprios da coisa. Tampouco estamos recorrendo rigorosamente a uma concepção tornada clássica por Stuart Mill, que veria na definição nominal um enunciado destinado a meramente explicitar o sentido conotativo de um nome, sem se preocupar de maneira alguma com a denotação do mesmo<sup>17</sup>. A definição “nominal” tal como concebida por Stuart Mill seria talvez adequada ao caso particular do triângulo e de todas as figuras geométricas. No entanto, o exemplo do triângulo conta apenas como um dos exemplos de definição nominal, e por isso não podemos lhe atribuir a responsabilidade de elucidar o que Aristóteles queria dizer em 93a 15-24 – justamente porque, no caso do triângulo, o conjunto de características apresentado em uma tal definição já se encontra completo e não precisa ser colmatado, faltando-lhe apenas a demonstração de que *ele existe* ou *é o caso*<sup>18</sup>, e esta demonstração pode ser obtida facilmente, a partir dos axiomas e postulados da geometria. No entanto, no caso de entidades *naturais* (que, em comparação com as entidades matemáticas, possuem em acréscimo a “matéria”), o enunciado da definição nominal apresenta apenas um conjunto preliminar de características mais familiares, pelas quais justamente se atesta que a coisa definida existe, e que são suficientes para identificar o objeto sob alguma classificação minimamente adequada. A estas características, pois, deve-se somar não uma *demonstração de existência* (pois o fato de que existe ou é o caso já se encontra dado previamente, junto com a apreensão das mesmas), mas sim características mais precisas, a serem descobertas por investigações ulteriores.

Seja como for, é evidente que aquelas definições preliminares, mencionadas em 93a 22-24, equivalem exatamente ao tipo de definição que deve figurar na conclusão do referido “silogismo lógico da quiddidade”, como, logo mais adiante, no capítulo 10, Aristóteles reconhece explicitamente:

“Além do mais, é definição de trovão ‘estrondo nas nuvens’, e este [enunciado] é a conclusão da demonstração do *quê é* (“τῆς τοῦ τί ἐστὶν ἀποδείξεως συμπέρασμα” (94a 7-9).

“E terceiro [sc. tipo de definição] é a conclusão da demonstração do *quê é*” (94a 13-14).

Ora, tais definições nominais, que se apresentam simultaneamente à apreensão de que o objeto existe e que funcionam como uma primeira identificação prévia do mesmo, apreendem apenas “algo da quiddidade” (93a 29) e, nesta exata medida, longe de serem definitivas, fundamentam a investigação

---

<sup>17</sup> Ver exploração meticulosa deste problema em Bolton [1976], especialmente p. 519-20.

<sup>18</sup> Ver *Segundos Analíticos*, 76a 31-36, 76b 11-12.



ulterior em busca das características essenciais do objeto, capazes de explicar inclusive porque ele se apresenta sob as características comuns pelas quais foi inicialmente apreendido<sup>19</sup>. Como diz o texto:

“Por um lado, quanto aos itens que sabemos segundo concomitância que são o caso [existem] (“ὄτι ἔστιν”), é necessário que não tenhamos nada disponível com relação ao “*quê é*” (“τὸ τί ἔστιν”); pois nem sequer sabemos que são o caso; e investigar o *quê é* sem ter apreendido *que é* o caso consiste em não investigar nada. Por outro lado, porém, na medida em que apreendemos algo [sc. da quiddidade], é mais fácil [sc. investigar o *quê é*]. Por conseguinte, tal como apreendemos que é o caso, do mesmo modo nos dispomos com relação ao *quê é*” (93a 24-29).

Ou seja: dispomos de uma base mínima para investigar o *quê é x* apenas quando apreendemos que *x é o caso* “não segundo concomitância”, mas sim através de “algo da coisa”, isto é, através de algumas das características que pertencem à sua quiddidade<sup>20</sup>. Em seguida, Aristóteles apresenta exemplos destinados a ilustrar de que maneira sucederia a investigação ulterior em busca das características essenciais que contariam como “parte causal da quiddidade” e, em última instância, de que maneira poderia ser montado um silogismo “lógico” em que a definição causal forneceria uma premissa para deduzir a definição inicial. O primeiro exemplo envolve o eclipse:

“Assim, para os itens dos quais dispomos de algo do ‘o *quê é*’, seja inicialmente do seguinte modo: seja *eclipse* aquilo sobre o que se aplica ‘*A*’; *lua*, aquilo sobre o que se aplica ‘*C*’, e *interposição da Terra* aquilo sobre o que se aplica ‘*B*’. Assim, pois, ‘*se houve eclipse ou não?*’ consiste em procurar *B* – investigar se *B* é o caso ou não; e não há nenhuma diferença entre procurar isto [= *B*] e investigar se há uma explicação (“λόγος”) dele [sc. do eclipse]; e se isto [= *B*] for o caso, afirmamos que também aquilo [= *eclipse*] é o caso” (93a 29-33).

Aristóteles pretende estabelecer uma equivalência entre as questões “*B* é o caso?” e “*A* é o caso?”. Esta equivalência, na verdade, já havia sido estabelecida no capítulo 2 (cf. 89b 36-37): procurar saber

---

<sup>19</sup> Para análise semelhante à nossa, ver Bolton [1976], p. 521-33, e S. Mansion [1976], p. 196-7. Por outro lado, não é senão por um uso metafórico e vago que poderíamos designar a definição nominal como “definição *material*” e, por sua vez, o enunciado que apresenta a causa como “definição *formal*”, como faz Robin [1942], p. 461, seguindo o comentário de Filopono.

<sup>20</sup> E são estas duas possibilidades que Aristóteles apresenta para a apreensão inicial de *x*. Ver Ackrill [1981], p. 373, e Bolton [1976], p. 526. Não julgamos pertinente – como fez certa tradição averroista (*apud* Ackrill [1981], p. 371-3) e, mais recentemente, Bayer [1995], p. 250 – entender o “τι τοῦ πράγματος” como se fosse uma causa externa aos elementos da coisa. Demoss & Devereux [1988] não discutem diretamente a questão, mas suas conclusões (p. 138, 149) concordam com o ponto de vista de Ackrill e Bolton.

se *A* é o caso consiste em procurar saber se há algum termo intermediário pelo qual *A* vem a ser o caso. Devemos lembrar, no entanto, que tal equivalência é possível unicamente porque “*A*” designa uma estrutura ou um fato complexo, constituído pela correlação de (pelo menos) dois itens, cuja composição recíproca é determinada por um item distinto, a saber, justamente a “causa” ou “termo médio” designado por “*B*”.

Mas ora, pelos exemplos que Aristóteles fornece, sabemos que o item “*A*”, o eclipse, em sua definição nominal preliminar, designa justamente o fato complexo “privação de luz na lua” (cf. 93a 23), e que a causa deste fato complexo seria justamente a “interposição da Terra” – de modo que o enunciado completo da quiddidade do eclipse seria “privação de luz na lua, devido à interposição da Terra” (cf. 90a 15-16).

Mas voltemos à equivalência entre aquelas duas questões; visto que “*A*” designa um fato complexo, analisemo-no sob a seguinte formulação:

“*A*” = “*x* (presente) em *y*”.

No caso do eclipse, isto quer dizer: “eclipse” = “privação de luz (*x*) na lua (*y*)”.

No entanto, na formulação das questões apresentadas em 93a 31-33, Aristóteles assume a *lua* como sendo o termo “*C*” (e não como sendo o termo “*y*”), ao qual “*A*” deveria ser atribuído em virtude do termo médio “*B*”. A mesma *lua*, assim, aparece ora como um item extrínseco ao “eclipse” (isto é, como item “*C*”), ao qual este último deveria ser acrescentado sob a ação de alguma causa extrínseca “*B*”, ora como componente interno ao eclipse (isto é, como item “*y*”), a ser obtido por mera análise semântica do termo “eclipse” (= “*A*”).

Ora, vimos uma configuração lógico-semântica extremamente semelhante a esta, ao analisarmos as relações recíprocas entre forma e matéria, assumidos como constituintes da *ousia* natural. A matéria, segundo certo aspecto, afigurava-se como um correlato externo à forma, ao qual esta última deveria ser acrescentada para que resultasse desta composição uma *ousia* plenamente acabada em si mesma. Sob outro aspecto, no entanto, a matéria afigurava-se como um componente intrínseco à própria forma, determinado em sua necessidade a partir da própria natureza essencial da forma<sup>21</sup>. E complementando este quadro, os termos que designavam formas manifestavam uma interessante ambivalência semântica, podendo designar ou apenas a forma, concebida como função isolada, oposta

---

<sup>21</sup> Como vimos, tratava-se respectivamente da matéria em seu aspecto ( $\gamma$ ) e da matéria em seu aspecto ( $\alpha$ ).

à matéria, ou então o conjunto inteiro constituído pela correlação entre a função e sua matéria própria (cf. H-3, 1043a 29-35).

Assim, perguntar “se *A* é o caso?” equivale a perguntar se há alguma causa *B*, por obra da qual *A* se apresentaria em composição a *C*, que na verdade corresponde a um elemento interno (*y*) à sua própria constituição. Perguntar “se *A* é o caso?” é o mesmo que perguntar “se *A* encontra-se em *C*”, ou seja: se *A* se encontra articulado ao item mediante o qual se complementa a constituição de sua própria estrutura interna. No caso de eventos naturais como o trovão e o eclipse, a causa *B* capaz de responder satisfatoriamente a estas questões consiste em um item *extrínseco* aos próprios elementos correlacionados na estrutura interna de *A* – ou seja, *B* não é idêntico nem a “*y*” nem a “*x*”. Entretanto, no caso dos viventes naturais, que se configuram sob o modelo da “necessidade hipotética” da teleologia, a causa *B* seria justamente idêntica ao elemento “*x*”, isto é, à função primeira. E assim a definição de “*x*” seria justamente o enunciado da causa *B*, de tal modo que a unidade entre “*x*” e “*y*” e, por conseguinte, a unidade entre *A* e *C* poderia ser imanentemente inteligida como necessária.

Mas voltemos ao texto e notemos que Aristóteles se apercebe destas sutilezas lógico-semânticas e, logo mais adiante, no exemplo do trovão, as expõe com maior clareza. Vejamos:

“O que é *trovão*? Extinção do fogo na nuvem. Por que *troveja*? Devido ao extinguir-se o fogo na nuvem. *Nuvem* é *C*, *trovão* é *A*, *extinção do fogo* é *B*. Ora, a *C*, à *nuvem*, se atribui *B* (pois nela se extingue o fogo); mas a este [= *B*] se atribui *A*, *estrondo*. E inclusive *B* é explicação (“*λόγος*”) do primeiro extremo *A*” (93b 7-12).

Até a linha 11, a configuração lógica que se desenha é idêntica àquela já ilustrada sob o exemplo do eclipse, em 93a 30-33, b 3-7. Precisamente neste passo, no entanto, se introduz um deslize semântico extremamente esclarecedor: o termo “*A*”, ao invés de continuar a designar o “*trovão*”, que se analisa como um fato complexo (“*estrondo nas nuvens*”, “*x em y*”), passa a designar um dos itens que compõem este fato complexo, a saber, o *estrondo*. Mas é esta justamente a interpretação do termo “*A*” que nos permite construir um “silogismo lógico da quiddidade” minimamente razoável. Numa primeira formulação, teríamos:

(1) “*τὸ Α ὑπάρχει τῷ Β*”;

- (1) “*estrondo é (se explica por) a extinção do fogo*”;

(2) “*τὸ Β ὑπάρχει τῷ Γ*”;

- (2) “o fogo se extingue na nuvem”;
- (3) “τὸ Α ὑπάρχει τῶ Γ”;
- (3) “estrondo ocorre na nuvem”.

Ou se quisermos uma formulação ligeiramente diversa, que respeite de maneira mais estrita a ordem pela qual Aristóteles constrói a forma consagrada do silogismo da primeira figura ( $B-A, C-B, \therefore C-A$ ), e que melhor respeite, ainda que por mera analogia, a peculiaridade da construção original grega “τῶ Β ὑπάρχει τὸ Α”, na qual o termo no dativo, “ $B$ ”, desempenharia a função de sujeito numa sentença ordinária, ao passo que o termo no nominativo, “ $A$ ”, desempenharia a função de predicado, teríamos:

- (1’) “τῶ Β ὑπάρχει τὸ Α”;
- (1’) “ao extinguir-se o fogo se segue o estrondo”;
- (2’) “τῶ Γ ὑπάρχει τὸ Β”;
- (2’) “na nuvem ocorre a extinção do fogo”;
- (3’) “τῶ Γ ὑπάρχει τὸ Α”;
- (3’) “na nuvem ocorre o estrondo”;

Ora, a conclusão deste silogismo lógico da quiddidade é justamente a definição nominal de trovão (cf. 94a 7-9), que corresponde estritamente à definição inicial pela qual o apreendemos preliminarmente, mediante certas características familiares ainda incapazes de mostrar sua essência de maneira completa, porém suficientes para assegurar uma investigação ulterior em busca das causas que poderiam explicar inteiramente a sua essência (cf. 93a 22-23).

Por sua vez, a premissa maior (1) consiste em um enunciado que explica o termo extremo  $A$  (cf. “ἔστι γε λόγος τὸ Β τοῦ Α τοῦ πρώτου ἄκρου”, 93b 12, cf. 93b 6): não se trata estritamente de uma *definição* do sentido do termo “ $A$ ”, mas antes se trata de uma *explicação* (“λόγος”<sup>22</sup>) que acusa a *causa* pela qual  $A$  é o caso. É inclusive por esta razão que a segunda formulação do silogismo é preferível à primeira, pois, ao respeitar a sintaxe lógica da construção “τῶ Β ὑπάρχει τὸ Α”, verificamos que Aristóteles concebe o termo  $B$  como sujeito de uma sentença ordinária, e não como predicado que pudesse ser atribuído como *definiens* ao item  $A$ . Notemos, não obstante, que a primeira formulação seria preferível sob um outro aspecto: pois então a premissa (1) pareceria contar como

---

<sup>22</sup> A maleabilidade de sentidos do termo “λόγος” permite este deslize sem grandes crises de consciência.

uma “definição causal” de *estrondo* e, como *estrondo* funciona, em certos contextos ordinários, como designação do termo “trovão”, poderíamos dizer que a definição nominal de “trovão” (3) foi *demonstrada* – de uma maneira meramente verbal, e eficaz apenas dentro de certos contextos cognitivos muito particulares – a partir da definição causal do trovão<sup>23</sup>.

Importa ressaltar, não obstante, que o inteiro silogismo acima construído conta como uma “demonstração da quiddidade” (“ἀπόδειξις τοῦ τί ἐστὶ”, 94a 1-2) do trovão, o qual difere da definição completa do trovão apenas pela *posição* (“θέσει”)<sup>24</sup> e *flexão gramatical* (“πτώσει”) dos termos:

“Já o último tipo de definição, é manifesto que ele será como que (“οἶον”) demonstração do *quê* é, diferenciando-se da demonstração pela posição [sc. dos termos]. Pois há uma diferença entre afirmar *por que* troveja e o *que* é o trovão; pois, por um lado, se afirmará do seguinte modo ‘*porque* o fogo se extinguiu nas nuvens’; mas o *que* é o trovão? ‘*Estrondo devido ao fato de que* o fogo se extingue nas nuvens’. Por conseguinte, o mesmo enunciado se apresenta de um modo diverso, e desta maneira ele é uma demonstração contínua, mas desta outra maneira ele é uma definição” (94a 1-5).

E tal silogismo conta como “lógico” (“λογικός”) justamente porque, longe de apresentar uma *dedução* no sentido preciso do termo, ele apenas se atém a certas correlações lógicas que se estabelecem entre os termos segundo as diversas interpretações de seus significados, segundo contextos epistemológicos particulares. Para apreender de maneira satisfatória o silogismo e o enunciado definitório correspondente, precisamos desdobrar o termo “*A*” em duas possíveis designações, conforme já havíamos visto para o caso do eclipse. Assim: “*A*” = “trovão”; “*A*<sup>1</sup>” = “estrondo”; “*C*” = nuvem; “*B*” = extinção do fogo.

A estrutura formal do silogismo seria então a seguinte:

- (1) “*A*<sup>1</sup> é *B*”;
- (2) “*B* ocorre em *C*”;
- (3) “*A*<sup>1</sup> ocorre em *C*”.

---

<sup>23</sup> Para outras formulações do “silogismo *logikos* da quiddidade”, ver Porchat [1967], p. 226, 230; Ackrill [1981], p. 360; Bayer [1995], p. 251-2, 254, 256, 264, e S. Mansion [1976], p. 196-7.

<sup>24</sup> Neste contexto, “θέσις” tem o sentido trivial que lhe atribuímos e, ao contrário do que supõe Robin [1942], p. 462-3, nada tem a ver com o termo técnico definido em *A. Po.* I 2, 72a 14 ss. Ver, a nosso favor, Porchat [1967], p. 235, n. 245 e 246, p. 236, n. 251, e Barnes [1995], p. 224-5.

E o enunciado definitório correspondente a tal silogismo seria o seguinte:

“ $A$ ” = “ $A^1$  em  $C$ , devido a  $B$ ”.

Ora, a primeira parte deste enunciado – “ $A^1$  em  $C$ ” – é justamente o “algo da quiddidade” (93a 29) que corresponde à definição nominal ou inicial dada juntamente com a apreensão de que  $A$  existe ou é o caso (cf. 93a 22-23) e, por conseguinte, corresponde exatamente à conclusão do silogismo da quiddidade (cf. 94a 7-9). Esta definição inicial, portanto, pode ser “provada” através do termo médio “ $B$ ” – pois a extinção do fogo ocorre na nuvem, como assume a segunda premissa, e se apresenta como fator capaz de explicar o estrondo, como se estabelece na primeira premissa.

Mas por que tudo isto nos interessa? Justamente porque, como veremos com detalhe no capítulo seguinte desta tese, Aristóteles recorrerá a estas mesmas análises justamente no capítulo Z-17, no intuito de elucidar precisamente de que maneira a “*ousia*” é “causa do ser”. Conforme já insinua o texto em 93a 23-24, com o exemplo da definição inicial de *homem*, Aristóteles submeterá os viventes naturais ao mesmo tipo de análise aqui empreendido – e as diferenças que esta análise permitirá discriminar entre, de um lado, os eventos naturais dotados de causas extrínsecas e, de outro lado, os entes constituídos segundo o modelo da teleologia natural, serão tão elucidativas quanto as próprias semelhanças.

As análises efetuadas nestes capítulos dos *Segundos Analíticos* nos permitem propor, para eventos naturais dotados de uma causa extrínseca, a seguinte estrutura lógica:

$x = A$  em  $C$ , devido a  $B$ .

Por exemplo:

*trovão* = estrondo ( $A$ ) nas nuvens ( $C$ ), devido à extinção do fogo ( $B$ ) (cf. 94a 5);

*eclipse* = privação de luz ( $A$ ) na lua ( $C$ ), devido à interposição da Terra ( $B$ ) (cf. 90a 15-16).

Em certos contextos, não obstante, é possível que a causa  $B$  ainda não tenha sido conhecida; neste caso, o fato complexo reportado pela definição “ $A$  em  $C$ ” apresenta-se como suficiente para fixar a referência do termo “ $x$ ” de maneira minimamente clara. É o que costuma acontecer nos contextos ordinários em que apreendemos que  $x$  existe ou é o caso – pois tal apreensão necessariamente se perfaz por algumas propriedades que atribuímos a  $x$ . Em outros contextos, por sua vez, o termo “ $x$ ” encontra-se assumido de tal modo que designa tão apenas o item  $A$ , sem nenhuma delimitação suplementar a respeito de sua ligação com o item  $C$ .

Ora, devido a estas diferenças de contexto, que conferem ao termo “ $x$ ” três regimes semânticos distintos, é possível discriminar diferentes enunciados de “ $x$ ”, que corresponderão respectivamente a diferentes situações epistemológicas. Assim, é sob este último regime semântico que se formula a pergunta inicial “se  $x$  ocorre em  $C$ ?”. Sob os demais registros semânticos, esta questão seria trivial, pois  $x$  já corresponde ao fato complexo resultante da composição entre  $A$  e  $C$ . Esta pergunta afigura-se possível apenas porque quem a enuncia assume – provavelmente devido à maior relevância de  $A$ , em detrimento de  $C$  – que o termo “ $x$ ” refere-se, neste contexto, ao componente  $A$ . Mas para que possa evidenciar o ponto preciso que se estabelece como objeto de investigação, tal pergunta deve ser reformulada de acordo com a semântica que corresponde à apreensão geral do significado inicial do termo. Visto que  $x = A$  em  $C$ , perguntar “se  $x$  ocorre em  $C$ ?” só pode querer dizer “se  $A$  ocorre em  $C$ ?”, ou seja, “se  $x$  é o caso?” – ou seja, se o enunciado inicial “ $A$  em  $C$ ” possui uma referência precisa a eventos no mundo. E na medida em que se encontra um termo  $B$  capaz de responder satisfatoriamente estas questões, podemos aceder à compreensão plena da quiddidade de  $x$  e do sentido completo do termo “ $x$ ”, através do enunciado “ $x$  é  $A$  em  $C$  devido a  $B$ ”. E o silogismo lógico da quiddidade apenas exprime, na primeira figura, as relações lógicas que podem ser estabelecidas entre as diferentes interpretações do termo “ $x$ ”. Assim, na medida em que “ $x$ ” pode ser tomado por “ $A$ ”, a premissa que afirma, por exemplo, que “o estrondo é a extinção do fogo”, e que conta como uma explicação de  $A$ , pode contar igualmente como uma definição causal de “ $x$ ”. A partir dessa definição causal, seria possível deduzir a definição nominal que corresponde à descrição inicial pela qual apreendemos o objeto em questão: “ $A$  em  $C$ ” (“estrondo na nuvem”).

Quando passamos, porém, aos entes complexos constituídos em virtude de alguma causa intrínseca, surgem notáveis diferenças. As *ousiai* naturais – e todos os entes que se constituem sob o modelo da “necessidade hipotética” da teleologia – não podem ser analisados segundo a mesma estrutura lógica acima mencionada. É importante ressaltar, novamente, que se trata de uma estrutura lógica, concernente à causalidade formal, e não de uma estrutura “física”, concernente a causas eficientes. É verdade que até mesmo as *ousiai* naturais possuem uma causa eficiente extrínseca, por obra da qual são geradas, etc. Mas não é isto que está em questão, quando Aristóteles introduz a diferença entre causas intrínsecas e extrínsecas ou, mais literalmente, causas “distintas” e “idênticas”

(93a 5-6)<sup>25</sup>. O que está em questão são causas *formais*, que podem ser ou intrínsecas ou extrínsecas. Esta última possibilidade quer dizer exatamente que a quiddidade de um certo item  $x$  não é algo que se constitua intrinsecamente em virtude da natureza essencial de cada um dos elementos constitutivos de  $x$  – pelo contrário, para que  $A$  ocorra em  $C$  de modo a haver em geral  $x$ , é preciso uma razão suplementar, dada por  $B$ <sup>26</sup>.

Em contrapartida, a quiddidade de uma *ousia* natural se constitui intrinsecamente – ou seja, é dotada de uma causa intrínseca – justamente porque a composição entre  $A$  e  $C$  não requer nenhum terceiro elemento,  $B$ , mas, pelo contrário, se delimita suficientemente a partir da natureza essencial dos próprios itens  $A$  e  $C$ . Como Aristóteles havia dito em H-6, 1045a 33, a matéria própria já inclui em sua quiddidade sua correlação necessária com a forma e, por sua vez, a forma já inclui em sua quiddidade a articulação com uma matéria determinada segundo as características apropriadas. No entanto, embora essa correlação necessária seja recíproca e possa, sob certas condições, exprimir-se por um bicondicional, é antes e estritamente à forma que cabe a primazia, porque é a forma que se apresenta como princípio suficiente capaz de determinar, segundo o modelo da “necessidade hipotética”, a sua composição com uma matéria adequada.

Assim, pois, em último caso, poderíamos analisar a *ousia* natural segundo aquela mesma estrutura lógica válida para os eventos naturais dotados de uma causa extrínseca, mas apenas sob uma importante cláusula restritiva:

$x = A$  em  $C$ , devido a  $B$ , onde  $A = B$ .

E isto redundaria em afirmar que a estrutura lógica da *ousia* natural pode ser esquematizada simplesmente como:

$x = A$  em  $C$ ,

onde  $A$  designa a forma enquanto função ou conjunto articulado de funções e atividades características, ao passo que  $C$  designa o conjunto das propriedades necessárias da matéria, ou seja, a “matéria própria”. No entanto, como  $A$  corresponde a  $B$ , ou seja, como  $A$  consiste em uma causa capaz de determinar intrinsecamente a sua própria composição com  $C$ , segue-se que  $A$ , por si mesmo, necessariamente se desenvolve na composição  $A + C$ . Daí se segue a ambivalência semântica de “ $A$ ”,

---

<sup>25</sup> Assim como em H-6, 1045a 30-31 não se encontra em questão a causa eficiente, tampouco em Z-17, 1041a 31-32.

<sup>26</sup> Ver p. 612 e 620 acima.



isto é, do “εἶδος”: ele designa inicialmente apenas a função (*A*), mas, devido à própria natureza dessa função, que se desenvolve imanentemente como uma estrutura que incorpora seus materiais apropriados, o “εἶδος” pode designar igualmente a inteira estrutura “*A em C*”. Por exemplo:

*Casa = abrigo, constituído em tais e tais composições de tijolos, pedras, etc.*

*Sangue = alimento das partes, constituído por tais e tais misturas de elementos, etc.*

*Homem = alma dianoética num corpo orgânico de tal e tal qualidade.*

Como Aristóteles observa no início de H-3 (1043a 29- b 4), cada um desses termos (“casa”, “sangue”, “homem”) estaria suscetível à mencionada ambivalência semântica, que traduz justamente a causalidade imanente da forma.

Por outro lado, é claro que aquela estrutura mínima, com apenas dois termos (*A e C*), consiste em uma deliberada simplificação, introduzida para melhor ilustrar a disparidade entre a *ousia* natural e eventos tais como o trovão e o eclipse. Ao analisar a correlação entre forma e matéria segundo a “necessidade hipotética” da teleologia, vimos que a *ousia* natural se apresenta como uma estrutura complexa, na qual, a partir de uma função primeira, se articulam diversas camadas de propriedades estritamente necessárias. Em vista disto, podemos propor uma outra figuração para representar a estrutura lógica que constitui a *ousia* natural, ao invés daquele esquema mínimo reduzido a apenas dois termos. Teríamos assim algo do seguinte tipo:

$x = \text{função primeira} \rightarrow \text{propriedade 1} \rightarrow \text{propriedade 2} \rightarrow \text{propriedade 3} \rightarrow \dots \rightarrow \text{propriedade (n)}.$ <sup>27</sup>

Este esquema nos permite compreender de que modo a “necessidade hipotética” da teleologia se apresenta como alternativa à “synanairesis”. Suponhamos a seguinte regra: uma propriedade qualquer será capaz de identificar a *ousia x* e, assim, definir *o que é x*, na medida em que estiver mais próxima da *função* primeira, ou seja, na medida em que for menor o índice numérico que a localiza na seriação desta estrutura. Por conseguinte, na medida em que seu índice numérico for maior, uma propriedade qualquer estará mais distante da função e, por isso mesmo, tenderá a ser comum a diversas outras *ousiai* diferentes da *ousia x*<sup>28</sup>. Tomemos, assim, o caso dos viventes naturais. Suponhamos que a

---

<sup>27</sup> Em vista do argumento, assumimos um esquema bastante simplificado, mas entenda-se que cada uma das propriedades desta série pode ser ela mesma concebida como abreviação de um conjunto articulado de propriedades.

<sup>28</sup> Gotthelf [1985b], p. 48, observa que o critério para decidir se uma propriedade de um animal pertence ao “enunciado da essência” (“λόγος τῆς οὐσίης”) consiste em verificar se ela é capaz de explicar por que o animal possui outras propriedades. Estamos plenamente de acordo, embora sob uma divergência no detalhe: admitimos, com Gotthelf [1985b],

propriedade 3, por exemplo, seja um propriedade comum a muitos animais; que a propriedade 2, por sua vez, seja comum a um certo tipo mais restrito de animal, por exemplo, aos quadrúpedes mamíferos, etc. Ora, ao apreender que *existe* na natureza o tipo específico *x*, nós o apreenderíamos (de fato) mediante as propriedades 2 e 3. Seriam estas propriedades comuns (2 e 3) que nos permitiriam *classificar* inicialmente o tipo *x* sob algum gênero. Todas estas propriedades comuns, no entanto, nos forneceriam apenas uma delimitação preliminar da quiddidade de *x*, e figurariam na *definição nominal* capaz de fixar a referência do termo “*x*” e assim estabelecer uma base segura para ulteriores investigações em busca das diferenças próprias pelas quais *x* se definiria. Ainda que empiricamente a apreensão inicial de certo tipo de vivente se faça não só por propriedades comuns, mas também por algumas propriedades peculiares ao tipo *x*, permanece verdadeiro o princípio geral acima exposto – a saber, todas essas propriedades ainda não nos forneceriam as diferenças próprias capazes de definir o tipo *x* de maneira plenamente satisfatória.

Mas ora, estas diferenças próprias não seriam apenas novas etapas classificatórias, cada vez mais restritas, nem tampouco “divisões” das classes genéricas obtidas previamente. Como especificamos nos esquemas acima mencionados, estas diferenças, enquanto *causas* pelas quais se determina a inteira estrutura da *ousia*, consistem justamente nas *formas* e, de modo mais preciso, nas *funções*. Em *Metafisica H-2*, Aristóteles utiliza o termo “*διαφορά*” num sentido que nada deve ao registro meramente classificatório, no qual afirmamos que uma diferença atribuída a um gênero perfaz uma espécie. Neste contexto (1042b 15-25), “*διαφορά*” designa justamente as modificações que se impõem à matéria, mediante as quais emerge uma nova entidade: a *mistura* (“*κρᾶσις*”), pela qual surge o hidromel; a *amarração* (“*δεσμός*”), pela qual surge um facho; a *colagem* (“*γόμφος*”), pela qual surge uma banquetta; a *disposição* (“*θέσις*”), pela qual surge um limiar e, enfim, todas as propriedades qualitativas e quantitativas da matéria, com lugar privilegiado para as “afecções sensíveis”, como dureza, moleza, densidade, rareza, secura e umidade.

Sob certo aspecto, estas *diferenças* da matéria também contam justamente como *causa do ser* (cf.

---

p. 49-50, que o fato de *pertencer ao “logos” da ousia* possa ocorrer em qualquer nível de generalidade e seja, assim, neutro em relação ao problema de decidir se a *ousia* primeira seria antes o indivíduo, o gênero ou a forma específica. Mas acreditamos que essa neutralidade se circunscreve aos contextos típicos dos tratados biológicos. Como veremos, o fato de uma propriedade ser capaz de explicar um número maior de outras propriedades é um índice de sua maior “*essencialidade*” e, em última instância, a função primeira poderia ser entendida como o conjunto de propriedades que merece o título de *ousia primeira* justamente por ser causa suficiente para explicar toda a estrutura encadeada que se segue.

1042b 25-31, 1043a 2-4): elas na verdade não designam as funções, a partir das quais se delimitariam de maneira suficiente as propriedades necessárias às suas respectivas efetividades. Elas antes designam justamente as propriedades que a função exige necessariamente de seus materiais<sup>29</sup>. Não obstante, em certo sentido estas propriedades também são responsáveis pelo *ser* das coisas que constituem: pois, uma vez realizadas nos materiais apropriados, elas ocasionam imediatamente a emergência de uma nova entidade.

Aristóteles encontra-se, portanto, bastante afastado de qualquer perspectiva meramente classificatória: pelo contrário, ele pensa agora na perspectiva funcional-teleológica, em que funções são capazes de determinar um conjunto articulado de propriedades que necessariamente deverão apresentar os materiais que vierem a lhe servir de substrato.

E são estas funções, inclusive, que se apresentam como capazes de explicar *suficientemente* as propriedades que figuram nas diversas séries do esquema acima configurado – e não o contrário: ou seja, não são as propriedades de maior índice que se apresentam como capazes de explicar as propriedades de índice menor e, em última instância, a função primeira. Ora, como vimos, às propriedades determinadas como necessárias em vista da função, Aristóteles reserva a designação de “matéria”. Mas agora podemos ver com clareza que são estas mesmas propriedades que fornecem os critérios para a classificação de uma *ousia* sob tipos genéricos. Não seria despropositada, assim, nem tampouco licenciosa, a proposta de se designar tais propriedades como “genéricas”, e como “mais genéricas” na medida em que mais se distanciam da função primeira.

Observadas estas condições, podemos notar, mais uma vez, de que maneira a delimitação funcional-teleológica do hilemorfismo conduz Aristóteles a uma direção diametralmente oposta àquela abraçada pelos partidários da “synanairesis”. O “gênero”, pois, não é anterior *simpliciter*, e não comporta um poder explanatório maior que o da forma específica, nem tampouco uma prioridade ontológica face à mesma forma específica. O “gênero” apenas designa uma propriedade que, fora da estrutura concatenada em que se apresenta, não subsistiria por si mesma como uma entidade autônoma, embora possa se referir a um conjunto mais amplo de instanciações individuais. O “gênero” fornece assim critérios para uma classificação inicial da *ousia*, mediante uma definição nominal capaz

---

<sup>29</sup> Conforme o esquema contemplado no capítulo 12 (p. 483-5), diríamos que elas designam as propriedades “F”, mas não a *função primeira*.

de fixar uma referência segura para ulteriores investigações. A “função”, por sua vez, se apresenta como princípio em vista do qual se articula toda a série de propriedades e, assim, como causa – “causa do ser” – capaz de explicar porque a *ousia* se apresenta com tais e tais propriedades “genéricas”. E a *forma específica*, conforme já vimos no capítulo anterior desta tese, poderia ser inicialmente identificada à *função*, mas, em virtude da própria natureza intrínseca da função, que se efetiva plenamente apenas em composição com os materiais adequados, poderia ser assumida como a inteira estrutura em que a função se articula com sua matéria própria.

A teleologia das formas naturais, portanto, permitiria a Aristóteles reverter o lema dos partidários da “synanairesis”, do seguinte modo: “quanto mais universal, menos princípio”, ou “quanto mais princípio, menos universal”.

## Capítulo 17

### *A ousia como causa do ser*

“λοιπὸν ἂν εἶη πάντων ὑμῶν τῶν ἡκροαμένων ἔργον  
τοῖς μὲν παραλειπόμενοις τῆς μεθόδου συγγνώμην ...  
ἔχειν”.

“e a tarefa restante, a todos vós que ouviram o curso,  
consiste em ser tolerante com as omissões deste  
empregoamento”.

*Refutações Sofísticas* 34, 184b 6-8.

Após as intrincadas peripécias em torno do problema da relação entre matéria e forma, e após a argumentação polêmica contra os partidários das Idéias e da “synanairesis”, Aristóteles se propõe a oferecer uma nova resposta ao problema “o que é a *ousia*?”, assumindo agora explicitamente um fio condutor já presente no percurso anterior: trata-se, agora, de buscar caracterizar a *ousia* enquanto “causa”:

“O que e de qualidade é preciso dizer que é a essência, enunciemo-lo novamente, tomando como que um outro princípio; pois talvez a partir disso haverá evidência também a respeito daquela essência que é separada das essências sensíveis. Ora, uma vez que a essência é princípio e causa, é daqui que se deve prosseguir” (1041a 6-10).

Poderíamos presumir que Aristóteles aqui estaria voltando ao quadro de preocupações esboçado nos capítulos Z-1 e Z-2, a respeito do problema de saber *quais itens* mereceriam a designação de “*ousia*” – como se a frase “τί χρῆ λέγειν ... τὴν οὐσίαν” devesse ser entendida como “que item, afinal, é preciso designar como *ousia*?”. Uma possível evidência em favor desta proposta consistiria na menção explícita (em 1041a 7-9) do horizonte mais amplo que enquadra a argumentação

empreendida em Z e que é caracterizada com detalhe em Z-2: pois, ao investigar sobre a essência sensível, Aristóteles estaria preparando o caminho para a contemplação das *ousiai* supra-sensíveis (cf. 1037a 14-15). Este problema concernente às *ousiai* supra-sensíveis, que havia recuado para o fundo da cena com a introdução de uma perspectiva mais estrita em Z-3, retornaria agora ao centro das atenções – como se a investigação sobre os “quatro candidatos” apresentados em Z-3 tivesse chegado a uma conclusão<sup>1</sup>.

É fácil admitir que o exame dos candidatos arrolados em Z-3 tenha se encerrado no capítulo Z-16. O que, no entanto, não podemos admitir é a proposta de se entender esta nova caracterização da *ousia* como um retorno às preocupações aventadas em Z-2, como se agora interessasse a Aristóteles decidir o problema concernente à denotação do termo “*ousia*” – seja ele assumido como “*ousia*<sup>1</sup>” ou como “*ousia*<sup>2</sup>”. Ora, ao buscar delimitar a noção de *ousia* enquanto causa, Aristóteles encontra-se, *ipso facto*, no registro de preocupações assinalado em Z-3. Não faz nenhum sentido supor que a caracterização da *ousia* como causa seja agora uma resposta à questão preliminar levantada nas listas de Z-2 – a questão (2) que distinguimos no primeiro capítulo desta tese –, como se à pergunta “qual item é *ousia*<sup>1</sup>?”, Aristóteles respondesse “é a causa que é *ousia*”. Uma tal proposta é desprovida de sentido justamente porque as listas de Z-2 arrolavam *entidades* às quais poder-se-ia de um modo ou de outro atribuir uma existência própria, ao passo que a noção de “causa” consiste antes em uma estrutura formal, que por si mesma não se reporta particularmente a esta ou aquela entidade. A *causa*, portanto, jamais seria capaz de satisfazer os requisitos que credenciam algo a ser designado como “*ousia*”, pois ela não é algo separado, nem tampouco *um isto*, e se apresenta no mundo apenas sendo suplementarmente um item distinto e sendo atribuída a um subjacente que lhe é heterogêneo. De um ponto de vista semântico, os itens mencionados em Z-2 eram dotados de uma referência definida e precisa, ao passo que o termo “causa” designa apenas uma relação, que por si mesma não se refere ainda a nenhum item particular, mas que, pelo contrário, comporta lacunas que podem vir a ser

---

<sup>1</sup> Por razões ligeiramente diversas, Bostock [1994], p. 236, pretende que Z-17 estaria fora do escopo da questão lançada em Z-3: pois o argumento não mais retomaria nenhum dos quatro candidatos e não se reportaria aos problemas mais difíceis desenvolvidos em Z 13-16 – pois em momento algum Aristóteles se preocupa em delimitar que a forma é antes um subjacente, ou um predicado universal, etc. A partir dos pressupostos assumidos por Bostock, de fato torna-se difícil ver qualquer relação relevante entre Z-17, Z-13 e Z-3. Não obstante, o inteiro empreendimento que se desenvolve desde Z-3 tem por objetivo delimitar o que é a *ousia* enquanto causa do ser das *ousiai* sensíveis, e não (como Bostock presume) resolver quais seriam os itens que mereceriam o título honorífico de “*ousia*”, tomado sem nenhuma ulterior qualificação.

preenchidas por entidades diversas<sup>2</sup>.

Em vista disso, pois, não faz sentido supor que a noção de “causa” pudesse figurar lado a lado com os itens mencionados em Z-2, numa lista que se presumiria homogênea, e que presumisse apresentar alternativas a uma mesma e única questão. Mas tampouco faria sentido compreender o argumento de Z-17 como uma delimitação da denotação do termo “ousia” a partir do “novo começo” configurado pela premissa de que o sentido conotativo de “ousia” corresponde a *causa e princípio*<sup>3</sup>. Uma tal compreensão pressupõe que as noções de *causa* e *princípio* seriam por si só suficientes para definir de maneira plena o sentido conotativo de “ousia”. Mas ora, se assim fosse, a questão (3) que delimitamos no capítulo 1 desta tese nem sequer poderia ser suscitada. No entanto, as noções de *causa* e *princípio* estão longe de fornecer uma caracterização completa do sentido conotativo de “ousia”: elas fornecem apenas uma resposta preliminar, que de fato configura um novo começo, pois serve de base à pergunta ulterior: “mas que tipo de causa é a *ousia*?”. Havendo diversas alternativas para resolver esta questão ulterior – que é a questão (3) –, visto que “princípio” e “causa” se dizem em várias maneiras, o argumento de Z-17 se esforçará pro mostrar, de maneira definitiva, que a *ousia* é a causa formal, segundo o modelo da necessidade hipotética da teleologia<sup>4</sup>. Aristóteles, portanto, ainda se encontra sob o registro da questão (3), introduzida desde o início de Z-3, e isto já nos fornece alguma indicação a respeito da convergência entre o critério da subjacência e o critério da causalidade, que muitos presumem apontar para direções respectivas irreconciliáveis entre si.

Feitas estas observações, passemos à análise do texto, que comporta duas partes: na primeira delas, Aristóteles recorre justamente ao quadro configurado nos capítulos 8-10 do livro II dos *Segundos Analíticos*, que abordamos no capítulo anterior desta tese; na segunda parte, Aristóteles desenvolve alguns pontos fundamentais que serão devidamente secundados por um pequeno trecho do capítulo

---

<sup>2</sup> Ver *Met.* X 1, 1052b 1-15: as considerações que Aristóteles aí oferece a respeito da semântica do termo “um” são igualmente válidas para os termos “causa”, “elemento” (explicitamente mencionados) e – podemos inferir razoavelmente – “princípio”. Ver cap. 6 (p. 256-9) nesta tese. Ver também *Física* I 2, 185a 4-5.

<sup>3</sup> Esta é a proposta de Brunschwig [1985/64], p. 222-3: a frase “τί ... χρῆ λέγειν τὴν οὐσίαν” deveria ser entendida como “que item merece receber a designação de ‘ousia’, isto é, de ‘causa’ e ‘princípio’?”. Também Lewis [1991], p. 174, parece ter entendido desta maneira.

<sup>4</sup> Mas lembremos que, segundo este modelo, a causa formal converge inteiramente com as causas final e eficiente: ver *Fis.* II 7, 198a 24-27; *DA* II 4, 415b 8-15; *Part. Anim.* I 1, 641a 27. Ver nota 16 do capítulo 10 e notas 43 e 52 do capítulo 11.

### H-3.

A primeira passagem se introduz do seguinte modo:

“E procura-se o *por quê* sempre do seguinte modo: por que um item ocorre a outro? Pois investigar por que o homem culto é homem culto, ou é investigar do modo mencionado – por que o homem é culto – ou outra coisa” (1041a 10-14).

Note-se, em primeiro lugar, que Aristóteles passa com extrema desenvoltura das noções de princípio e causa (mencionadas nas linhas 9 e 10) para a noção de “por quê?” – e isto se deve ao fato de que aquelas noções são delimitadas justamente em função da eficácia em responder satisfatoriamente à questão “por quê?”<sup>5</sup>.

Aristóteles então se esforça por sublinhar o seguinte ponto: a questão “por quê?” só pode ser suscitada com legitimidade sob o pressuposto de que há uma diversidade de itens (pelo menos dois) cuja relação recíproca já esteja devidamente apreendida como um fato. Sem este pressuposto, perguntar, por exemplo, “por que *A* é *A*?” afigura-se como uma questão inteiramente sem sentido, a não ser que esta formulação, em virtude da análise semântica do termo “*A*”, possa ser interpretada conforme o modo requisitado. Assim, para que a questão “por que *A* é *A*?” possa fazer sentido e ser respondida com algum sucesso, o termo “*A*” deve ser desarticulado em seus elementos constituintes (cf. 1041b 2-3): assim, ao invés de uma questão vazia concernente à identidade de algo consigo mesmo (cf. 1041a 16-20), teríamos uma questão concernente à relação recíproca entre os componentes do item original *A*, de tal modo que a frase inicial deveria ser reformulada do seguinte modo: “por que *x* é *y*?”, onde “*x*” e “*y*” representam os elementos constituintes de *A*. Suponha-se, assim, que “*veste*” seja o nome do composto acidental *homem culto*: a questão “por que a *veste* é *veste*?” poderia (e deveria) ser reformulada de modo a envolver os elementos constitutivos de “*veste*”: “por que o homem é culto?”.

É isto, precisamente, que Aristóteles se esmera em explicar na seqüência do texto:

“Assim, pois, investigar por que um item é ele mesmo consiste em nada investigar (...)”<sup>6</sup>, ao passo que, por outro lado, alguém poderia investigar por que o homem é um animal deste tipo” (1041a 14-

---

<sup>5</sup> Ver *Met.* V 2, 1013a 34-5, *Fis.* II 3, 194b 16-23; 7, 198a 15 ss., 31-33, b 4-9; *A. Po.* II 2, 90a 5-7 ss.

<sup>6</sup> Ross está correto ao editar as linhas 15-20 como parentéticas. E as considerações que Aristóteles ali apresenta merecerão uma análise em separado.



21).

O objetivo de Aristóteles, assim, consiste precisamente em delimitar a correta análise semântica do termo “*A*”, mediante a qual a questão “por que *A* é *A*?” originalmente desprovida de sentido, pudesse ser reformulada de modo a satisfazer os requisitos gerais para qualquer questão em busca do “por que”. Tomemos o exemplo fornecido no texto acima: a questão “por que o homem é homem?”, nesta exata formulação, não faz sentido e não pode receber nenhuma resposta elucidativa, justamente porque nem sequer discrimina os termos em função dos quais deveria ser procurada e articulada uma resposta. Não obstante, visto que “homem” significa “animal *deste tipo*” (“ζῷον τοιοῦδι”) – compare-se com *A. Po.* 93a 23-24 –, é possível, mediante tal análise semântica do termo “homem”, reformular a questão original segundo os requisitos necessários a toda e qualquer pergunta por uma causa: teríamos assim a questão “por que este animal (que é o homem) é *deste tipo*?”

É importante observar que a reformulação estritamente correta (e mais elucidativa) não consiste em “por que o homem é um animal deste tipo?”<sup>7</sup>, mas sim na que foi acima proposta, que segue exatamente as regras lançadas acima, nas linhas 12-14. Ora, perguntar “por que o homem culto é homem culto?” consiste em uma questão trivial e sem sentido, justamente porque não se articula uma distinção entre itens distintos cuja relação se afigurasse como problemática. “Homem culto”, nesta sentença, funciona à maneira de um nome. Suponhamos novamente que o nome para “homem culto” fosse “veste”. Por meio deste expediente, podemos ver que aquela questão – “por que o homem culto é homem culto?” – se apresenta sob a forma “por que *A* é *A*?”: “por que a veste é veste?”. No entanto, o composto heterogêneo designado sob o termo “veste” pode ser decomposto em seus elementos constituintes, de tal modo que a pergunta inicial pode então adquirir uma figura plausível: “por que

---

<sup>7</sup> Embora esta formulação possa ser admitida, com algumas restrições. Ver S. Mansion [1976], p. 196. Aubenque [1979], p. 77, propõe uma formulação absolutamente trivial, que apenas substitui uma das ocorrências do termo *A* pelo seu enunciado nominal: “por que animal bípede é homem?”. Mas, como isso, não se evita a vacuidade da pergunta inicial. Malcolm [1996], p. 7, interpreta a questão de uma maneira que lhe permitiria salientar a articulação intrínseca entre os dois sentidos do “*eidos*”: “por que este corpo é um homem?”. Numa direção semelhante, Lewis [1991], p. 179-80, pretende que a questão fosse antes a seguinte: “por que Sócrates é homem?”. Essa proposta é admissível, mas não aceitamos que o objetivo de Aristóteles (como propõe Lewis) fosse apontar para a necessidade de reduzir esta *species-predication* (ou “*class-membership statement*”) à predicação mais primitiva, em termos de matéria e forma. O mesmo ponto é defendido por Loux [1991], p. 152-4. Como exegese de Z-17, esta leitura não se impõe (ver as críticas de S. Marc Cohen [1978], p. 402-4). Charles [1994], p. 83, por sua vez, propõe a fórmula “por que o corpo é bípede?”, a qual nos parece mais acertada, pois permite discernir a alma como *causa* que exige da matéria a determinação de certas propriedades necessárias.

o homem é culto?”<sup>8</sup>.

Mas esta formulação, ao incidir sobre a relação recíproca dos elementos constitutivos de “veste”, na verdade se configura como uma questão a respeito da causa ou termo intermediário pelo qual “veste” existe ou é o caso. Aristóteles, portanto, está evidentemente recorrendo às distinções efetuadas no livro II dos *Segundos Analíticos*, entre as diversas questões passíveis de serem investigadas<sup>9</sup>. Assim, procurar saber “se a veste existe ou é o caso” consiste em buscar saber se os elementos *homem* e *culto* encontram-se em composição, em virtude de alguma causa qualquer. Uma vez estabelecido *que* a veste existe ou é o caso, busca-se saber qual é a causa em virtude da qual seus elementos constitutivos se apresentam compostos em uma unidade – “por que o homem é culto?”. Em geral, portanto, para todo item *x* que designe um composto constituído pelos elementos *A* e *C*, a pergunta “por que *x* é *x*?” equivale à pergunta “por que *A* é *C*”. Tal pergunta deve já assumir como pressuposto uma resposta ao “*que é*” (“ὅτι ἔστι”) e/ou ao “*se é*” (“εἰ ἔστι”), como Aristóteles observa em 1041a 15 – ou seja, deve já assumir como pressuposto o fato de que *x* existe enquanto composição entre os elementos *A* e *C* e, portanto, o fato de que há alguma causa *B* pela qual se explica esta composição pela qual *x* é o caso. Tal pergunta incide estritamente sobre a natureza desta causa *B*.

A questão “por que o homem é homem?”, portanto, deverá em princípio seguir este mesmo padrão de reformulação: trata-se de uma questão a respeito da causa pela qual os elementos constituintes de *homem* se apresentam compostos em uma unidade, de modo a haver, em geral, *homem*. A formulação correta da questão, portanto, seria “por que este animal é de tal e tal tipo?”. E a formulação “por que o homem é um animal de tal e tal tipo?”<sup>10</sup> poderia ser admitida apenas sob o ponto de vista delineado em *Segundos Analíticos* II 8: pergunta-se pela causa em virtude da qual os elementos constituintes de *homem* se apresentam em uma unidade, e esta causa é justamente aquela em virtude da qual o homem se apresenta com as propriedades que o caracterizam essencialmente.

Aristóteles deixa isso claro na seqüência do texto, na qual inclusive introduz os mesmos exemplos

---

<sup>8</sup> Asclépio parece se aperceber deste ponto: pois admite que o *homem culto* está sendo tomado como *simples* em vista da exposição do problema: “ἵνα τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον ἐνταῦθα ὡς ἀπλοῦν λάβωμεν” (ad 1041a 10, 771a).

<sup>9</sup> Comparem-se as seguintes passagens: 1041a 15-16, 23-24; *A. Po.* II 2, 89b 37- 90a 1, 90a 8-9; II 8, 93a 16-20.

<sup>10</sup> Tal formulação parece ser a interpretação de Alexandre (ad 1041a 17, 771b).

utilizados nos *Segundos Analíticos*:

“Isto, então, é evidente, a saber: ele não investiga por que é homem aquele que é homem; ora, então, ele investiga *algo de algo* – por que algo é atribuído a algo (...), como, por exemplo: por que troveja? Por que ocorre estrondo nas nuvens?” (1041a 21-25).

Aristóteles retoma claramente a mesma configuração desenhada no capítulo 8 do segundo livro dos *Segundos Analíticos*. Apreendemos que o trovão existe ou é o caso, na medida em que o apreendemos mediante algumas características preliminares que já nos fornecem “algo de sua quiddidade” e que são suficientes para classificá-lo sob alguma *definição nominal* capaz de estabelecer os pressupostos mínimos para uma investigação ulterior a seu respeito. Como Aristóteles relembra aqui em Z-17:

“mas é preciso que seja evidente que é o caso (“ὄτι ὑπάρχει”): pois, se não for assim, não se investiga nada” (1041a 23-24).

Um pouco antes, o mesmo princípio havia sido mencionado, sob o outro exemplo preponderante no texto dos *Segundos Analíticos*:

“é preciso, pois, que estejam previamente disponíveis de maneira evidente o ‘*que*’ (“ὄτι”) e o *ser* [sc. o fato de ser, o fato de que existe ou é o caso]<sup>11</sup> – por exemplo: *que* a lua sofreu eclipse” (1041a 15-16).

Após todos estes exemplos, Aristóteles conclui então que toda e qualquer pergunta pela causa pressupõe como fato a ser explicado uma relação recíproca entre itens distintos, por cuja composição emerge uma nova entidade complexa, cuja existência já se tem como dado inicial. O que se investiga é justamente a causa desta relação recíproca:

“Pois o objeto investigado é algo que se diz assim de outro” (1041a 25-26).

A expressão “ἄλλο κατ’ ἄλλου”, no entanto, não parece ser inocente. Ela havia sido utilizada de maneira relevante, em Z-4, 1030a 10-11, no estabelecimento de critérios mais rigorosos para que um enunciado definitório contasse estritamente como definição de uma *ousia*. Neste contexto, ela descrevia justamente uma relação de justaposição extrínseca, em que dois elementos se coadunariam entre si em virtude de alguma razão suplementar, externa à própria natureza intrínseca de cada um.

---

<sup>11</sup> Não há dúvida de que este infinitivo “εἶναι” deve ser entendido no registro da questão “εἰ ἔστι” ou “ὄτι ἔστιν ἀπλῶς”, discriminada em *A. Po.* II 2, 89b 37-39, 90a 2-5.

Pois – retomando o exemplo utilizado por Aristóteles – no composto denominado “veste”, nada havia na natureza intrínseca do substrato *homem* que o obrigasse a ser *branco*, assim como o *branco* não havia sido atribuído a *homem* apenas em virtude de suas próprias características essenciais. A unidade entre *homem* e *branco*, assim, afigurava-se como uma composição heterogênea, incapaz de subsistir de maneira autônoma e incapaz de surgir em virtude de alguma razão que lhe fosse intrínseca.

Ora, este quadro se confirma para as entidades complexas dotadas de uma “causa extrínseca”, as quais Aristóteles aqui tipifica sob os exemplos paradigmáticos do *trovão* e do *eclipse*. Assim, por exemplo, a relação entre a nuvem e o estrondo, longe de decorrer imanentemente da natureza essencial de cada um deles (ou de pelo menos um dentre eles), se afigura como decorrência de uma causa que lhes é extrínseca, a extinção do fogo. Do mesmo modo, a relação entre a privação de luz e a lua ocorre tão somente em virtude da intervenção de um terceiro fator, absolutamente distinto de cada um deles, a saber, a interposição da Terra<sup>12</sup>.

Mas ora, segundo as exigências lançadas em Z-4, 1030a 2-17, essa relação de mera justaposição entre itens heterogêneos, unificados por obra de algum terceiro fator extrínseco a ambos, não poderia ocorrer no caso da *ousia*. Apenas o enunciado definitório da *ousia* contaria estritamente como uma *definição*, justamente porque ele apresentaria uma relação mais íntima entre os elementos envolvidos – e para delimitar em que consistiria essa relação, Aristóteles gastou todos os capítulos restantes do livro Z. Como vimos, forma e matéria, como elementos constitutivos da *ousia* sensível, se correlacionam entre si segundo o modelo da “necessidade hipotética” da teleologia, de modo que a composição recíproca entre elas encontra-se já prevista na própria quiddidade de ambas (cf. 1045a 33).

Mas se tudo isto é verdade, levanta-se o seguinte problema: seriam aplicáveis à *ousia*, e em geral às entidades que se constituem segundo o modelo da “necessidade hipotética” da teleologia, as observações que Aristóteles aqui apresenta a respeito das condições que tornam legítima uma procura pela causa? Ou seja: poderia ser aplicada também à *ousia* a configuração pela qual Aristóteles descreve, aqui em Z-17 e no livro II dos *Segundos Analíticos*, a relação de causalidade e os caminhos propícios à sua investigação?

Aristóteles parece pretender que sim, como se poderia depreender já do exemplo utilizado em

---

<sup>12</sup> Conforme a expressão de Aristóteles em 1045a 33, diríamos que a causa da unidade entre o estrondo e a nuvem (ou entre a privação de luz e a lua) não é a “quiddidade de cada um deles”.

1041a 21-23 – o homem como *animal de tal e tal tipo*. E logo após a referida conclusão nas linhas 25-26, Aristóteles acrescenta um novo exemplo, envolvendo um artefato frequentemente mencionado como exemplo nos textos em que se introduz a delimitação funcional-teleológica do hilemorfismo:

“E por que estas coisas aqui, isto é, tijolos e pedras, são casa?” (1041a 26-27).

As observações que Aristóteles introduz logo em seguida também parecem evidenciar o mesmo ponto de vista, como se não houvesse nenhuma incompatibilidade radical entre, de um lado, a causalidade extrínseca exigida como pressuposto para a pertinência da investigação em busca de um “por que” e, de outro lado, a causalidade intrínseca exigida como requisito (em 1030a 2-17) para uma definição estrita. Aristóteles apenas acrescenta certas distinções que, como vimos antecipadamente, reaparecem no capítulo H-6. O texto continua do seguinte modo:

“Assim, então, é manifesto que se investiga a causa – e esta é o *quê era ser* (de um ponto de vista lógico)<sup>13</sup> – a qual, em alguns casos, é o *em vista de que*, como por exemplo, talvez no caso de uma casa ou cama, ao passo que, em outros casos, é o que move inicialmente: pois também isto é causa” (1041a 27-30).

Para a compreensão desta passagem, um problema suplementar, porém irrelevante, consiste em saber se o pronome “ὅ” da linha 28 retoma “αἴτιον” ou “τὸ τί ἦν εἶναι” e se, por conseguinte, as causas “de onde o movimento” e “em vista de que” são apresentadas apenas como tipos de causa em geral, ou como diversos tipos de *quê era ser*. Na nossa perspectiva, no entanto, esse detalhe pouco importa, pois ambas as alternativas nos parecem igualmente admissíveis e, além do mais, a aparentemente estranha associação entre o “quê era ser” e “o que moveu primeiro” apenas retoma uma configuração de idéias já presente no capítulo 8 do livro II dos *Segundos Analíticos* – pois, ao discernir os casos em que seria possível demonstrar um enunciado definitório a partir de premissas anteriores, Aristóteles assume como “definição causal” justamente o enunciado que apresenta a causa “de onde procedeu o movimento”. Assim, ao se mencionar, por exemplo, a extinção do fogo como causa eficiente do estrondo, obtém-se uma certa definição da quiddidade do trovão, por meio da qual se deduz a definição nominal do mesmo (cf. p. 623 desta tese).

---

<sup>13</sup> Não vemos nenhum razão para “condenar” esta frase, com Alexandre. A posição de Alexandre, na análise deste capítulo, encontra-se “contaminada” pelo seu interesse preponderante em favor do “princípio que move” (“τὸ κινῆσαν”, *ad* 1041b 4, 772a), entendido de uma maneira demasiadamente teológica (cf. “ὁ πολυύμνητος θεός”, *ad* 1041a 10, 770b).

Seja como for, Aristóteles introduz logo em seguida a mesma advertência que encontramos em H-6, 1045a 30-31:

“Não obstante, esta causa se investiga no caso do vir a ser e corromper-se, ao passo que aquela outra também no que respeita ao ser” (1041a 31-32).

Esta causa, que cabe ser investigada precisamente no domínio da geração e da corrupção, é precisamente a causa “de onde procede o movimento”, ao passo que aquela outra, que concerne *também* ao *ser*, e não apenas ao *vir a ser*, consiste na causa “em vista de que”. Neste contexto, Aristóteles assume o *vir a ser* precisamente como processos que envolvem a geração e corrupção de indivíduos, e assim assume a causa “de onde procede o movimento” como uma causa que atua “fisicamente” (na terminologia contemporânea) sobre materiais previamente disponíveis. Por outro lado, é evidente que a causa “em vista de que” se apresenta não apenas nos processos “físicos” de geração, mas também “quanto ao ser”, isto é, nas relações lógicas pelas quais se delimitam as conexões necessárias entre os elementos da coisa em questão – pois é possível entender este “ser” como sendo o mesmo “ser” que figura nas expressões “τό τιτι εἶναι” e “τὸ τί ἦν εἶναι”<sup>14</sup>. Ora, ao examinar a determinação teleológica do hilemorfismo, vimos que a causa “em vista de que” se apresentava como idêntica à forma e, portanto, como princípio suficiente para determinar a série de propriedades relevantes a serem mencionadas na definição da coisa. Assim ao introduzir aqui estas ponderações, Aristóteles restringe os seus interesses tão somente à causalidade formal – que é a “causa do ser” –, deixando de lado a causa eficiente responsável pelos processos “físicos” pelos quais se geram novos indivíduos<sup>15</sup>.

E logo após introduzir o exemplo da casa, nas linhas 26-27, Aristóteles se empenha em enfatizar que as observações acima tecidas, com respeito aos pressupostos de qualquer investigação em busca das causas, seriam válidas não apenas para as entidades dotadas de “causas extrínsecas”, mas também

---

<sup>14</sup> Trata-se de algo equivalente ao “εἶναι ἀπλῶς” mencionado em *A. Po.* II 2, 90a 9-10, e que deve ser analisado como “ser precisamente aquilo que é em si mesmo”. Ver cap. 16 (p. 616).

<sup>15</sup> Não podemos aceitar, portanto, a interpretação de Alexandre, que lê o capítulo como se o principal objetivo argumentativo de Aristóteles fosse introduzir a Causa Eficiente (“τὸ κινήσαν”, *ad* 1041b 4, 772a) que move a matéria para o ser determinado (“τὸ κινήσαν τὴν ἄλην εἰς τὸ γεγονέναι τὸδε τι”, *ad* 1041a 32, 771b), que seria Deus (cf. “ὁ πολυύμνητος θεός”, *ad* 1041a 10, 770b). Essa mesma perspectiva parece ter inspirado Patzig [1979/60-1], p. 42. Tampouco podemos concordar com Burnyeat *et alii* [1979], p. 152, e Charles [1994], p. 91, que assumem a unidade do indivíduo como problema relevante a ser respondido em Z 17.

para aquela dotadas de uma causalidade intrínseca – pois o “em vista de que”, enquanto forma e função, consiste justamente em uma causa intrínseca do “ser” e, neste exato sentido, acaba por coincidir com a acepção principal da noção de natureza, entendida como princípio intrínseco de movimento (cf. 1041b 30).

Mas Aristóteles, precisamente neste momento, se mostra consciente das dificuldades envolvidas nesta aplicação universal das observações até então ressaltadas:

“E aquilo que se investiga passa despercebido sobretudo no caso dos itens que não se dizem de outros (“ἐν τοῖς μὴ κατ’ ἄλλων λεγομένοις”)<sup>16</sup>; por exemplo: investiga-se o *quê é* homem, porque ele se enuncia assim de maneira simples, e não se delimita que estas coisas aqui são isto” (1041a 32-b 2).

Em primeiro lugar, notemos que “aquilo que se investiga” designa precisamente a causa ou termo intermediário *B*, que consiste no objeto da pergunta “por que *A é C*?”. Por outro lado, os itens que não se dizem de outros (“τοῖς μὴ κατ’ ἄλλων λεγομένοις”) são justamente os itens “primeiros” apresentados em 1030a 10-11:

“de tal tipo [*sc.* primeiros] são todos os itens que se dizem não pelo fato de um outro ser afirmado de um outro”.

Como vimos, esta frase quer dizer que *X*, por exemplo, conta como um item “primeiro”, se e somente se os seus elementos constituintes, *A* e *C*, se relacionarem entre si de maneira intrínseca, de tal modo que “um não seja afirmado do outro” como se *A* fosse algo que sobreviesse concomitantemente a *C*, que já estaria previamente dado como um subjacente heterogêneo. Mas ora, tais itens “primeiros” são justamente aqueles compostos hilemórficos constituídos segundo o modelo da “necessidade hipotética” da teleologia e, assim, dotados de uma *causa intrínseca*. Assim, é justamente no caso destes itens primeiros que “passa despercebido aquilo que se investiga”, isto é, passa despercebido que o exato objeto da investigação consiste em uma causa ou termo intermediário responsável pela composição entre dois itens distintos – e isto passa despercebido justamente porque, no caso deles, a unidade imanente entre seus elementos constituintes é tal que parece não satisfazer os pressupostos que unicamente tornariam possível toda e qualquer investigação em busca de um “por que”. Ou seja: em primeiro lugar, há uma designação única (por exemplo, “homem”), que

---

<sup>16</sup> Pelas razões que serão explicitadas a seguir, preferimos esta lição a todas as outras alternativas.

evidentemente pode ser analisada em seus elementos constituintes (isto é, “animal de tal e tal tipo”), mas que se impõe como uma unidade de maneira mais imediata do que as designações que denominam compostos acidentais, como o “trovão”. Em segundo lugar, ainda que se analise a estrutura constitutiva desses itens “primeiros”, parece não haver um *terceiro fator* a ser procurado como causa da composição entre os elementos previamente apreendidos.

O que Aristóteles sublinha, no entanto, é a aparente impossibilidade de se estabelecer, para esses itens “primeiros”, uma equivalência entre as questões “o quê é” e “por que”. Pelo fato de ser enunciado com uma designação única – o termo “homem” –, o item *homem* se apresenta como suscetível à pergunta pela quiddidade (“o quê é o homem?”), mas, devido a esta mesma maneira de designação, parece não se submeter à questões concernentes à causalidade (“por que é o homem?”). Mas Aristóteles logo em seguida sugere um simples corretivo:

“Não obstante, porém, é preciso investigá-lo após desarticulá-lo (“διαρθρώσαντας”)<sup>17</sup>: caso contrário, sucede algo comum ao investigar algo e ao nada investigar” (1041b 2-4).

No lugar de “διαρθρώσαντας”, outras fontes apresentam o termo “διορθώσαντας”, que configura uma lição igualmente boa. Neste último caso, Aristóteles estaria querendo dizer simplesmente que a formulação inicial da pergunta pela causa – “por que é o homem?” ou “por que o homem é homem?” – deveria ser *corrigida* por uma formulação mais apurada, de acordo com o padrão geral discriminado anteriormente: “por que este elemento *A* se apresenta junto com o elemento *C* (de maneira a haver em geral homens)?”. No entanto, esta *correção* da formulação inicial consiste justamente em uma análise que *desarticula* em seus elementos constituintes o todo dado no início: o item *homem* é explicitado pelo desemaranhamento de sua estrutura, por meio de uma simples análise semântica que revela que “homem” corresponde a “isto nisto” (cf. 1036b 22-23) – diríamos, para retomar o esquema proposto nos *Analíticos*, “*A* em *C*”: a forma (como função primeira) na matéria própria<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> “Desarticular” no sentido de “desemaranhar” e, assim, revelar inteiramente (cf. “διά”) as articulações que constituem o todo inicial.

<sup>18</sup> Esta “desarticulação” deve ser entendida como um processo que envolve os elementos constituintes da forma específica, e apenas sob as restrições que acrescentaremos logo a seguir – a respeito da causalidade da forma – poderia ser entendida no âmbito de uma relação entre a forma e a matéria assumida como um princípio extrínseco. É neste último sentido que parece entender Asclépio “δυνατὸν γὰρ ἐστὶ καὶ ἐπὶ τῶν ἀπλῶν εἰδῶν ζητεῖσθαι τὸ διότι, ἐὰν τὸ εἶδος ὡς ἐν ὕλη θεωρήσωμεν” (ad 1041a 32, 771b).



No entanto, como havíamos visto no capítulo anterior desta tese, a *ousia* poderia se adequar à mesma estrutura que possibilita em geral a emergência de investigações em busca das causas apenas sob uma cláusula complementar. Poderíamos dizer, por exemplo, que:

*homem* = *A* em *C* devido a *B*,

apenas sob a condição de que *B* fosse idêntico a *A*, ou seja, sob a condição de que a própria forma se apresentasse como causa intrínseca, pela qual se determina a necessidade de sua correlação com uma matéria própria<sup>19</sup>. Aristóteles então prossegue:

“É uma vez que é preciso apreender o ‘ser’ [sc. o fato de que é o caso]<sup>20</sup> e que o ser [sc. o fato de que é o caso] já esteja previamente dado, é evidente, por certo, que se investiga por que a matéria é algo determinado<sup>21</sup>, por exemplo, por que são uma casa estas coisas aqui? Porque lhes ocorre aquilo que era *ser-para-casa*” (1041b 4-6).

Aparentemente, Aristóteles recua para maneiras inadequadas de formular a questão pela causa. Pois seria de se esperar que a questão trivial “por que uma casa é uma casa?” fosse corrigida na formulação que desemaranha a relação entre os elementos constitutivos da casa, “por que estes materiais (pedras, tijolos, madeiras) estão dispostos assim e assim (de modo a haver uma casa)?”. Aristóteles, no entanto, apresenta uma terceira fórmula, “por que estes materiais são uma casa?”.

No entanto, esta formulação consiste simplesmente numa maneira abreviada de formular exatamente a questão a respeito da unidade entre os dois elementos da casa. Mas por que Aristóteles se abrevia em um momento de tamanha importância? Simples: o seu objetivo consiste em ressaltar o papel da forma como *causa intrínseca*, pela qual a matéria adquire as propriedades requisitadas para

---

<sup>19</sup> Bolton [1995], p. 454, observa que “the form is ... the middle term, which connects the two other terms whose connection he wants to explain (1041b 7-9). If so, then, the form cannot be one of the other two terms”. Mas estas considerações não percebem justamente o propósito de Aristóteles em Z-17. Bolton assume (p. 430) que Z-17 apenas aplicaria as prescrições dos *Segundos Analíticos* II 8. No entanto, Aristóteles busca justamente adaptar tais prescrições (construídas originalmente para entidades dotadas de uma causa extrínseca) ao caso das *ousiai* naturais, cuja causa (formal) seria intrínseca. Como resultado dessa adaptação, a forma surgirá, de certo modo, como “causa de si mesma” – isto é, como causa do desenvolvimento de uma estrutura complexa na qual ela encontrará plena efetividade. No entanto, mais adiante, p. 667, veremos os limites dessa concepção. De qualquer modo, Aubenque [1962], p. 482, n 3, não tem razão ao afirmar que o fato da “quididade ser causa de si mesma” seria um índice de sua precariedade, e não de sua perfeição. A forma é causa de si mesma não de modo tautológico, mas sim como função capaz de determinar uma série articulada de condições que lhe são necessárias.

<sup>20</sup> Novamente, este “ser” deve ser entendido como resposta ao “εί ἔστι” e como nominalização do “ὅτι ἔστιν ἀπλῶς”. Ver supra nota II.

<sup>21</sup> Aceitamos o texto tal como estabelecido por Ross.

apresentar-se como um casa. Mas ora, se a forma da casa há de cumprir o papel do termo intermediário *B*, que há de ser fornecido como resposta, Aristóteles precisa de algum substituto para fazer as vezes do termo *A*, que é o elemento que se relacionará aos materiais, designados pelo termo *C*, de modo a possibilitar a formulação da questão pela causa. Mas então, ora, é justamente a ambivalência semântica dos termos que designam o “εἶδος” que fornece a Aristóteles este substituto.

Seja “casa” = *X*, seja *A* = forma da casa e *C* = materiais (tijolos, pedras, madeiras, etc.). Aristóteles poderia perguntar “por que *C* se determina como *A*?”, e a resposta seria “por que *A* se atribui *C*”. Mas esta resposta seria trivial sob todos os pontos de vista. Por outro lado, esta mesma resposta adquire algum interesse se a pergunta inicial fosse “por que *C* se apresenta como *X*?”. Sob este aspecto, a ambivalência do termo “casa”, que pode designar ou *X* ou *A*, deixa de ser uma mera accidentalidade sem nenhum valor epistemológico. Pelo contrário, compreendida segundo a estrutura lógica da “necessidade hipotética” da teleologia e à luz dos contextos de investigação etiológica, esta ambivalência ilustra justamente o papel da forma como *causa intrínseca* da *ousia*, isto é, como causa capaz de determinar a sua própria composição com um conjunto de materiais adequadamente determinados segundo as propriedades requisitadas – ou se quisermos, como causa capaz de determinar o seu próprio desenvolvimento rumo à sua efetividade completa<sup>22</sup>.

Aristóteles entende que esta mesma configuração seria válida não apenas para um artefato, mas também para os viventes naturais em geral, como fica claro pelo exemplo subsequente:

“E por que isto aqui é homem, ou por que é homem este corpo que comporta isto aqui?” (1041b 6-7)<sup>23</sup>.

Finalmente, ele pode encerrar esta etapa do argumento com a seguinte conclusão:

“Conseqüentemente, investiga-se a causa da matéria (e esta causa é a forma) pela qual ela é algo determinado: e esta causa é a essência” (1041b 7-9).

A *ousia* é a causa pela qual se define o que é uma *ousia* sensível. Como esta última se constitui pela

---

<sup>22</sup> Bolton [1995], p. 452, entende que a forma seria causa que explica (i) por que a *ousia* primeira (das *Categorias*) é um isto e (ii) por que a *ousia* segunda (das *Categorias*) é um *quid* que responde à pergunta “o quê é?”. Bolton não concede a devida atenção às peripécias que ocupam os capítulos *Z* 10-11, e por isso não surpreende que ele se recuse a considerar a forma como *explanans* de um *explanandum* do qual ela própria constituiria um dos elementos constituintes.

<sup>23</sup> Não há nada que nos obrigue a considerar o pronome “τοῦτ᾽” e o adjetivo “τοῦτο” como referências individuantes, como propõem Furth [1988], p. 279, e Charles [1994], p. 91. Como dissemos (ver supra nota 15), não se encontra em questão saber qual seria a causa (eficiente) da unidade hilemórfica de um composto *individual*.

relação entre matéria e forma, a *ousia* é justamente a causa pela qual a forma sobrevém à matéria de maneira a resultar numa unidade auto-subsistente. E por isso coincidem inteiramente as questões “o quê é” (“τί ἐστι”) e “por quê” (“διὰ τί”): encontrar a causa pela qual se explica por que uma *ousia*<sup>1</sup> sensível se apresenta tal como ela é consiste justamente em encontrar a *ousia*<sup>2</sup> a ser apresentada no enunciado definitório responsável por dizer o que é uma *ousia*<sup>1</sup> sensível.

Longe de nos surpreender, esta conclusão afigura-se como decorrência natural das peripécias argumentativas empreendidas no livro Z<sup>24</sup>.

\* \* \*

A segunda parte do capítulo Z-17 não mais recorre ao quadro construído no livro II dos *Segundos Analíticos* a respeito dos pressupostos de uma investigação em busca das causas. Aristóteles agora busca caracterizar a *ousia*, enquanto causa do ser, como um princípio distinto dos elementos meramente materiais. Esta passagem é decisiva para a compreensão do hilemorfismo aristotélico, e é a partir dela que devemos procurar saber se o hilemorfismo, como alternativa ao “reducionismo materialista” atribuído a certos fisiólogos, implica em alguma “hipostasiação das formas” ou mesmo em algum “dualismo” disfarçado<sup>25</sup>. A compreensão exata da passagem, no entanto, requer a devida contemplação de uma série de pressupostos implícitos, que a tornam plenamente inteligível: Aristóteles tem claramente em vista a causalidade “cibernética” que a forma exerce na constituição das *ousiai* sensíveis segundo a “necessidade hipotética” da teleologia.

O texto assume inicialmente dois exemplos já presentes na argumentação empreendida nos capítulos centrais e, a partir deles, busca mostrar que uma entidade composta que se apresente como *unidade articulada* não se reduz a uma mera somatória de elementos materiais, mas inclui também algum “outro princípio”:

---

<sup>24</sup> Espanta-nos a facilidade com o qual Burnyeat et alii [1979], p. 152, julgam haver no argumento aristotélico uma “equivocação” com o termo “princípio” e um “prejuízo” em favor da preponderância da causalidade da forma, em detrimento da causalidade da matéria. Ora, a primazia da forma sobre a matéria deve ser entendida justamente segundo o modelo da “necessidade hipotética” da teleologia, e está longe de ser uma mera postulação injustificada aqui em Z 17 (e não faz sentido ler o texto aristotélico com as expectativas de que ele progrediria segundo o parâmetro de um tratado moderno ou contemporâneo...)

<sup>25</sup> “Dualismo” que é atribuído a Aristóteles por Robinson [1983], p. 131-2, Shields [1998b], p. 108-11, e Heinaman [1990], p. 83.

“uma vez que aquilo que é composto a partir de algo de modo que o todo seja uno, mas<sup>26</sup> que não é como agregado, mas antes como a sílaba – e a sílaba não é as letras, e nem o BA é idêntico ao B+A<sup>27</sup>, e nem a carne é fogo e terra (pois, uma vez que estes se desligam entre si, alguns itens não mais são o caso [existem], por exemplo, a carne e a sílaba, mas as letras são, assim como o fogo e a terra); ora, a sílaba, então, é algo determinado (“τι”), não apenas as letras (a vogal e a consoante), mas também algo distinto (“ἕτερον τι”), assim como a carne não é apenas fogo e terra, ou o quente e o frio, mas também algo distinto” (1041b 11-19).

O texto apresenta um forte sabor “anti-reducionista”, e deve ser lido à luz de todos os pronunciamentos em que Aristóteles censura certos predecessores por terem assumido como inteiramente suficientes para a explicação das *ousiai* sensíveis os elementos materiais, tomados em si mesmos, de acordo com a “necessidade absoluta” que se segue de suas propriedades intrínsecas. Aristóteles pondera que a sílaba não se reduz a uma mera justaposição entre as letras de que se constitui, assim como a carne não se reduz a uma mera composição entre os quatro elementos. Em ambos os casos, para que pudéssemos enunciar de maneira completa a quiddidade desses respectivos itens, seria necessário recorrer a um outro princípio suplementar, além dos componentes materiais. O problema, no entanto, consiste em saber qual seria o estatuto deste “outro princípio”.

Antes, porém, de adentrar detalhadamente neste problema, vejamos o pronunciamento de Aristóteles no capítulo H-3, no qual ele retoma esta mesma ordem de considerações:

“Àqueles que examinam, é certo que a sílaba não se manifesta como sendo [constituída] a partir das letras e da composição, nem a casa se manifesta como sendo tijolos e composição” (1043b 4-6).

À primeira vista, tal pronunciamento soa paradoxal, pois a “composição” (“σύνθεσις”) parece fazer as vezes justamente daquele “outro princípio” insinuado em Z-17. Aristóteles, no entanto, está dizendo exatamente o mesmo que foi dito em Z-17, embora assuma uma perspectiva ligeiramente diversa. É evidente que a “composição” desempenha o papel de princípio suplementar, pelo qual se manifesta que o todo não se reduz a uma mera agregação de elementos. Mas é precisamente por isso que Aristóteles afirma que não se deve assumir que uma casa, por exemplo, seja “tijolos (pedras, madeiras, etc.) e a composição”, como se este “e” marcasse uma mera relação de justaposição ou simplesmente enumerasse itens diversos de um conjunto homogêneo. O ponto que Aristóteles quer ressaltar consiste precisamente no seguinte: a *composição* não se apresenta como *mais um elemento*

---

<sup>26</sup> Seguimos a lição de EJT, “ἀλλά”, adotada por Christ.

<sup>27</sup> Seguimos a lição adotada por Christ.

*constituente*, ao lado dos outros, como se todos eles pudessem ser enumerados indiferentemente em uma mesma lista. E prova disso seria o fato de que a *composição* não pode ser obtida *a partir do todo* ao qual se atribui, ao passo que os elementos, por sua vez, podem ser obtidos por mera análise do todo<sup>28</sup>. Antes, pelo contrário, seria o todo que emergiria *a partir da* composição, assumida, porém, não como *mais um elemento dentre outros*, mas sim como princípio que organiza a concatenação devida dos elementos constituintes. Assim, o texto prossegue:

“E isto é correto: pois a composição não é a partir daqueles itens de que é composição (e tampouco a mistura é a partir daqueles itens de que é mistura). E semelhantemente, tampouco nenhum dos outros casos. Por exemplo: se o limiar é por disposição, não é a partir do limiar que é a disposição, mas antes, pelo contrário, aquele é a partir desta” (1043b 6-10).

Logo em seguida, Aristóteles discerne o ponto crucial do argumento: a composição – ou o que quer que porventura venha a desempenhar o papel atribuído àquele “outro princípio” mencionado em Z-17 – não pode ser ela mesma nem um elemento, nem tampouco um novo agregado de elementos. O exemplo agora utilizado é contrafactual:

“Assim, com efeito, tampouco o homem é o animal e bipede, mas antes é preciso haver algo que seja à parte destes itens – se estes itens são matéria – e que não seja nem elemento, nem a partir de elemento” (1043b 10-12).

É evidente que Aristóteles não considera *animal* e *bipede* como “matéria” do homem, e talvez o exemplo abstruso seja uma referência a certa teoria platônica que, como vimos, se mostrava incapaz de explicar a unidade entre os termos da definição (cf. H-6, 1045a 14-20). Seja como for, Aristóteles afirma com desenvoltura que este “outro princípio” que não se confunde com os elementos materiais é precisamente a *ousia*:

“[é preciso haver algo que seja à parte destes itens – se estes itens são matéria – e que não seja nem elemento, nem a partir de elemento], mas sim a essência; quando eliminam esta última, enunciam a matéria. Se, então, aquilo é causa do ser, e a essência é aquilo, eles não enunciam a própria essência!” (1043b 11-14).

A passagem assim, apresenta um forte teor “anti-reducionista”, contra certos predecessores que haviam assumido os elementos materiais e suas interações espontâneas como princípios suficientes para explicar a constituição das *ousiai* naturais.

---

<sup>28</sup> Os elementos são “a partir do todo” conforme o sentido especificado em *Met.* V 24, 1026a 31-33, para a expressão “ἐκ τινος”. Mas o mesmo não se pode afirmar da *composição*.

A consideração desta passagem de H-3, assim, nos indica claramente em que sentido deve ser entendida a continuação do argumento desenvolvido em Z-17, o qual retoma mais ou menos as mesmas ponderações:

“Ora, se fosse necessário que também isto [sc. este algo distinto] fosse ou elemento ou a partir de elementos, no primeiro caso, se fosse elemento, sucederia o mesmo argumento (pois a carne seria a partir deste elemento, a partir de fogo, terra e ainda de algum outro, de modo que prosseguir-se-ia ao infinito); ao passo que, se ele fosse a partir de elemento, é evidente que não seria a partir de um só, mas sim a partir de mais de um (caso contrário, ele seria o próprio elemento único), de modo que novamente afirmariamos neste caso o mesmo argumento a respeito da carne e da sílaba” (1041b 19-25).

Aristóteles assim estabelece mais cuidadosamente, a partir de argumentos “lógicos”, a impossibilidade de que este “outro princípio” seja um novo elemento ou uma nova agregação de elementos. A situação que assim se desenha pode ser resumida no seguinte dilema: ou se estabelece já de início que um tal princípio não é necessário, pois a mera agregação dos elementos seria suficiente para explicar a constituição do todo; ou se assume a necessidade de um tal princípio, e assim se assume *ipso facto* que ele não consiste em um novo elemento (ou uma nova agregação de elementos) que apenas se somasse aos demais e pudesse ser incluído com os mesmos numa mesma enumeração homogênea.

Finalmente, então, Aristóteles observa que este princípio, que conta como “causa do ser”, é justamente a *ousia*:

“E isto [sc. este “algo distinto” (“ἕτερον τι”)] parece<sup>29</sup> ser algo, e não um elemento, e parece precisamente ser causa de que isto aqui seja carne, assim como causa de que isto aqui seja sílaba, e semelhantemente também nos outros casos. E isto é a essência de cada item (pois isto é a causa primeira do ser)” (1041b 25-28).

A frase “αἴτιον τοῦ εἶναι τοῦ μὲν σάρκα” (“causa de que isto aqui seja carne”)<sup>30</sup> é bastante elucidativa a respeito da maneira pela qual devemos entender a *ousia* como “causa do ser”. Já havíamos visto, nos *Segundos Analíticos* (90a 9-10), uma construção semelhante: “τὸ αἴτιον τοῦ

---

<sup>29</sup> Entendemos “ὁδοῖε ἄν” como *optativo de atenuação polida* (ver Humbert [1954], p. 121).

<sup>30</sup> Ou “causa pela qual a carne é isto aqui”, pois o “τοῦ” pode ser lido como predicativo, e sua posição enfática antes de “σάρκα” deve-se antes ao contraste enumerativo governado por “μὲν... δέ”. Ver *A. Po.* I 10, 76b 6: a expressão “τοῦ εἶναι” equivale à expressão predicativa “ser precisamente isto aqui”, e designa a quiddidade apresentada pela parte direita de uma definição.

εἶναι μὴ τοδὶ ἢ τοδὶ ἄλλ' ἀπλῶς τὴν οὐσίαν” (“a causa pela qual algo é não isto aqui ou aquilo ali [isto é, pela qual algo é determinado segundo esta ou aquela propriedade concomitante], mas sim pela qual algo é simplesmente sem mais a sua essência”): em ambos os casos, o “ser”, longe de se apresentar segundo um valor existencial abstrato, designa justamente a estrutura intrínseca pela qual algo é o que é. Do ponto de vista gramatical, o infinitivo que comparece na fórmula geral “αἴτιον τοῦ εἶναι” deve ser entendido como uma ocorrência sobredeterminada, na qual uma construção absoluta, com sentido veritativo-existencial, se desdobra numa cópula com duas lacunas, resultando num esquema “\_\_\_ é \_\_\_”<sup>31</sup>. E a frase contida em 1041b 26 elucida de modo inequívoco que as lacunas deste esquema devem ser preenchidas, neste contexto, justamente pelos respectivos itens *A* e *C*, que mencionamos a respeito da primeira parte do capítulo Z-17 – isto é, os componentes nos quais se analisa a estrutura do todo e mediante os quais a investigação em busca de uma causa adquire sentido.

Mas ora, como vimos, a pergunta “por que *C* é *A*?”, no caso das entidades que não comportam uma causa externa, deve ser desenvolvida do seguinte modo: “por que a *matéria* é o *todo*?” ou, de maneira mais articulada, “por que a *matéria* apresenta-se com *tais e tais propriedades*, de maneira a se constituir o *todo*?” – por exemplo, “por que os tijolos se dispõem de tal e tal maneira, de modo a haver uma casa?”. E a causa capaz de responder estas questões de maneira plenamente satisfatória consiste justamente na *forma* (cf. 1041b 8), entendida como função (ou conjunto articulado de funções) capaz de determinar, segundo a “necessidade hipotética” da teleologia, uma estrutura articulada de propriedades que deverão necessariamente ser apresentadas pelos materiais que eventualmente vierem a servir de substrato.

Esta “causa do ser”, assim, é exatamente a *forma* enquanto princípio “em vista do qual” se determinam todas as propriedades a serem mencionadas no enunciado definatório do “todo”, isto é, da *ousia* composta. Mas ora, este princípio, assim delimitado tão apenas em função das articulações lógicas que é capaz de estabelecer, comporta naturalmente também uma contra-parte “ontológica” ou “física”: pois, como vimos, a *forma* é justamente o princípio cibernético que administra as diversas séries causais da “matéria” em vista das concatenações e organizações requisitadas para gerar um resultado não previsto na natureza dos meros elementos materiais. A *forma*, como *causa do ser*, é justamente um princípio interno de movimento, que atua teleologicamente na administração das interações elementares que lhe servem de substrato. Assim, não surpreende que Aristóteles encerre

---

<sup>31</sup> Para tais usos do verbo “ser”, ver Kahn [1997/72], p. 68-71; [1997/88], p. 202; ver também Matthen [1983], p. 125, 129-31.

o livro *Z* delimitando a *ousia*, enquanto “causa do ser”, justamente como *natureza*:

“mas, dado que, entre as coisas, algumas não são essência, ao passo que todas as que são essências se constituem por natureza e conforme a natureza, parece que esta natureza é essência, a que é não elemento, mas sim princípio” (1041b 28-31).

Como vimos, *natureza*, enquanto princípio interno de movimento, comporta dois sentidos (cf. *Física* II 2, 193a 28-31): ou se trata do princípio material, em que os movimentos são determinados exclusivamente pela interação das propriedades essenciais dos quatro elementos, segundo uma “necessidade absoluta”, ou se trata do princípio formal, em que estes movimentos são administrados e concatenados em novas composições, em vista de um acabamento que não estava previsto pela mera interação espontânea entre eles.

Ora, é evidente que Aristóteles aqui está se reportando a este segundo sentido de *natureza*. Assim, aquele “outro princípio” que deveria ser necessariamente acrescentado à mera agregação de elementos não consiste em nenhuma *forma* hipostasiada, proveniente de alguma região etérea, tampouco consiste em uma mera “virtude dormitiva”. Trata-se, pelo contrário, da forma, enquanto conjunto articulado de funções que, em virtude de sua própria quiddidade (cf. H-6, 1045b 33), se desenvolve naturalmente em uma estrutura articulada na qual a matéria, em última instância, se encontra incorporada como elemento constitutivo. E vale lembrar que, do ponto de vista que hoje se convencionou chamar de “físico”, esta forma já se encontra previamente dada, e se repõe continuamente de maneira circular: pois “um homem gera um homem”<sup>32</sup>.

Eis, assim, o que é a *ousia*.

---

<sup>32</sup> Décarie [1979], p. 181, de sua parte, ressalta como conclusão final de *Z*, estabelecida em *Z*-17, a proposição de que a forma, como causa *eficiente* pela qual a matéria se torna algo determinado, é justamente *imaterial* e não se confunde com os elementos constituintes. Deste modo, a *ousia* primeira, no domínio dos entes sensíveis, seria *imaterial*, tal como a *ousia* suprema (deus); e esta seria a contribuição que o estudo das *ousiai* sensíveis traria para o estudo das *ousiai* separadas (conforme as promessas de 1037a 10-17 e 1041a 6-9). Uma tal interpretação, no entanto, além de ser inadequada por diversas razões, tolhe completamente o interesse intrínseco de *ZH* como um discurso sobre os parâmetros pelos quais seria possível uma ciência da natureza. O mesmo esvaziamento da investigação sobre a essência sensível empreendida em *ZH* decorre da tese de A. Mansion [1985/58], p. 196, para quem a mesma “não teria outro objetivo senão preparar a discussão do problema ulterior concernente à existência e natureza das substâncias imateriais”. Ora, pretendemos ter mostrado que os livros *ZH*, ao mesmo tempo em que perfazem a tarefa que lhe foi atribuída por Mansion, *efetuem também ao mesmo tempo* uma investigação dotada de um interesse intrínseco, e que poderia contar imediatamente como ciência ontológica e como filosofia primeira: pois ela estabelece os parâmetros e princípios gerais pelos quais podemos apreender e descrever cientificamente o mundo. É verdade que, em 1037a 14-5, essa investigação é denominada de “filosofia segunda”; no entanto, basta considerar outros pronunciamentos – como *De Caelo* I 7, 277b 9-12, e *Motu Anim.* 700b 6-10 – para nos certificar de que a mesma, sob outro aspecto, pode ser denominada sob o título de “filosofia primeira”. Retomaremos esse ponto em nossa conclusão adiante (ver p. 662-5).



## Conclusão

### *A ciência da ousia (sensível) e o seu lugar no conjunto do pensamento aristotélico*

“Τὰς μὲν οὖν ἀκριβεστέρας ἀνάγκας, ὅταν τις ἐπιτύχῃ, τότε χάριν ἔχειν δεῖ τοῖς εὐρίσκουσι, νῦν δὲ τὸ φαινόμενον ῥητέον”.

“E assim, portanto, quando alguém se deparar com relações lógicas mais precisas, é preciso ter gratidão aos que as encontraram; mas presentemente, no entanto, deve-se enunciar aquilo que parece ser o caso”

*De Caelo* II 4, 287b 34- 288a 2.

Vimos que Aristóteles concebe o *ente*, no capítulo 7 do livro V da *Metafísica*, como uma estrutura geral de fatos complexos, que poderia ser analisada através de uma sentença predicativa que articulasse os seus elementos constitutivos, segundo o esquema “\_\_\_ é \_\_\_”<sup>1</sup>. No caso do *ente segundo concomitância*, os elementos envolvidos na constituição do fato complexo se apresentavam como heterogêneos e extrínsecos entre si, e a sentença destinada a articulá-los poderia apresentar-se apenas sob a forma de uma predicação *heterogênea*. Por outro lado, no caso do *ente em si mesmo*, os elementos que constituíam o fato complexo se apresentavam como homogêneos entre si, mas, no plano das articulações sentenciais, não havia nenhuma sinalização clara a respeito da maneira pela qual elas deveriam ser concebidas. Teríamos, na verdade, duas possibilidades. Ou a sentença destinada a apresentar um *ente em si mesmo* se articularia como uma predicação essencial analítica, na qual a estrutura em seu todo fosse assumida como subjacente, e o predicado apenas explicitasse algumas das

---

<sup>1</sup> Ver p. 140-2 desta tese.

partes já contidas na quiddidade do todo. Ou então a sentença, ao invés de envolver uma análise do todo em algumas de suas partes, envolveria antes os dois elementos básicos que se apresentam como componentes da estrutura em seu todo. Ou seja: a sentença destinada a enunciar um *ente em si mesmo* poderia se apresentar como uma predicação quidditativa do tipo “o homem é animal racional” ou “o homem é uma alma dianoética”, ou então, segundo um modelo completamente diverso, como “o corpo orgânico se apresenta com tais e tais propriedades que o tornam capaz de pensar”.

Mas é possível que estas duas alternativas, longe de serem mutuamente excludentes, apresentem-se como igualmente válidas, de acordo com um respectivo contexto de interesses. Sobretudo, é possível que, no segundo tipo de sentença, a ordem dos fatores envolvidos deva ser invertida, para exprimir mais adequadamente a natureza da entidade assim composta.

Havíamos dito que, na expressão “causa do ser”, o infinitivo “ser” deveria ser entendido como uma abreviação do esquema “\_\_ é \_\_”, que representa a noção geral de ente como estrutura de fatos complexos<sup>2</sup>, conforme vimos em *Metafísica V 7*. Havíamos igualmente dito que as lacunas deste esquema, quando se encontra em questão a causa do “ser simplesmente sem mais a essência” (*Segundos Analíticos II 2*, 90a 9-10), deveriam ser preenchidas pelos elementos *A* e *C* que constituem o fato complexo que conta como *ente em si mesmo*<sup>3</sup>. No caso que nos interessa, as lacunas deveriam ser preenchidas pelos elementos constituintes da *ousia* sensível, isto é, a matéria e a forma. No entanto, o fato da forma ser *causa* intrínseca, pela qual se articula a uma matéria própria e assim se desenvolve em uma *ousia* composta, havia introduzido uma notável diferença, em comparação com as outras entidades assumidas de maneira paradigmática na análise das relações de causalidade. Esta diferença consistia no fato de que a forma, termo médio *B*, era idêntica ao elemento *A* ao qual deveria se conectar a matéria *C*, ao constituir-se o todo *X*. Assim, tendo em vista ressaltar o papel causal da forma, Aristóteles, no capítulo Z-17, havia preferido preencher as lacuna do esquema “\_\_ é \_\_” antes com os termos *C* e *X*, resultando, por exemplo, em questões como “por que tais tijolos são uma casa?” ou “por que este corpo é um homem?” (cf. 1041b 6-7). Levando-se em consideração, no entanto, que o próprio todo é de certo modo idêntico à forma, mas sobretudo levando-se em

---

<sup>2</sup> Ver cap. 16 (p. 616) e cap. 17 (p. 640, 649).

<sup>3</sup> Ver cap. 17 (p. 636, 642). Lembremos que um fato complexo *X* era representado por “*A* em *C*, devido a *B*”, sendo que *B* poderia ser uma causa extrínseca ( $B \neq A$ ) ou intrínseca ( $B = A$ )

consideração que a *ousia* composta *X*, assumida como um todo, se constitui tão logo a forma se coadune com a matéria própria, aquela questão poderia ser igualmente formulada da seguinte maneira: “por que *C* é *A* (de maneira a constituir-se *X*)?”, ou seja, “por que a *matéria* é a *forma* (de maneira a constituir-se a *ousia* composta)”, por exemplo, “por que *os tijolos*, etc., estão dispostos *de tal e tal maneira* (de modo a constituir-se casa)?”.

Estes esquemas sentenciais, no entanto, que têm sido especialmente ressaltados pelos intérpretes interessados em caracterizar a forma como um *predicado accidental* da matéria<sup>4</sup>, encontram-se em contextos *heurísticos*, nos quais importa investigar e encontrar a devida causa capaz de explicar a estrutura da *ousia* composta. Assim, eles formulam – de maneira interrogativa – a relação entre os elementos constituintes da *ousia* do ponto de vista dos pressupostos que poderiam garantir uma pesquisa frutífera em busca da causa. É verdade que um esquema semelhante, que assume a matéria como subjacente à forma, parece ser assumido em H-2 (1043a 5-12) e H-3 (1043b 30-32) como modelo para a construção dos enunciados definitórios da *ousia* composta. É igualmente verdade que este esquema parece se coadunar ao modelo de definição classificatória por gênero e diferença, segundo a tradicional “analogia” entre o elementos da coisa e os termos de sua definição. Já nos pronunciamos, porém, a respeito deste problema (cf. p. 521-7), e buscamos mostrar que, apesar de admitir enunciados definitórios conforme este esquema, Aristóteles parece introduzir um novo modelo para a construção das definições. Interessa-nos, agora, explorar com mais detalhe este novo modelo, pois a sua devida compreensão nos permitirá mostrar de que maneira o critério da causalidade, assumido em Z-17, coaduna-se perfeitamente com o critério da subjacência, introduzido como pressuposto preliminar em Z-3.

Este novo modelo, que em H-3 Aristóteles apenas insinua, mas que parece ser retomado em diversos outros contextos<sup>5</sup>, seria o seguinte:

---

<sup>4</sup> Ver referências detalhadas na nota 36 do capítulo 3 e na nota 5 do capítulo 14.

<sup>5</sup> As definições da alma oferecidas no livro II do *De Anima* se conformam a este modelo, pois o enunciado “a alma é efetividade primeira do corpo que em potência possui vida” poderia ser reescrito como “a alma é efetividade (funcional) de um conjunto de quatro elementos, dispostos da maneira apropriada”. O mesmo ocorre com a definição do sangue apresentada em *Part. Anim.* II 3, conforme procuramos mostrar na capítulo 12 desta tese. Por outro lado, parece-nos que as definições da alma se configuraram plenamente como enunciados da *causa do ser* e que, assim sendo, não mais contam apenas como definições *preliminares*. Em *DA* II 2, 413a 12-20, Aristóteles recorre à distinção entre tipos de definição, estabelecida em *A. Po.* I 8-10, e contemplada no capítulo 16 desta tese. Não obstante, no nosso entender, as definições que seriam apenas “como enunciado de conclusão” (413a 18-19) e que, portanto, omitiriam a causa, se reportam a definições praticadas por

“A casa é abrigo a partir de tijolos e pedras dispostos de tal e tal maneira” (1043b 33).

Obtendo-se a partir deste exemplo um esquema formal válido para todos os casos, teríamos:

“A *ousia* em seu todo é a *função primeira*, constituída a partir de *tais e tais* materiais, *apropriadamente organizados*”.

Trata-se justamente do modelo obtido conforme a “necessidade hipotética” da teleologia, no qual a forma, assumida inicialmente como função, delimita toda uma série articulada de propriedades a serem necessariamente apresentadas pelos materiais que vierem a lhe servir de substrato. Este modelo é notável, dentre outras razões, também pelo fato de explicitar e justificar o duplo aspecto em que a forma – o “*εἶδος*” – pode ser assumida.

De um lado, a forma encontra-se assumida inicialmente como função, ou como um conjunto articulado de funções e atividades – por exemplo, *ser um abrigo para bens e pessoas*, ou *ser capaz de pensar*. É da própria natureza intrínseca desta função, no entanto, exigir uma correlação com os materiais adequados que unicamente permitiriam a sua plena efetividade. Tais materiais, num primeiro momento, apresentam-se como correlatos extrínsecos à forma, aos quais ela deveria sobrevir ao modo de uma afecção concomitante – e o caráter extrínseco e acidental dessa correlação reflete justamente a oposição e independência entre, de um lado, a atividade própria à função e, de outro, os movimentos da matéria ditados pela “necessidade absoluta” da natureza dos quatro elementos.

No entanto, num segundo momento, a forma, assumida inicialmente como função isolada e oposta à matéria, se desenvolve, em virtude de suas características essenciais, numa *estrutura articulada* em que se concatenam diversas propriedades, a serem necessariamente apresentadas pelos materiais que vierem a lhe servir de substrato. Tais propriedades de fato sobrevivem à matéria elementar como afecções concomitantes, conforme vimos no caso paradigmático do sangue. Por outro lado, no entanto, justamente enquanto propriedades necessárias determinadas a partir da função, elas permitem que os materiais sejam de um modo ou de outro *incorporados* como elementos da inteira estrutura

---

adversários contemporâneos a Aristóteles (e o “*vûv*” da linha 16 teria esse valor temporal). Não concordamos, portanto, com Bolton [1978], p. 264-73: pretendendo aplicar a *De Anima* II os brilhantes resultados de sua análise de *A. Po.* II 8-10 (ver [1976]), ele presume que as definições oferecidas em *DA* II 1 seriam apenas preliminares e incompletas, e a elas Aristóteles se reportaria, em II 2, 413a 16 ss., sob o título de “conclusões” e “enunciado de conclusão”. O problema é que Bolton presume que a definição soberana mencionaria apenas a causa, com exclusão dos itens sobre os quais se articula o poder explanatório da causa. Mas ora, a “definição causal” menciona não apenas a causa (a forma), mas também os “causados” (a matéria própria).

em que a forma se desenvolve rumo à sua plena efetividade. Pois a estas propriedades necessárias, ou ao conjunto de materiais determinado segundo estas propriedades, Aristóteles reserva o nome de “matéria própria”: este termo, na verdade, designa exatamente “tais e tais materiais assim dispostos”, sendo que a frase “*assim dispostos*” designa o conjunto daquelas propriedades estritamente necessárias, ao passo que a frase “*tais e tais materiais*” apresenta-se antes como um *signo de lacuna*, a ser preenchida pelos materiais cujas propriedades forem coincidentes e/ou compatíveis com aquelas propriedades necessárias designadas pela frase “*assim dispostos*”. Assim, a forma, em última instância, ao invés de se apresentar como função à qual se opõe uma matéria que lhe é extrínseca, se apresenta como uma estrutura que envolve a articulação necessária entre a função e sua matéria própria. Esta estrutura, no entanto, consiste justamente na forma específica e, enquanto tal, parece gozar de um estatuto meramente lógico – no sentido de que não podemos apontar para nenhum objeto individual dado no mundo e dizer: “eis aqui a forma específica”.

No entanto, no plano “físico”, esta estrutura se diversifica em múltiplos exemplares, nos quais aquelas lacunas assinaladas pela frase “tais e tais materiais” são preenchidas por porções de quatro elementos individuadas no espaço e no tempo, gerando inclusive diversas propriedades colaterais não previstas pela função e indiferentes à mesma. Cada um destes exemplares, assim, envolve porções diversas de quatro elementos, misturados e organizados segundo aquelas propriedades necessárias, somadas a algumas propriedades “colaterais” produzidas pela interação entre a “necessidade hipotética” da forma e a “necessidade absoluta” da matéria – e a maleabilidade dessas propriedades, que admitem um conjunto de variações igualmente válidas, é o que responde pelas diferenças recíprocas entre os indivíduos de mesma espécie.

Estes indivíduos, no entanto, são corruptíveis. Pois, neste domínio, a determinação dos quatro elementos conforme as propriedades requisitadas é meramente transitória, visto que tais propriedades lhes sobrevêm como afecções concomitantes e permitem que os elementos preservem “em potência” as suas disposições iniciais. Devido a isso, inclusive, diversas propriedades dos indivíduos sofrem variações ao longo do tempo. Em virtude destes fatos, afigura-se impossível obter uma definição (universal e necessária) destas estruturas individuais, que se apresentam como diversificações da estrutura geral exibida pela forma específica.

Mas ora, se a forma é justamente esta estrutura, seja no plano universal ou no plano individual,

compreende-se agora como ela pode ser assumida ao mesmo tempo como *causa do ser* e como *subjacente*, evidenciando a surpreendente unidade da argumentação empreendida nos livros ZH da *Metafísica*.

Assim, enquanto estrutura que envolve a totalidade das determinações que caracterizam a “matéria própria”, a partir da função primeira, a forma pode ser entendida como *subjacente* de sentenças em que o todo é analisado nos elementos que constituem a sua quiddidade. Nesta perspectiva, ela se apresenta como um *subjacente* que determina a necessidade (*a priori*) das predicções essenciais que analisam a sua quiddidade. Por exemplo:

“A casa é um abrigo constituído a partir de tais e tais materiais assim dispostos”.

Obtendo-se um esquema geral a partir deste exemplo, teríamos:

“A inteira estrutura  $X$  é  $A$  e  $C$ ”, onde “ $A$ ” representa a função primeira e “ $C$ ”, por sua vez, a matéria própria, isto é, o conjunto dos materiais determinados conforme as propriedades necessárias à função – pois “ $C$ ” abrevia uma composição entre o substrato configurado nos quatro elementos e um conjunto articulado de propriedades  $F^1, F^2$ , etc.

Assim, assumindo-se a forma como idêntica a esta estrutura em seu todo, a primeira lacuna do esquema sentencial “\_\_ é \_\_”, isto é, a lacuna que pertence ao *subjacente*, seria preenchida pelo termo “ $X$ ”, e a segunda lacuna poderia ser preenchida seja por  $A$  ou por  $C$  – isto quer dizer: por qualquer uma das propriedades que constituem o conjunto  $C$ . Nestas condições, a própria forma seria a *causa do ser* que determinaria a necessidade destas predicções – ou seja, seria a causa pela qual (por exemplo)  $X$  é  $C$  ou  $X$  é  $A$ . Poderíamos nos arriscar a dizer que tais sentenças corresponderiam estritamente aos “juízos analíticos” contemplados por Kant<sup>6</sup>.

Convém ressaltar, portanto, que a forma específica, enquanto causa do ser e subjacente no sentido acima indicado, cumpre exatamente a função de *princípio próprio* nas ciências da natureza: pois através da definição da forma específica, seria possível deduzir toda a série de características que lhe são necessariamente atribuídas<sup>7</sup>.

Por outro lado, enquanto *função primeira* que, segundo o modelo da “necessidade hipotética” da

---

<sup>6</sup> Para a comparação com os juízos analíticos de Kant, ver G.-G. Granger [1974], p. 229.

<sup>7</sup> Para a função dos “princípios próprios” na ciência demonstrativa, ver *A. Po.* I 10, 76b 3-11. Ver Porchat [1967], p. 150-3; Barues [1985], p. 138-9.

teleologia, é capaz de determinar o conjunto de propriedades que necessariamente deverão apresentar os materiais que vierem a constituir a inteira estrutura, na qual unicamente ela mesma (a função) pode ter plena efetividade, a forma pode ser entendida novamente como *subjacente*, mas desta vez não mais como subjacente de sentenças que meramente analisam um todo nos elementos que constituem a sua quiddidade. Pois, enquanto *função primeira*, a forma ainda não contém em si mesma as propriedades requisitadas para a sua plena efetivação. Nestas condições, a forma se apresenta antes como *subjacente* que determina de maneira suficiente a necessidade das predicções que indicam as propriedades a serem preenchidas pela estrutura na qual ela própria (a forma) irá se desenvolver até sua plena efetividade. Estas propriedades, no entanto, não podem ser assumidas, simplesmente sem mais, como *a priori* intrínsecas à forma, e portanto tais sentenças não podem ser entendidas, simplesmente sem mais, como predicções analíticas. No entanto, tais propriedades tampouco podem ser entendidas como totalmente *extrínsecas* à função primeira assumida como subjacente, na medida em que a maior parte delas *não se encontra previamente dada sem a exigência teleológica de tal função*, mas antes deve ser obtida mediante uma transformação acidental, teleologicamente governada, das propriedades naturais dos quatro elementos. Queremos dizer o seguinte: algumas das propriedades necessárias exigidas pela função não contam como propriedades já previamente disponíveis nos substratos materiais presentes na natureza. Deixados tão somente à “necessidade absoluta” de suas próprias naturezas, os quatro elementos jamais se combinariam entre si de maneira a constituir, por exemplo, uma porção de carne ou uma porção de osso. As propriedades pelas quais se constitui o osso, ou a carne, não emergem na natureza de maneira espontânea, como se, para gerá-las, fosse suficiente um entrecruzamento casual entre as séries de movimentos da matéria segundo a “necessidade absoluta”. Assim, as funções vitais pelas quais se constituem os organismos naturais são responsáveis pela *emergência de novas propriedades* que não estavam previstas nas séries causais concatenadas segundo a “necessidade absoluta” da matéria, e que jamais poderiam se originar tão apenas devido a estas séries.

Nesta perspectiva, os exemplos de artefatos, agora, revelam-se parcialmente inadequados, na medida em que o artefato se utiliza de diversas propriedades já previamente disponíveis nos elementos

em seu “estado natural” e as modifica em escala muito menor do que o faz o vivente natural<sup>8</sup>. Tomemos então novamente o caso paradigmático do sangue:

“O alimento (das partes) é constituído a partir de tais e tais misturas de elementos, com a propriedade de ser quente”.

A função de *ser alimento das partes* exige que os elementos constituam tais e tais misturas e adquiram tais e tais propriedades que lhes sobrevêm como afecções concomitantes, e que não emergiriam jamais, se os elementos fossem deixados ao curso natural que seguem segundo a “necessidade absoluta” de suas propriedades essenciais. Assim, na exata medida em que não se encontram previamente disponíveis no estado natural em que os elementos se apresentam espontaneamente, tais e tais propriedades tampouco podem contar como itens totalmente *extrínsecos* à forma do vivente, como se pudessem ser especificados e instanciados de maneira independente, como se subsistissem de maneira autônoma, sem as exigências teleológicas das funções vitais<sup>9</sup>. Em virtude disso, diríamos que tais propriedades, que constituem a matéria própria do vivente, parecem não contar nem como elementos estritamente intrínsecos à função, mas nem tampouco como elementos estritamente extrínsecos à mesma.

Mas voltemos ao problema de saber como a forma, enquanto “causa do ser” e função primeira, poderia ser subjacente. Obtendo-se um esquema geral a partir das considerações acima, teríamos:

“A forma-função *A* é *C*”, onde “*A*” representa a função primeira e “*C*”, por sua vez, o conjunto das propriedades materiais necessárias ( $F^1$ ,  $F^2$ ,  $F^3$ , etc.) determinadas a partir da função. Por exemplo: “o alimento das partes é constituído por tais e tais elementos com tais e tais propriedades”<sup>10</sup>.

Assim, assumindo-se a forma estritamente como função, a primeira lacuna do esquema sentencial “\_\_ é \_\_”, isto é, a lacuna que cabe ao *subjacente*, seria preenchida pelo termo “*A*”, e a segunda

---

<sup>8</sup> A este respeito, ver Firth [1988], p. 154, 181-4: ele acrescenta outras razões pelas quais os exemplos de artefatos devem ser tidos como meramente “heurísticos”, mas não como “paradigmáticos”. Não obstante, Aristóteles reconhece que algumas técnicas também “fabricam absolutamente” a matéria que lhes é própria (*Fis.* II 2, 194a 33-4). Ele não cita explicitamente nenhum exemplo, mas certamente poderíamos mencionar a metalurgia e a arte do oleiro.

<sup>9</sup> É por isso que as partes dos animais (ou a maioria delas, ao menos), constituídas por tais propriedades sobrevenientes aos quatro elementos, se putrefazem após a morte do organismo (conforme ressaltamos em momentos anteriores, ver p. 482, 487 no capítulo 12, e nota 9 do cap. 7).

<sup>10</sup> Segundo uma “flexão paronímica”, conforme o modelo do “ἐκείνινον” (cf. *Met.* Z-7, 1033a 5 ss., IX 7, 1049a 17-27), a locução “constituído por tais e tais elementos” poderia ser transformada num predicado único.



lacuna, por sua vez, deveria ser preenchida por  $C$  ou por alguma propriedade  $F$  contida em  $C$ ; nestas condições, a própria forma  $A$  seria a causa do ser (pois  $A = B$ ) que determinaria a necessidade destas predicções – ou seja, a forma seria a causa pela qual  $A$  é  $C$ , ou a causa pela qual ela própria se desenvolve na estrutura completa  $AC (= X)$ <sup>11</sup>.

Mas lembremos, pois, que “ $C$ ” constitui uma abreviação de “ $F(m)$ ”<sup>12</sup>, em que “ $m$ ” designa os quatro elementos enquanto matéria, ao passo que “ $F$ ” representa as propriedades que sobrevêm aos quatro elementos devido às exigências teleológicas da forma. Assim sendo, a sentença “ $A$  é  $C$ ” equivale a “ $A$  é  $F(m)$ ”. E, como vimos, uma tal proposição não compromete Aristóteles com a tese de que os quatro elementos necessariamente possuam as propriedades requisitadas pela forma do vivente, isto é, com a tese que poderia ser formalizada do seguinte modo:

$A \Rightarrow \Box F(m)$ , em que “ $A$ ” designa a forma-função, “ $m$ ” designa a matéria (isto é, os quatro elementos) e “ $F$ ” representa as propriedades necessárias que sobrevêm à matéria em vista da forma-função. Esta tese exprimiria uma inseparabilidade radical entre matéria e forma, resultando na perspectiva hilozoísta que por vezes é atribuída à Aristóteles. No entanto, Aristóteles se contenta com a tese de que:

“ $\Box (A \Rightarrow F(m))$ ”<sup>13</sup>.

Mas tampouco devemos entender esta tese como restrita a uma mera necessidade *nominal*, como se Aristóteles, precavendo-se contra questionamentos céticos radicais, renunciasse a se pronunciar sobre as próprias coisas em si mesmas e se reportasse apenas às relações lógicas estabelecidas entre os termos pelos quais descrevemos o mundo. Pelo contrário, para Aristóteles, a forma-função representada pelo termo “ $A$ ” apresenta-se objetivamente no mundo e (i) exige necessariamente, como *condição sine qua non*, certas propriedades da matéria e (ii) na maior parte dos casos obtém sucesso ao governar a matéria rumo à obtenção destas propriedades que lhe são necessárias.

Estes esquemas, conforme já ressaltamos, revelam a maneira pela qual a perspectiva funcional-

---

<sup>11</sup> Bolton [1995], p. 458, interpreta de outro modo: para ele, se a forma é *explanans* e causa, ela não poderia conter a matéria como parte de si mesma e, portanto, não poderia ser a estrutura completa  $AC$ .

<sup>12</sup> No capítulo 12 (p. 483-5), havíamos representado a “matéria própria” como “ $x + F$ ”, em que “ $x$ ” representa os quatro elementos, e “ $F$ ” as propriedades que lhes sobrevêm.

<sup>13</sup> Ver Kung [1977], p. 374; S. Marc Cohen [1978], p. 391, 404-5, e Whiting [1992], p. 84. Todos eles têm razão contra Van Fraassen [1980], p. 31.

teleológica permite a Aristóteles delimitar o hilemorfismo como um *tertium quid* que evitaria não apenas o reducionismo materialista dos fisiólogos, mas também o hilozoísmo e o dualismo platônico. Mediante a noção de direcionamento teleológico das séries causais da matéria, a “sobreveniência” da forma pode ser entendida sem eliminar e menosprezar a cooperação das causas materiais, sem atribuir à matéria uma misteriosa tendência à realização de fins que lhe fossem extrínsecos e ulteriores, e sem postulá-la como uma entidade *separada* e independente. Haveria resquícios de “dualismo”, quando muito, apenas no que concerne ao problema do intelecto, embora também isto seja discutível<sup>14</sup>.

A articulação desses esquemas sentenciais permite-nos observar a distância entre as noções aristotélicas de *subjacente* e *matéria*, assim como a necessidade e oportunidade do argumento exposto em Z-3. A matéria consiste num das acepções do subjacente assumida em toda a sua amplitude. No entanto, a matéria é justamente o elemento persistente que garante a inteligibilidade do devir, de acordo com a conjunção dos três critérios que especificamos no capítulo 6 (ver p. 253-4). Por diversas vezes, em contextos variados, Aristóteles utiliza “matéria” e “subjacente” como termos intercambiáveis. Não obstante, em Z-3, Aristóteles se interessa em isolar, dentre as três acepções possíveis de subjacente, aquela que se apresentasse como causa do ser e, assim, pudesse fornecer critérios relevantes para delimitar o que é a *ousia*. Esta acepção de subjacente adequada aos propósitos de Z é justamente a forma: não se trata mais de um elemento persistente a ser discernido por critérios diacrônicos. Trata-se, pelo contrário, de um fundamento lógico capaz de fornecer uma base segura para as predicções pelas quais poderíamos descrever cientificamente o mundo da natureza<sup>15</sup>.

Nesta perspectiva, a caracterização da forma como *ousia* no sentido de *causa* permite que a inteira estrutura argumentativa desenvolvida nos livros ZH da *Metafísica* seja compreendida segundo um fio condutor e um interesse únicos – apesar dos eventuais incidentes na confecção e costura do texto tal como ele hoje se nos apresenta. Não há nenhum conflito entre o critério da subjacência, assumido no início da investigação em Z-3, e o critério da causalidade, assumido no encerramento da investigação,

---

<sup>14</sup> Ver os recentes esforços de Zingano [1988] para tentar mostrar que a doutrina do intelecto, articulada em *DA* III 4-5, não envolveria nenhum “resíduo” de dualismo, ao contrário do que lhe foi atribuído desde Nuyens [1973].

<sup>15</sup> Distinção semelhante entre *matéria* e *substrato* foi feita por Sheldon Cohen [1984], p. 190-3, Shields [1993b], p. 10-12, e Scaltsas [1992], p. 181-2. No entanto, estes intérpretes concebem o substrato de maneira bastante diversa e não atinam com as exigências que o argumento de Z-3 lhe atribui: ser “causa do ser” e ser fundamento lógico.

tanto em Z-17 como em H-6. Ambos os critérios levam a um mesmo resultado: a *ousia*, enquanto causa do ser da *ousia* sensível, é justamente a forma. É verdade, porém, que o critério da subjacência apenas funciona como plataforma preliminar, que lança os pressupostos mínimos que permitirão desenvolver a investigação, ao passo que o critério da causalidade permite desenvolver e concluir a inteira investigação, em todos os seus detalhes. Não obstante, não há nenhuma disparidade entre os dois critérios, como já poderia ter sido presumido desde o início: pois o interesse em delimitar o que é a *ousia de cada item*, assumido em Z-3, 1028b 35, já se instala numa perspectiva em que a *ousia* se encontra assumida como *causa*<sup>16</sup>, e o subjacente se apresentara imediatamente como um candidato apto a satisfazer a caracterização da *ousia* como causa – justamente o subjacente assumido como forma<sup>17</sup>.

Utilizando esta mesma chave para a leitura dos capítulos em que critica os adversários platônicos que haviam proposto o “universal” como *ousia*, podemos compreender de que maneira Aristóteles apresenta a delimitação funcional-teleológica do hilemorfismo justamente contra o primado da “synanairesis”. E esta chave, finalmente, nos permite captar devidamente a articulação entre a questão principal investigada em ZH e a questão que recua para o fundo da cena a partir de Z-3, mas que enquadra o livro Z como um todo e por assim dizer define a estrutura mínima da obra *Metafísica* em seu conjunto. Como Aristóteles explicita três vezes ao longo de seu percurso (1028b 27-32; 1037a 14-16; 1041a 7-9), o problema de saber em que consiste, no domínio das *ousiai* sensíveis, a *ousia*

---

<sup>16</sup> Não concordamos, portanto, com Furth [1988], p. 185-8, Irwin [1988], p. 55-7, 204-5, Kung [1978], p. 156-9, e Bolton [1995], p. 447-8, que insistem numa disparidade entre ambos os critérios (Bolton não insiste nisso explicitamente, mas insiste em apontar, contra a solução das “formas particulares”, que a forma é causa, mas não é sujeito no sentido relevante assumido em Z-1). Por sua vez, Loux [1991], p. 62, assevera que o “subject-criterion” levaria a conclusões radicalmente opostas ao “essencialismo”: as espécies não seriam propriedades essenciais dos indivíduos, os quais se apresentariam como composições de duas *ousiai* primeiras: a matéria prima e a forma (p. 246). Também Lewis [1991], ao apostar num acordo harmonioso entre as *Categorias* e a *Metafísica* (p. 337), parece atribuir um desacordo irreconciliável entre ambos os critérios: pois ele parece compreender que o critério da subjacência tenha sido abandonado como recurso para discriminar a *ousia* enquanto causa. Lewis pretende haver (p. 320, 341) uma incompatibilidade radical entre “*x é ousia de y*” (que implica que *x* é idêntico a *y*) e “*x é predicado de y*” (que implicaria que *x* é distinto de *y*). Assim, a forma seria predicado da matéria, mas seria a *ousia* do composto, e o *subject-criterion*, embora fosse capaz de discriminar os “subjacentes” das relações de predicação, seria inútil para discriminar a *ousia* enquanto causa. Mas ora, esta tese – além de ser inaceitável por inúmeras outras razões – peca justamente por atribuir a *toda e qualquer* relação de predicação a *heterogeneidade* que Aristóteles atribui *apenas* às predicações inter-categoriais, e que ele assinala, como vimos, pela expressão “ser afirmado de um subjacente”. Por outro lado, para a tese de que há pleno acordo entre o critério da causalidade e o critério da subjacência, ver Code [1997], p. 370, 375: a forma é a *ousia* como causa do ser que diz o *quê é*, e ao mesmo tempo, sob *certo* ponto de vista, é o sujeito último das predicações. Ver também Rodier [1957], p. 170-1.

<sup>17</sup> Ver nossa interpretação sobre a inferência abrupta em 1029a 5-7 (na lição de Ross), no cap. 3 (p. 154-7, 170-1).

enquanto causa do ser – isto é, a nossa questão (3) –, estaria de certo modo subordinado ao problema de saber quais são os itens que mereceriam com maior dignidade o título de “ousia” – isto é, a nossa questão (2), no registro do supra-sensível. Para a decisão desta questão, os candidatos propostos pelos adversários platônicos configuram uma nítida alternativa: segundo o primado da “synanairesis”, as Formas, Números Ideais e, em última instância, o Ente e o Um se apresentariam como *ousiai* supremas, para além destas *ousiai* sensíveis ordinariamente reconhecidas. Aristóteles admite, por um lado, que a *ousia*, no sentido mais alto da palavra, seja justamente a *ousia* supra-sensível; por outro lado, não obstante, para decidir esta questão, ele assume um critério inteiramente diverso da “synanairesis”, a saber: a noção de forma enquanto efetividade (“ἐνέργεια”, “ἐντελέχεια”), tal como desenvolvida, no domínio das essências sensíveis, segundo a perspectiva funcional-teleológica. E isto nos permite conceber de maneira mais satisfatória a unidade da obra intitulada “Metafísica” e a unidade da disciplina denominada como “filosofia primeira” ou “ciência do ente enquanto ente”.

Assim, a investigação das *ousiai* sensíveis empreendida em ZH se apresenta justamente como uma delimitação dos princípios e critérios pelos quais as mesmas poderiam ser cientificamente conhecidas, isto é, definidas de maneira apropriada e completa. E assim se configura o seu perfil de “meta-ciência”<sup>18</sup>: ela delimita exatamente os parâmetros e princípios gerais que caem sob o domínio do “homem educado” (“πεπαιδευμένος”) a que Aristóteles alude no início do livro I das *Partes dos Animais* (639a 4, 7). Este “homem educado”, nutrido na “ciência do ente enquanto ente” ou “filosofia primeira” que se desenvolve em ZH, saberia “discernir de modo conveniente e arguto o que acertadamente ou não acertadamente propõe aquele que tenta explicar” (639a 5-6), pois ele conhece justamente as “regras por referência às quais se pode apreciar o modo daquilo que é demonstrado, à parte do *como se tem a verdade, se é assim ou de um outro modo*” (639a 12-5). Estas regras não se limitam aos parâmetros de exposição e classificação, mencionados logo na seqüência (639a 15-b 10), mas envolvem também – e preponderantemente – as noções de matéria e forma (640a 10- 641a 14), a inter-relação entre as quatro causas (639b 11-21, 641a 21-8) e, sobretudo, a relação entre a “necessidade absoluta da matéria” e a “necessidade hipotética” da teleologia (639b 21- 640a 10, 642a 1- 642b 4). Ora, conhecer cientificamente é conhecer pela causa, mas, no domínio da natureza,

---

<sup>18</sup> Para esta expressão, ver Irwin [1988], p. 160-1, 166-8, 170-2, 177, 270. Ver nota 34 no cap. 1.

convergem numa só as causas formal, final e eficiente<sup>19</sup>: pois a forma se apresenta como *acabamento* capaz de delimitar a série ordenada dos movimentos destinados a apropriar a matéria conforme as qualidades requisitadas. E a forma é justamente o *quê era ser*, objeto da definição: por isso, é o mesmo conhecer o *quê é* e conhecer a causa que explica *por que é*. Definir uma *ousia* natural consistirá em mencionar a forma e a série de propriedades necessárias que configuram a sua matéria própria, segundo a “necessidade hipotética” da teleologia, assim como conhecer a *causa* de uma *ousia* natural consistirá em mencionar a forma enquanto princípio suficiente capaz de determinar as propriedades necessárias da matéria que lhe há de servir como substrato.

Assim, o homem nutrido na ciência empreendida em ZH dispõe de um saber geral, concernente aos princípios e parâmetros universais que devem pautar todo e qualquer conhecimento sobre as *ousiai* naturais. Enquanto “homem educado”, ele não precisa saber, por exemplo, que o homem é um animal racional ou que a alma humana é uma capacidade dianoética pela qual um corpo vem a ser determinado de tal maneira por tais e tais propriedades. Mas ele sabe, em geral, que a *forma é causa pela qual a matéria se determina de tal e tal maneira*.

Poderia parecer inadequado designar esta “meta-ciência” de ZH sob o título de “filosofia primeira”. O próprio Aristóteles se encarrega de afirmar que a investigação sobre as *ousiai* sensíveis é tarefa da “física” e da “filosofia segunda” (1037a 14-16), e na classificação das ciências teóricas, empreendida em *Metafísica* VI 1, reserva-se à “física” um lugar subordinado e subalterno (1026a 10-19)<sup>20</sup>. Não obstante, no que concerne à célebre tripartição das disciplinas em *Metafísica* VI 1, julgamos que o termo “*φυσικῆ*”, nesse contexto, designa coletivamente o conjunto das ciências particulares que tratam da natureza (tais como a zoologia, a botânica, a astronomia, etc.). O mesmo termo “*φυσικῆ*” pode se reportar também ao conjunto de argumentos desenvolvido na obra intitulada “Física” e inclusive ao estudo das essências sensíveis empreendido em ZH<sup>21</sup>. No entanto, em duas passagens, Aristóteles refere-se àquele conjunto de argumentos sob o título “filosofia primeira”: no *De Caelo* I 8, 277a 9-12, designa-se como “argumentos provenientes da filosofia primeira” aqueles que provariam

---

<sup>19</sup> Ver as referências na nota 16 do cap. 10 e nas notas 44 e 53 do cap. 11.

<sup>20</sup> Ver também *Met.* IV 3, 1005a 33- b 2.

<sup>21</sup> Para designações semelhantes que autorizariam essas aproximações, ver *Met.* XIII 1, 1076a 9-10.

a necessidade de um movimento circular eterno<sup>22</sup>. De modo semelhante, em *Motu Animalium* 700b 6-9, a designação “filosofia primeira” é atribuída aos argumentos que mostram como se move o primeiro movido e como move o primeiro movente. Poder-se-ia interpretar essa referência como alusão a *Metafísica* XII<sup>23</sup>. No entanto, os argumentos que discriminam os modos pelos quais o primeiro movido se move encontram-se articulados com muito mais precisão e detalhe em *Física* VIII e, a partir desta indicação, é possível conceber que a “filosofia primeira”, como teologia (1026a 18-23), poderia se apresentar tão somente como ponto culminante de uma análise dos princípios pelos quais se estruturam e se apresentam no mundo os entes sublunares, submetidos ao devir. É por isso que a “ciência do ente enquanto ente” é “universal porque primeira” (1026a 30-31): a única via de acesso para o almejado estudo da *ousia* supra-sensível – diversas vezes anunciado em *Z* como horizonte último da investigação – é precisamente a análise dos princípios pelos quais as *ousiai* sensíveis se apresentam no mundo. Ora, mas esta análise comporta um escopo universal que envolve qualquer ente enquanto ele é um ente e, em última instância, se traduz justamente nos estudos efetivamente empreendidos na *Física* e nos livros ZH da *Metafísica*: trata-se do estudo das noções de *ousia* e concomitante, subjacente, privação e forma, as quatro causas, as correlações entre forma e matéria e entre potência e efetividade, o movimento, a necessidade, o acaso e a teleologia, etc.

Assim, precisamente neste sentido, o conhecimento dos princípios e parâmetros que pautam as ciências naturais se configura como um conhecimento das estruturas básicas pelas quais se articula o mundo da natureza e poderia ser designado como “filosofia primeira” e “ciência do ente enquanto ente”: pois, conforme afirmara Aristóteles ao delimitar esta última em *Metafísica* IV 2, “é preciso que o filósofo domine as causas e princípios das *ousiai*” (1003a 18-19), pois a *ousia* é justamente o ente primeiro, que se apresenta como unidade autônoma e separada capaz de subsistir por si mesma, “do qual todos os demais dependem e mediante o qual adquirem uma referência precisa ao mundo”<sup>24</sup>.

Assim, o estudo empreendido em ZH coincide inteiramente com a ciência das causas, elementos

---

<sup>22</sup> Ver o comentário de Moraux [1965], p. 157.

<sup>23</sup> Como fazem Louis [1973], p. 165, e Nussbaum [1978], p. 331.

<sup>24</sup> Eis como poderíamos parafrasear o trecho *Met.* IV 2, 1003b 16-17.

e princípios mais altos, introduzida em *Metafísica* I e mencionada em diversas ocasiões<sup>25</sup>. Não se trata de uma ciência a respeito desta ou daquela causa em particular, tampouco de uma ciência a respeito de uma Hiper-Causa a partir da qual pudesse ser deduzida a enciclopédia de todas as ciências ou, ao menos, a constelação dos princípios próprios a cada ciência particular. Trata-se de uma ciência que conhece a maneira pela qual as causas (formal, final, eficiente e material) se articulam no mundo da natureza – e com isto esta ciência se instala em uma perspectiva preocupada em fundamentar<sup>26</sup> os princípios comuns que regulam a possibilidade de toda e qualquer ciência natural e, primordialmente, discriminar as estruturas universais pelas quais os entes se apresentam no mundo da natureza. Ela se encontra em um *outro registro* em relação às ciências particulares (cf. *Metafísica* IV 1, 1003a 21-26), com as quais não compartilha de nenhuma medida comum, ainda que os superlativos com os quais Aristóteles costuma caracterizá-la sugiram o contrário<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> *Met.* I 1, 981b 27-9; I 2, 982b 7-10; IV 1, 1003a 26-32; 1003b 16-19; VI 1, 1025b 3-4; VI 4, 1028a 3-4; VIII 1, 1042a 4-6; XII 1, 1069a 18-19; XIII 9, 1086a 21-4.

<sup>26</sup> Wieland [1993/62] não hesitaria em chamar essa perspectiva de “transcendental”: ele concebe a física como uma disciplina responsável por elucidar os princípios necessários à nossa apreensão do mundo (“conceitos de reflexão”, no sentido kantiano do termo, ver p. 237, 256-60). Ver também Wieland [1979/60-1], p. 134-6. Devemos conceber a *metafísica* segundo o mesmo parâmetro. Por outro lado, para uma interpretação diversa do adágio “universal porque primeira”, exibido em *Met.* VI 1, 1026a 30-31, ver A. Mansion [1985/56], p. 45-50.

<sup>27</sup> Bolton [1995], p. 465, não atinou devidamente com esta característica da “filosofia” desenvolvida em ZH. Embora não admita o expediente das “duas definições” como recurso para resolver as incompatibilidades de Z 10-11, ele propõe uma distinção entre, de um lado, a *essência biológica* do homem e, de outro, a *forma substancial* do homem. Aquela primeira, que seria relevante no contexto das ciências naturais, envolveria não só a forma, mas também a matéria (conforme 1036b 28-32), e assim permitiria explicar *por que o homem é dotado de tais e tais características*. A *forma substancial*, por sua vez, não envolveria a matéria e seria relevante para explicar, no contexto de uma “ciência da substância” (cf. o título do artigo de Bolton), *por que o homem é uma substância*, ou seja, *por que o homem é um isto separado*. No afã de se opor à “ortodoxia de Owen” (cf. 1987, p. 419-20), que exagerava o desacordo entre a teoria da ciência demonstrativa nos *Analíticos* e as obras ditas científicas (dentre as quais a *Metafísica*), Bolton (p. 423-5) termina por perder de vista o estatuto anterior da “ciência da *ousia*” desenvolvida em ZH. É verdade – como ele salienta (p. 429, 465) – que o biólogo, em sua investigação empírica, pode proceder independentemente de qualquer conhecimento positivo que lhe fosse transmitido pelo metafísico. Mas ora, o ponto é que o biólogo, qualquer que seja o conhecimento que recolher empiricamente, deverá proceder segundo os princípios e parâmetros gerais especificados pela “ciência da *ousia*”, que recai no domínio do “homem educado”. Ambos – o biólogo e o “metafísico” – não concorrem entre si no mesmo plano. Além do mais, a proposta de Bolton é inaceitável ainda sob outro aspecto: é falso que a *forma substancial*, sem a matéria, seja suficiente para explicar *por que o homem é um isto separado*. Há “erros categoriais” subjacentes à proposta de Bolton: podemos dizer que o homem, por exemplo, pode ser considerado estritamente *sub ratione substantiae* – e assim o consideramos estritamente como um caso particular que cai sob o conceito geral de *ousia*. Mas a *razão* pela qual o homem é considerado como *ousia* não consiste na *mesma* forma pela qual se explica que ele é um animal de tal tipo, assumida, porém, sem a matéria. Pelo contrário: para considerá-lo *sub ratione substantiae*, precisamos considerá-lo exatamente como uma unidade hilemórfica, em que a forma se encontra articulada à sua matéria própria. Code [1997], p. 378, por outro lado, afirma que o empreendimento de ZH “recebe” das ciências naturais a análise hilemórfica. Isto é correto, mas é preciso ressaltar igualmente que a “filosofia primeira” desenvolvida em ZH fornece às ciências naturais (biológicas, particularmente) os parâmetros e princípios gerais sem os quais

Assim, o resultado final do empreendimento desenvolvido nos livros ZH da *Metafísica* pode ser resumido no seguinte: o termo “ousia”, surgido a partir de uma nominalização do participio (“ὄν”) do verbo “ser” (“εἶναι”) designaria justamente uma estrutura complexa capaz de subsistir de maneira autônoma e continuada, sem necessidade de pressupostos extrínsecos. A noção de *ousia* preservaria assim uma ligação imediata com dois sentidos básicos do verbo grego “ser”: a expressão de estruturas complexas, a serem traduzidas na linguagem pelo esquema sentencial “\_\_\_ é \_\_\_”, e o sentido durativo, tão mais forte e primitivo no grego devido ao contraste relevante com o verbo “γίγνεσθαι” (“vir a ser”), de uso tão generalizado quanto “εἶναι”<sup>28</sup>. No domínio sublunar, no entanto, o termo se diversificaria em duas acepções, devido à independência da matéria, a qual se apresenta como um pressuposto heterogêneo em relação às exigências da forma. Assim, neste registro, os itens que se designam imediatamente como “ousia” no primeiro sentido do termo não se apresentam como “ousia” também no sentido de “causa do ser”. Sob certo aspecto, portanto, a *ousia*<sup>1</sup> não é idêntica à *ousia*<sup>2</sup> no domínio dos entes sensíveis. E isto ocorre justamente porque a *forma* se apresenta como uma unidade efetiva, que pudesse existir de maneira completa e autônoma em si mesma, tão somente pela mediação de uma matéria que *se lhe torna* apropriada, mediante uma intervenção sobreveniente. No caso dos entes supra-sensíveis, entretanto, os mesmos itens que merecem a designação de “ousia” no primeiro sentido do termo também se apresentariam como “ousia” no sentido de causa do ser – não, porém, no sentido pretendido pelos adversários platônicos que assumiam a “synanairesis” como critério privilegiado para discernir relações de prioridade lógica e ontológica. Pois, como Aristóteles se empenha em mostrar, não é o *mais universal* que, pretensamente assumido como *princípio e causa* dotado de um maior poder explanatório, se apresentaria como capaz de subsistir em si mesmo no mais alto grau. Em primeiro lugar, não é correto nem mesmo assumir que o poder explanatório de um princípio esteja em proporção direta à extensão de sua universalidade e, em segundo lugar, é igualmente incorreto assumir que a sua autonomia ontológica também estivesse em proporção direta a seu poder explanatório e à extensão de sua universalidade. As *ousiai* supremas não são, pois, o Ente e o Uno.

Pelo contrário, o mesmo item é “ousia” no sentido de entidade separada completa em si mesma

---

elas não seriam possíveis.

<sup>28</sup> Ver Kahn [1997/66], p. 15-18; [1997/81], p. 119, 127 ss.



e “ousia” no sentido de causa do ser justamente porque, ao ser “causa do ser”, ele seria *imediatamente* uma unidade efetiva, plenamente completa em si mesma, sem exigir a mediação de uma matéria heterogênea. Essa perfeição se verificaria, em primeiro lugar, na Inteligência divina – o primeiro movente imóvel responsável pelos movimentos celestes – e, em segunda instância, nos próprios corpos celestes. A inteligência divina seria uma *efetividade pura, imediata e ininterrupta*, que não precisaria passar pela mediação de correlatos heterogêneos para atingir a sua plena completude, pois ela seria em si mesma uma unidade separada e autônoma (cf. *Metafísica* XII, 7, 1072b 13-30). Os corpos celestes, por sua vez, imitariam essa efetividade perfeita da inteligência divina através da regularidade de seus movimentos circulares, que não admitiriam modificações e seriam sempre e eternamente os mesmos (*Geração e Corrupção* II 11, 338a 14- b5). Para atingir a plena completude de sua efetividade, tais corpos necessitariam apenas da mediação destes movimentos (e da mediação do substrato etéreo que parece lhes servir de matéria); estes movimentos, não obstante, seriam necessariamente os mesmos por toda a eternidade.

Já no caso das *ousiai* sensíveis, porém, as formas atingiriam a plena efetividade apenas pela mediação de uma matéria heterogênea que, desviada de seu curso espontâneo, adquiriria as propriedades requisitadas para tanto. Essa efetividade, no entanto, em virtude dessa mediação de elementos heterogêneos, seria precária: pois, ao serem incorporados na estrutura de tal *ousia*, os quatro elementos preservam as suas disposições naturais e tendem a voltar para o seu curso espontâneo. Devido a isso, os indivíduos que realizam tais formas são corruptíveis e precisam se reproduzir continuamente para garantir a efetividade da forma específica. Nesta exata medida, as *ousiai* sensíveis “participam do divino apenas na medida em que são capazes” (*De Anima* II 4, 415b 3-7). A efetividade da forma, assim, precisaria repor-se continuamente, através da geração de novos indivíduos, e a eternidade de sua “ἐντελέχεια” se verificaria apenas neste registro “específico” (“εἶδει”, *Geração e Corrupção* II 11, 338b 13), em que a sucessão de indivíduos perfaz um movimento de reprodução contínua que imitaria o movimento circular dos astros. É por isso que Aristóteles afirma que, no domínio dos entes sensíveis, a “necessidade” é apenas “a partir de um pressuposto prévio” (“ἐξ ὑποθέσεως”, cf. *Geração e Corrupção* II 11, 337b 26-27): cada indivíduo se segue de um indivíduo anterior, e a cadeia contínua que assim se perfaz é “sempre e necessariamente do mesmo modo” apenas na medida em que é sempre uma mesma forma específica

que se reproduz; não obstante, tal cadeia está longe da perfeição da efetividade imediata das *ousiai* supra-sensíveis<sup>29</sup>.

É neste sentido, portanto, que a investigação sobre o que é a *ousia* enquanto causa do ser, no domínio dos entes sensíveis, fornece conclusões que permitiriam decidir aquelas questões iniciais apresentadas em Z-2, e que serão retomadas em livros ulteriores da *Metafísica*: saber se há *ousiai* supra-sensíveis, quais são elas e como elas se comportam. Mas isto é assunto para oportunidades vindouras, pois é preciso proceder “πρῶτον ἀπὸ τῶν πρώτων” (*Partibus Animalium* I 5, 646a 4) e, além do mais, não convém dispersar estratégias de pesquisa em direções múltiplas que excedessem nossa capacidade de unificá-las de maneira “*synoptica*” (cf. *Poética* 1451a 4, 1459a 33) numa mesma exposição e pudessem transformar esta tese numa “má tragédia” meramente episódica:

“Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἰς κοίρανος ἔστω”.

---

<sup>29</sup> Deixaremos ao leitor a tarefa de decidir qual seria a melhor tradução de “*ousia*” (“essência”, “substância”, “entidade”), ou a tarefa preliminar de decidir se uma tal questão teria condições de ser plenamente satisfeita e decidida. As traduções apresentadas no corpo desta tese escolheram o termo “essência” justamente porque (i) este termo traduz melhor a noção de “causa do ser” e (ii) é esta noção que se encontra em pauta em ZH, que constitui o objeto do presente estudo. Dois lembretes para quem quiser quebrar a cabeça com aquelas questões: em primeiro lugar, a distinção entre os dois sentidos de “*ousia*” já se configura como *argumento e posicionamento crítico* fundamental na estratégia desenvolvida em ZH, contra os adversários platônicos; em segundo lugar, o aspecto durativo do verbo “ser” parece desempenhar papel fundamental na necessidade de distinguir os dois sentidos de “*ousia*” e na construção de uma hierarquia entre essências corruptíveis e essências eternas (ver *Met.* XII 1, 1069a 30-33; ver também IV 2, 1004a 2-4).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I. TEXTOS DE ARISTÓTELES:

- Aristotelis Opera*, E. Bekker, editio altera Olof Gigon, Berlin: Walter De Gruyter, 1961.
- Aristotelis Metaphysica*, W. Christ, Leipzig: Teubner, 1906.
- Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by D. Ross, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Metaphysica*, Werner Jaeger, Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Metafísica de Aristóteles*, Valentín G. Yebra, ed. trilingüe, Madrid: Gredos, 1982, 2ª ed.
- Categoriae et Liber de Interpretatione*, L. Minio-Paluello, Oxford: Clarendon Press, 1949.
- Analitica Priora et Posteriora*, D. Ross e L. Minio-Paluello, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Topica et Sophistici Elenchi*, D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1958.
- Les Topiques (I-IV)*, texte établi et traduit par J. Brunschwig, Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- Physica*, a revised text with introduction and commentary by D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1936.
- La Physique*, texte établi et traduit par H. Carteron, 2 vols., Paris: Les Belles Lettres, 1931.
- Physics*, P. M. Wicksteed & F. M. Cornford, London: Loeb, 1957.
- Du Ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- De la Génération et de la Corruption*, texte établi et traduit par C. Mugler, Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- On Coming-to-be and Passing-Away*, H. Joachim, Oxford: Clarendon Press, 1926.
- De Anima*, D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1961.
- De anima*, G. Biehl & O. Apelt, Leipzig: Teubner, 1904.
- De l'Âme*, texte établi par A. Jannone & traduit par E. Barbotin, Paris: Les Belles Lettres, 2ª edição, 1995.
- *Parva Naturalia*, D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Petits Traités d' Histoire Naturelle*, texte établi et traduit par René Mugnier, Paris: Les Belles Lettres, 1965.

*Les Parties des Animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris: Les Belles Lettres, 2<sup>e</sup> ed., 1993.

*Parts of Animals*, A. L. Peck, London: Loeb, 1955.

*De le Génération des Animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris: Les Belles Lettres, 1961.

*Generation of Animals*, A. L. Peck, London: Loeb, 1953.

*Motu Animalium*, Martha Craven Nussbaum, Princeton: Princeton University Press, 1978.

*Marche et Mouvement des Animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris: Les Belles Lettres, 1973.

*Politica*, David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1957.

*Poetica*, R. Kassel, Oxford: Clarendon Press, 1965.

### **Traduções:**

Além das traduções da coleção Guillaume Budé ("Les Belles Lettres") e da Loeb Classical Library, acima elencadas, e das traduções comentadas contidas na Clarendon Aristotle Series (Oxford: Clarendon Press), que estão inseridas na lista de referências mais abaixo, usamos as seguintes traduções:

BARNES, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*, Princeton: Princeton University Press, 1984.

REALE, G. *La Metafisica*. Milano: Rusconi, 1993.

RUSSO, A. *Aristotele Opera*, Roma-Bari: Editori Laterza, 1973.

SMITH, J. A. & ROSS, D. *The Works of Aristotle translated into English*, Oxford: Clarendon Press, 1910-52.

TRICOT, J. *La Métaphysique*, 2 vols., Paris: Vrin, nova edição, 1981.

WATERFIELD, R. *Physics*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

### **Comentadores Antigos:**

Os comentadores antigos de Aristóteles foram consultados na edição:

*Aristotelis Opera*, E. Bekker, editio altera Olof Gigon, Berlin: Walter De Gruyter, 1961.

– Volumen IV: *Scholias in Aristotelem*, C. Brandis.

## **II. BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:**

ACKRILL, J. L. [1963]. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford: Clarendon Press.

ACKRILL, J. L. [1979]. "Aristotle's Definition of *psuche*", in Barnes, Schofield, Sorabji (edd.), *Articles on Aristotle*, vol. 4, Londres: Duckworth, pp. 65-75.

ACKRILL, J. L. [1981]. "Aristotle's Theory of Definition: some questions on *Posterior Analytics* II 8-10", in Berti, E. (ed.), *Aristotle on Science: The "Posterior Analytics" – proceedings of the eighth Symposium Aristotelium*, Padova: Editrice Antenore, pp. 359-384.

ALBRITON, Rogers. [1957]. "Forms of Particular Substances in Aristotle's *Metaphysics*", *Journal of*

- ALLEN, R. E. [1969]. "Individual Properties in Aristotle's *Categories*", *Phronesis* 14, pp. 31-39.
- ANNAS, Julia. [1974]. "Individuals in Aristotle's *Categories*: Two Queries", *Phronesis* 19, pp. 146-152.
- ANNAS, Julia. [1976]. *Aristotle's Metaphysics - Books M and N*, Oxford: Clarendon Press.
- ANNAS, Julia. [1982]. "Aristotle on Inefficient Causes", *Philosophical Quarterly*, vol. 32, n° 129, pp. 311-326.
- ANSCOMBE, G. E. M. [1979/1953]. "The Principle of Individuation", in Barnes, Schofield, Sorabji (edd.), *Articles on Aristotle*, vol. 3, Londres: Duckworth, pp. 88-95.
- AUBENQUE, P. [1962]. *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France.
- AUBENQUE, P. [1985/64]. "Sens et structure de la métaphysique d'Aristote", in Aubenque, P. (ed.), *Études Aristotéliennes - Métaphysique et Théologie*, Paris: Vrin, 1985, pp.11-25.
- AUBENQUE, P. [1979]. "La pensée du simple chez Aristote", in Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Paris: Vrin, pp. 69-80.
- BALME, D. M. [1962]. "Τέvoç and εἶδος in Aristotle's Biology", *Classical Quarterly*, vol. 12, n°1, pp. 81-98.
- BALME, D. M. [1992/72]. *De Partibus animalium I and De Generatione Animalium I*, Oxford: Clarendon Press (reprinted with a report on recent work and additional bibliography by Allan Gotthelf, 1992).
- BALME, D. M. [1982]. Review of *Aristotle's De Motu Animalium*, by Martha Craven Nussbaum. *Journal of History of Philosophy*, vol. 20, n° 1, pp. 92-5.
- BALME, D. M. [1987a]. "The place of biology in Aristotle's philosophy", in Gotthelf, A. & Lennox, J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 9-20.
- BALME, D. M. [1987b]. "Aristotle's use of division and differentiae" in Gotthelf, A. & Lennox, J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 69-89.
- BALME, D. M. [1987c]. "Teleology and necessity", in Gotthelf, A. & Lennox, J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 275-285.
- BALME, D. M. [1987/1980]. "Aristotle's biology was not essentialist", in Gotthelf, A. & Lennox, J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 291-302.
- BALME, D. M. [1987d]. "Notes on the Aporia of Z", in Gotthelf, A. & Lennox, J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 302-6.
- BALME, D. M. [1987e]. "The snub", in Gotthelf, A. & Lennox, J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 306-312.
- BALME, D. M. [1990]. "Matter in definition. A reply to G. E. R. Lloyd", in Devereux, D. & Pellegrin, P. (edd.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Paris: Éditions du CNRS, pp. 49-54.
- BARNES, J., SCHOFIELD, M. & SORABJI, R. (edd.). [1975-9]. *Articles on Aristotle*, 4 vols., London: Duckworth.
- BARNES, J. [1975]. "Aristotle's Theory of Demonstration", in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (edd.),

- BARNES, J. [1975]. "Aristotle's Theory of Demonstration". in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (edd.), *Articles on Aristotle*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press, pp. 65-87.
- BARNES, J. [1979]. "Aristotle's Concept of Mind", in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (edd.), *Articles on Aristotle*, vol. 4, Oxford: Clarendon Press, pp. 31-40.
- BARNES, Jonathan. [1980]. "Aristotle and the methods of ethics", *Revue Internationale de Philosophie*, n°133-134, pp. 490-511.
- BARNES, J. [1995]. *Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press, 2<sup>a</sup> ed., (Clarendon Aristotle series).
- BAYER, Greg. [1995]. "Definition through Demonstration: the Two Types of Syllogisms in *Posterior Analytics* II-8", *Phronesis* 40, pp. 241-264.
- BAYER, Greg. [1997]. "Coming to Know the Principles in *Posterior Analytics* II 19", *Apeiron* 30, pp. 109-142.
- BERTI, E. [1979]. "Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique", in Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Paris: Vrin, pp. 89-119.
- BERTI, Enrico. [1981]. (ed.). *Aristotle on Science: The "Posterior Analytics" – proceedings of the eighth Symposium Aristotelicum*. Padova: Editrice Antenore.
- BERTI, Enrico. [1997]. *Aristóteles no século XX*, trad. Dion Davi Macedo, São Paulo: edições Loyola.
- BERTI, Enrico. [1998]. *As Razões de Aristóteles*, trad. Dion Davi Macedo, São Paulo: edições Loyola.
- BOEHM, R. [1976]. *La métaphysique d'Aristote - Le fondamental et le essential*, trad. Emmanuel Martineau, Paris: Gallimard.
- BONITZ, H. [1955]. *Index Aristotelicum*, secunda editio, Graz: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt.
- BOLOTIN, David. [1998]. *An Approach to Aristotle's Physics (with particular attention to his manner of writing)*, New York: SUNY Press.
- BOLTON, Robert. [1976]. "Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: *Posterior Analytics*, II, 7-10", *Philosophical Review* 85, n° 4, pp. 514-544.
- BOLTON, Robert. [1978]. "Aristotle's Definition of the Soul: *De Anima* II, 1-3", *Phronesis* 23, pp. 258-278.
- BOLTON, Robert. [1987]. "Definition and scientific method in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Generation of Animals*", in Gotthelf, A. & Lennox J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 120-166.
- BOLTON, Robert. [1991]. "Aristotle's Method in Natural Science: *Physics* I", in Judson, L. (ed.), *Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press, pp. 1-29.
- BOLTON, Robert. [1994]. "Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science", in Scaltsas, T., Charles, D. & Gill, M. L. (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, pp. 321-354.
- BOLTON, Robert. [1995]. "Science and Science of Substance in Aristotle's *Metaphysics Z*", *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 76, n° 3 & 4 (special double issue), pp. 419- 469.

- BOSTOCK, David [1994]. *Aristotle Metaphysics - Books Z and H*, Oxford: Clarendon Press.
- BRADIE, Michael & MILLER, Fred D. [1984]. "Teleology and Natural Necessity in Aristotle", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 1, n° 2, pp. 133-146.
- BRÉHIER, E. [1935]. *Histoire de la philosophie*, tomo I, Paris: Presses Universitaires de France.
- BRODY, Baruch A., (ed.). [1970]. *Readings in the Philosophy of Science*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- BRODY, B. A. [1972]. "Towards an Aristotelian Theory of Scientific Explanation", *Philosophy of Science*, vol. 39, n° 1, pp. 20-31.
- BROADIE, Sarah Waterloo. [1990]. "Nature and Craft in Aristotelian teleology", in Devereux, D. & Pellegrin, P. (edd.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Paris: Éditions du CNRS, pp. 389-403.
- BRUNSCHWIG, J. [1985/64]. "Dialectique et ontologie chez Aristote", in Aubenque, P. (ed.), *Études Aristotéliennes - Métaphysique et Théologie*, Paris: Vrin, 1985, pp. 207-228.
- BRUNSCHWIG J. [1979]. "La forme, prédicat de la matière?", in Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Paris: Vrin, pp.131-158.
- BRUNSCHWIG, Jacques. [1981]. "L' objet et la structure des *Secondes Analytiques* d'après Aristote", in Berti, E. (ed.) *Aristotle on Science: The "Posterior Analytics" – proceedings of the eighth Symposium Aristotelicum*, Padova: Editrice Antenore, pp.61-69.
- BRUNSCHWIG, Jacques. [1996]. "Les *Secondes Analytiques*, de fond en comble" (resenha de W. Detel, *Aristoteles Analytica Posteriora*, e J. Barnes, *Aristotle's Posterior Analytics*, 2<sup>a</sup> ed.), *Phronesis* 41, pp. 205-216.
- BURNYEAT, M. F. [1979]. (record.). *Notes on Zeta*. Oxford: Study Aids, Monograph n° 1, Sub-faculty of Philosophy.
- BURNYEAT, M. F. [1992]. "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft", in Nussbaum, M. & Rorty, A. (edd.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, pp.15-26.
- BURNYEAT, M. F. [1998]. *A Map of Metaphysics Zeta*, mimeo.
- CASSIN, B. & NARCY, [1989]. M. *La décision du sens*, Paris: Vrin.
- CATAN, John R. [1981]. (ed.) *Aristotle - The Collected Papers of Joseph Owens*, Albany: SUNY Press.
- CELLUPRICA, Vicenza. [1987]. "Logica e semantica nella teoria aristotelica della predicazione", *Phronesis* 32, pp. 166-187.
- CHAPPELL, Vere. [1973]. "Matter", *Journal of Philosophy*, vol. 70, n°19, pp. 679-696.
- CHARLES, David. [1988]. "Aristotle on Hypothetical Necessity and Irreducibility", *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 69, n° 1, pp. 1-53.
- CHARLES, David. [1990]. "Aristotle on meaning, natural kinds and natural history", in Devereux, D. & Pellegrin, P. (edd.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris: CNRS, pp. 145-167.

CHARLES, David. [1991]. "Teleological Causation in the *Physics*", in Judson, L. (ed.), *Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press, pp. 101-128.

CHARLES, David. [1994]. "Matter and Form: Unity, Persistence and Identity", in T. Scaltsas, D. Charles & M. L. Gill (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, pp 75-105.

CHARLTON, William. [1992/70]. *Aristotle's Physics - Books I and II*. Oxford: Clarendon Press, 2<sup>a</sup>. ed.

CHARLTON, William. [1972]. "Aristotle and the Principle of Individuation", *Phronesis* 17, pp. 239-249.

CHARLTON, William. [1983]. "Prime Matter – a Rejoinder", *Phronesis* 28, pp. 197-211.

CHARLTON, William. [1985]. "Aristotle and the *Harmonia* Theory", in Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on nature and Living Things*, Pittsburgh/Bristol: Mathesis publications, pp. 131-150.

CHARLTON, William. [1987]. "Aristotelian Powers", *Phronesis* 32, pp.277-89.

CHEN, Chung-Hwan, [1957]. "On Aristotle's two Expressions καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι and ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι", *Phronesis* 2, 148-159.

CHERNISS, H. [1944]. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore: The Johns Hopkins Press.

CLEARLY, John. [1985]. "On the Terminology of 'Abstraction' in Aristotle", *Phronesis* 30, pp. 13-45.

CODE, Alan. [1976]. "The Persistence of Aristotelian Matter", *Philosophical Studies*, vol. 29, pp. 357- 367.

CODE, Alan.[1984]. "The Aporematic Approach to Primary Being in *Metaphysics Z*", *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. X, ed. F. J. Pelletier & J. K.- Farlow, pp. 1-20.

CODE, Alan. [1987]. "Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embriology", *Philosophical Topics*, vol. 15, n°2, pp. 51-59.

CODE, Alan & MORAVCSIK, Julius. [1992]. "Explaining Various Forms of Living", in Nussbaum, M. & Rorty, A. (edd.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, pp. 129-145.

CODE, Alan D. [1997]. "Aristotle's Metaphysics as a science of principles", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 51, n° 201, pp. 357-378.

COHEN, S. Marc. [1978]. "Essentialism in Aristotle", *Review of Metaphysics* 31, n°3, pp. 387-405.

COHEN, S. Marc.[1984]. "Aristotle and Individuation", *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. X, ed. F. J. Pelletier & J. K.- Farlow, pp. 41-65.

COHEN, S. Marc. [1986]. "Aristotle on the Principle of Non-Contradiction", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, n° 3, pp. 359-370.

COHEN, S. Marc. [1992]. "Hylomorfism and Functionalism", in Nussbaum, M. & Rorty, A. (edd.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, pp.57-73.

COHEN, Sheldon. [1984]. "Aristotle's Doctrine of the Material Substrate", *Philosophical Review* 93, n° 2, pp. 171-194.



- COHEN, Sheldon M. [1994]. "Aristotle on Elemental Motion", *Phronesis* 39, pp. 150-159.
- COHEN, Sheldon M. [1996]. *Aristotle on Nature and Incomplete Substance*, Cambridge University Press.
- COOK, Kathleen C. [1989]. "The Underlying Thing, The Underlying Nature and Matter: Aristotle's analogy in Physics I 7", in Penner, T. & Kraut, R. (edd.), *Nature, Knowledge and Virtue* (Essays in memory of Joan Kung), *Apeiron* 22, n° 4, pp. 105-119.
- COOPER, John M. [1987]. "Hypothetical necessity and natural teleology", in Gotthelf, A. & Lennox J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 243-274.
- COOPER, John M. [1990]. "Metaphysics in Aristotle's embryology", in Devereux, D. & Pellegrin, P. (edd.), *Biologie, logique et métaphysique*, Paris: CNRS, pp. 55-84.
- DANCY, Russell [1975]. "On some of Aristotle's First Thoughts About Substances", *Philosophical Review* 84, n° 3, pp. 338-73.
- DANCY, Russell. [1978]. "Aristotle's Second Thoughts on Substance", *Philosophical Review* 87, n° 3, pp. 372-413.
- DÉCARIE, V. [1979]. "Le livre Z et la substance immatérielle", in Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Paris: Vrin, pp. 167-181.
- DEMOSS, David & DEVEREUX Daniel. [1988]. "Essence, Existence and Nominal Definition in Aristotle's *Post. Analytics* II 8-10", *Phronesis* 33, pp. 133-154.
- DENNISTON, J. [1954]. *The Greek Particles*, Oxford: Clarendon Press.
- DESLAURIERS, Marguerite. [1990]. "Aristotle's Four Types of Definition", *Apeiron* 23, n°1, pp. 1-26.
- DEVEREUX, Daniel & PELLEGRIN, Pierre (edd.). [1990]. *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Paris: Éditions du CNRS.
- DUERLINGER, James. [1970]. "Predication and Inherence in Aristotle's Categories", *Phronesis* 15, pp. 179-203.
- DÜRING, I. [1961]. "Aristotle's method in biology", in *Aristote et les problèmes de méthode*, Actes du V<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Louvain/Paris: Institut Supérieur de Philosophie/Librairie Philosophique Vrin, pp. 203-211.
- DÜRING, I. [1990]. *Aristóteles*, trad. Barnabé Navarro, México: Universidad Nacional Autónoma del México.
- DUMOULIN, B. [1980]. "Sur l'authenticité des Catégories d'Aristote", in Aubenque, P. (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris: Vrin, pp. 23-32.
- DUMOULIN, B. [1986]. *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris/Montreal: "Les Belles Lettres"/Les Éditions Bellarmin.
- DURRANT, Michael (ed.). [1993]. *Aristotle's De Anima in focus*, London & New York: Routledge.
- EASTERLING, H. J. [1966]. "A note on De Anima 413a 8-9", *Phronesis* 11, pp. 159-162.

- ENGBERG-PEDERSEN, T. [1979]. "More on Aristotelian Epagoge", *Phronesis* 24, n° 3, pp. 301-319.
- FEREJOHN, Michael. [1994]. "The Definition of Generated Composites in Aristotle's *Metaphysics*", in Scaltsas, T., Charles, D. & Gill, M. L. (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, pp. 291-318.
- FINE, Gail. [1982]. "Owen, Aristotle and the Third Man", *Phronesis* 27, pp. 13-33.
- FINE, Gail. [1988]. "Owen's Progress: a Critical Notice of *Logic, Science and Dialectic*", *Philosophical Review* 97, n° 3, pp. 373-99.
- FINE, Kit. [1992]. "Aristotle on Matter", *Mind*, vol. 101, n° 401, pp. 35-58.
- FREDE, Michael. [1985]. "Substance in Aristotle's *Metaphysics*", in Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh/Bristol: Mathesis publications, pp. 17-26.
- FREDE, Michael. [1990]. "The definition of sensibles substances in *Metaphysics Z*", in Devereux, D. & Pellegrin, P. (edd.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Paris: Éditions du CNRS, pp. 113-129.
- FREDE, Michael. [1992]. "Aristotle's Conception of the Soul", in Nussbaum, M. & Rorty, A. (ed.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, pp. 93-107.
- FREDE, Michael. [1994]. "Aristotle's Notion of Potentiality in *Metaphysics Θ*", in Scaltsas, T., Charles, D. & Gill, M. L. (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, pp. 173-193.
- FREELAND, Cynthia A. [1987]. "Aristotle on bodies, matter and potentiality", in Gotthelf, A. & Lennox J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, 392-407.
- FREELAND, Cynthia A. [1991]. "Accidental Causes and Real Explanations", in Judson, L. (ed.), *Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press, pp. 49-72.
- FREGE, Gottlob. [1952]. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, by Peter Geach and Max Black, Oxford: B. Blackwell.
- FREGE, Gottlob. [1952a]. *Begriffsschrift* (chapter I), in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, by Peter Geach and Max Black, Oxford: B. Blackwell, pp. 1-20.
- FREGE, Gottlob. [1952b]. "Function and Concept", in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, by Peter Geach and Max Black, Oxford: B. Blackwell, pp. 21-41.
- FREGE, Gottlob. [1952c]. "On Concept and Object", in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, by Peter Geach and Max Black, Oxford: B. Blackwell, pp. 42-55.
- FREGE, Gottlob. [1952d]. "On Sense and Reference", in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, by Peter Geach and Max Black, Oxford: B. Blackwell, pp. 56-78.
- FURLEY, David. [1985]. "The Rainfall Example in *Physics* II 8", in Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh/Bristol: Mathesis publications, pp. 177-182.
- FURTH, Montgomery. [1986]. "A Note on Aristotle's Principle of Non-Contradiction", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, n°3, pp. 371-381.

- FURTH, Montgomery. [1988]. *Substance, form and Psyche: an Aristotelian metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GÉRARD, G.[1992]. "De l'ontologie à la théologie - lecture du livre Z de la "Métaphysique" d'Aristote", *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 90, 4<sup>e</sup> série, n° 88, pp. 445-85.
- GILL, Mary Louise. [1989]. *Aristotle on Substance: the Paradox of Unity*, Princeton University Press.
- GILLESPIE, C. M. [1979/25]. "The Aristotelian Categories", in Barnes, Shofield, Sorabji, (edd.), *Articles on Aristotle*, vol. 3, Londres, Duckworth, pp. 1-12.
- GOTTHELF, Allan.[1980]. Review of Martha Craven Nussbaum: *Aristotle's Motu Animalium*, *Journal of Philosophy*, vol. 77, n°. 6, pp. 365-378.
- GOTTHELF, Allan (ed.). [1985]. *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh/ Bristol: Mathesis publications/Bristol Classical Press.
- GOTTHELF, Allan. [1985a]. "Notes towards a Study of Substance and Essence in Aristotle's *Parts of Animals* II-IV", in Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh/ Bristol: Mathesis publications/ Bristol Classical Press, pp. 27-54.
- GOTTHELF, Allan & LENNOX, James G. (edd.) [1987]. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GOTTHELF, Allan. [1987a]. "First principles in Aristotle's *Part of Animals*", in Gotthelf, A. & Lennox J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 167-198.
- GOTTHELF, Allan. [1987b]. "Aristotle's conception of final causality", in Gotthelf, A. & Lennox J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 204-242.
- GOTTHELF, Allan. [1989]. "Teleology and Spontaneous Generation in Aristotle: a discussion", in Penner, T. & Kraut, R. (edd.), *Nature, Knowledge and Virtue* (Essays in memory of Joan Kung), *Apeiron* 22, n° 4 (n° spécial), pp. 181-193.
- GRAHAM, Daniel. [1984]. "Aristotle's Discovery of Matter", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66, pp. 37-51.
- GRAHAM, Daniel W. [1987]. "The Paradox of Prime Matter", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 25, n° 4, pp. 475-490.
- GRANGER, Giles.-Gaston. [1974]. *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris: Aubier-Montaigne.
- GRANGER, Herbert.[1990]. "Aristotle and the Functionalist Debate", *Apeiron* 23, n° 1, pp. 27-49.
- GRANGER, Herbert. [1995]. "Aristotle on the Subjecthood of Form", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 13, pp. 135-160.
- GRENE, Marjorie.[1974]. "Is Genus to Species as Matter to Form? Aristotle and Taxonomy", *Synthese*, vol. 28, pp. 51-69.
- HADGOPOULOS, Demetrius. [1976]. "The Definition of 'Predicables' in Aristotle", *Phronesis* 21, pp. 59-63.

- HADOT, P. [1980]. "Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque", in P. Aubenque (ed.), *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, Paris: Vrin, pp. 309-319.
- HAMELIN, O. [1985]. *Le système d'Aristote*, Paris: Vrin, 4ème édition.
- HAMLIN, D. W. [1961]. "Aristotle on Predication", *Phronesis* 6, pp. 110-126.
- HAMLIN, D. W. [1976]. "Aristotelian Epagoge", *Phronesis* 21, pp. 167-184.
- HAMLIN, D. W. [1985]. "Aristotle on Form", in Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh/ Bristol: Mathesis publications, pp. 55-65.
- HAMLIN, D. W. [1990]. "Aristotle on Dialectic", *Philosophy*, vol. 60, pp. 465-476.
- HAMLIN, D. W. [1993]. *Aristotle De Anima (Books II & III)*, Oxford: Clarendon Press.
- HARDIE, W. F. R. [1964]. "Aristotle's Treatment of the Relation between the Soul and the Body", *Philosophical Quarterly*, vol. 14, n° 54, pp. 53-72.
- HARDIE, W. F. R. [1976]. "Concepts of Consciousness in Aristotle", *Mind* 85, n° 339, pp. 388-411.
- HARE, J. E. [1979]. "Aristotle and the Definition of Natural Things", *Phronesis* 24, pp. 168-179.
- HARTE, Verity. [1996]. "Aristotle's *Metaphysics* H6: a dialectic with Platonism", *Phronesis* 41, pp. 276-304.
- HARTER, Edward D. [1975]. "Aristotle on primary *ousia*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57, pp. 1-20.
- HARTMAN, Edwin. [1976]. "Aristotle's on the Identity of Substance and Essence", *Philosophical Review* 85, n° 4, pp. 545-61.
- HARTMAN, Edwin. [1977]. *Substance, Body and Soul*, Princeton: Princeton University Press.
- HEGEL, F. W. [1972]. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tomo 3, Philosophie Grecque, trad. P. Garniron, Paris: Vrin.
- HEINAMAN, Robert. [1979]. "Aristotle's Tenth Aporia", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64, pp. 256-270.
- HEINAMAN, Robert. [1990]. "Aristotle and the Mind-Body Problem", *Phronesis* 35, pp. 83-102.
- HEINAMAN, Robert. [1997]. "Frede and Patzig on Definition in *Metaphysics* Z10 and 11", *Phronesis* 42, pp. 283-298.
- HEMPEL, Carl G. & OPPENHEIM, Paul. [1970/48]. "Studies in the logic of explanation", in B. Brody (ed.), *Readings in the Philosophy of Science*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1970, pp. 8-27.
- HUGHES, Gerald. [1979]. "Universals as Potencial Substances: the interpretation of *Metaphysics* Z13", in Burnyeat, M. (ed.), *Notes on Zeta*, Oxford: Study Aids, Monograph n° 1, Sub-faculty of Philosophy, pp. 107-126.
- HUMBERT, J. [1954]. *Syntaxe Grecque*, Paris: Librairie C. Klincksieck.

- INCIARTE, Fernando. [1994]. "Aristotle's Defence of the Principle of Non-Contradiction", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76, pp. 129-150.
- IRWIN, Terence. [1977]. "Aristotle's Discovery of Metaphysics", *Review of Metaphysics*, nº2, pp. 210-229.
- IRWIN, Terence. [1981]. "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics* 34, pp. 523-544.
- IRWIN, Terence. [1988]. *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press.
- JAEGER, W. [1948/23]. *Aristote - Fundamentals of the History of his Development*, trad. Richard Robinson, Oxford: Clarendon Press.
- JONES, Barrington. [1972]. "Individuals in Aristotle's Categories", *Phronesis* 17, pp. 107-123.
- JONES, Barrington. [1974]. "Aristotle's Introduction of Matter", *Philosophical Review* 83, nº 4, pp. 474-500.
- JONES, Barrington. [1975]. "An Introduction to the First five Chapters of Aristotle's Categories", *Phronesis* 20, pp. 146-172.
- JUDSON, Lindsay (ed.). [1991]. *Aristotle's Physics - a collection of Essays*, Oxford: Clarendon Press.
- JUDSON, Lindsay. [1991]. "Chance and 'Always or For the Most Part in Aristotle'", in Judson, L. (ed.), *Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press, pp. 73-99.
- KAHN, Charles. [1981]. "The role of *nous* in the cognition of first principles in *Posterior Analytics* II 19", in Berti, E. (ed.), *Aristotle on Science: The "Posterior Analytics" – proceedings of the eighth Symposium Aristotelium*, Padova: Editrice Antenore, pp. 385-414.
- KAHN, Charles. [1985]. "The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology", in Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh/ Bristol: Mathesis publications, pp. 183-205.
- KAHN, Charles. [1992]. "Aristotle on Thinking", in Nussbaum, M. & Rorty, A (edd.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, pp. 359-79.
- KAHN, Charles. [1997]. *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Maura Iglésias et alli, Rio de Janeiro: Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC- RJ.
- KAHN, Charles. [1997/66]. "O Verbo Grego 'Ser' e o Conceito de Ser", in *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Maura Iglésias et alli, Rio de Janeiro: Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC- RJ, pp. 1-32.
- KAHN, Charles. [1997/72]. "Sobre a Terminologia para *Cópula e Existência*", in *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Maura Iglésias et alli, Rio de Janeiro: Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC- RJ, pp. 63-90.
- KAHN, Charles. [1997/73]. "Sobre a Teoria do verbo *Ser*", in *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Maura Iglésias et alli, Rio de Janeiro: Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC- RJ, pp. 33-62.
- KAHN, Charles. [1997/76]. "Por que a Existência não emerge como um Conceito distinto na Filosofia Grega?", in *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Maura Iglésias et alli, Rio de Janeiro: Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC- RJ, pp. 91-106.

KAHN, Charles.[1997/81]. “Alguns Usos Filosóficos do Verbo ‘Ser’ em Platão”, in *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Maura Iglésias et alli, Rio de Janeiro: Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC- RJ, pp. 107-153.

KAHN, Charles. [1997/86]. “Retrospectiva do Verbo *Ser* e do Conceito de *Ser*”, in *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Maura Iglésias et alli, Rio de Janeiro: Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC- RJ, pp. 155-195.

KAHN, Charles. [1997/88]. “Ser em Parmênides e em Platão”, in *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Maura Iglésias et alli, Rio de Janeiro: Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC- RJ, pp. 197-227.

KAPP, E. [1975]. “Syllogistic”, in Barnes, Schofield, Sorabji, (edd.), *Articles on Aristotle*, vol. 1, Londres: Duckworth, pp. 35-49.

KIRWAN, Christopher. [1993]. *Metaphysics - Books I, A and E*. Oxford: Clarendon Press, 2ª edição.

KOSMAN, L. A. [1984]. “Substance, Being and *Energeia*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2, pp. 121-149.

KRAUT, Richard & PENNER, Terry (edd.). [1989]. *Nature, Knowledge and Virtue* (Essays in memory of Joan Kung), *Apeiron*, vol. 22 (nº especial), nº 4.

KRIPKE, Saul. [1980]. *Naming and Necessity*, Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.

KULLMANN, Wolfgang. [1985]. “Different Conceptions of the Final Cause in Aristotle”, in Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh/ Bristol: Mathesis publications, pp. 169-175.

KUNG, Joan. [1977]. “Aristotle on Essence and Explanation”, *Philosophical Studies*, vol. 31, nº6, pp. 361-383.

KUNG, Joan. [1978] “Can Substance Be Predicated of Matter?”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, pp. 140-159.

LACEY, A. R.[1965]. “*Ousia* and Form in Aristotle”, *Phronesis* 10, pp. 54-69.

LANG, Helen.[1984]. “Why Fire Goes Up? An Elementary Problem in Aristotle’s *Physics*”, *Review of Metaphysics* 38, nº. 1, pp. 69-106.

LANG, Helen. [1992]. *Aristotle’s Physics and his Medieval Varieties*, New York: SUNY Press.

LEBLOND, J. M. [1939]. *Logique et méthode chez Aristote*, Paris: Vrin.

LE BLOND, J. M.[1979/39]. “Aristotle on Definition”, in Barnes, Schofield, Sorabji, (edd.), *Articles on Aristotle*, vol. 3, Londres: Duckworth, pp. 63-79.

LEE-LAMPSHIRE, Wendy. [1992]. “Telos and the Unity of Psychology: Aristotle’s *de Anima* II 3-4”, *Apeiron* 25, nº. 1, pp. 27-47.

LEFÈVRE, Charles. [1972]. *Sur l’évolution d’Aristote en psychologie*, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie.

LEFÈVRE, Charles. [1975]. “Sur le statut de l’âme dans le *De Anima* et les *Parva Naturalia*”, in Lloyd, G. E.

- R. & Owen, G. E. L. (edd.), *Aristotle on Mind and the Senses, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 21-67.
- LENNOX, James. [1982]. "Teleology, Chance and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation", *Journal of History of Philosophy*, vol. 20, n° 1, pp. 219-238.
- LENNOX, James. [1984]. "Aristotle on Chance", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66, pp. 52-60.
- LENNOX, James. [1987]. "Divide and explain: the *Posterior Analytics* in practice" in Gotthelf, A. & Lennox J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 90-119.
- LESHER, J. H. [1971]. "Aristotle on Form, Substance and Universals: a Dilemma", *Phronesis* 16, pp. 169-178.
- LESHER, J. H. [1973]. "The Meaning of nous in the Posterior Analytics", *Phronesis* 18, pp. 44-68.
- LEWIS, Frank A. [1988]. "Teleology and Material/Efficient Causes in Aristotle", *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 69, n° 1, pp. 54-98.
- LEWIS, Frank A. [1991]. *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LEWIS, Frank A. [1994]. "Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter", in Scaltsas, T., Charles, D. & Gill, M. L. (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, pp. 247-277.
- LLOYD, G. E. R. & OWEN G. E. L. (edd.) [1978]. *Aristotle on Mind and the Senses – Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LLOYD, G. E. R. [1990]. "Aristotle's zoology and his metaphysics. The *status quaestionis*. A critical review of some recent theories", in Devereux, D. & Pellegrin, P. (edd.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Paris: Éditions du CNRS, pp. 7-35.
- LLOYD, G. E. R. [1992]. "Aspects of the Relationship Between Aristotle's Psychology and his Zoology", in Nussbaum, M & Rorty, A. (ed.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, pp. 147-67.
- LOUX, Michael. [1979]. "Form, Species and Predication in *Metaphysics Z, H and Θ*", *Mind*, vol. 88, n°349, pp. 1-23.
- LOUX, Michael. [1991]. *Primary Ousia: an Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca: Cornell University Press.
- LOWE, Malcolm F. [1983]. "Aristotle on Kinds of Thinking", *Phronesis* 28, pp. 17-30.
- MADIGAN, Arthur. [1984]. "*Metaphysics E 3*: A Modest Proposal", *Phronesis* 29, pp. 123-36.
- MALCOLM, John. [1996]. "On the Duality of *Eidos* in Aristotle's *Metaphysics*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78, pp. 1-10.
- MANSION, A. [1945]. *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2ème édition, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie.
- MANSION, A. [1985/56]. "L'objet de la science philosophique supérieure d'après Aristote, (*Métaphysique E 1*)", in Aubenque, P. (ed.), *Études Aristotéliciennes – Métaphysique et Théologie*, Paris: Vrin, 1985, pp. 35-52.

- MANSION, A. [1985/58]. "Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique d'après Aristote", in Aubenque, A. (ed.), *Études Aristotéliciennes - Métaphysique et Théologie*, Paris: Vrin, 1985, pp. 53-109.
- MANSION, A. [1961]. "L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote", in *Aristote et les problèmes de méthode*, Actes du V<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Louvain/Paris: Institut Supérieur de Philosophie/Vrin, pp. 57-81.
- MANSION, S. [1984/46]. "La première doctrine de la substance: la substance chez Aristote", in *Études Aristotéliciennes* (ed. J. Follon), Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de philosophie, pp. 283-303.
- MANSION, S. [1984/49]. "La Doctrine Aristotélicienne de la Substance et le Traité des Catégories", in *Études Aristotéliciennes* (ed. J. Follon), Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de philosophie, pp. 305-8.
- MANSION, S. [1984/69]. "Τὸ σιμόν et la définition physique", in *Études Aristotéliciennes* (ed. J. Follon), Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de Philosophie, pp. 347-364.
- MANSION, S. [1984/71]. "Sur la composition ontologique des substances sensibles chez Aristote (Z, 7-9)", in *Études Aristotéliciennes* (ed. J. Follon), Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de Philosophie, pp. 309-321.
- MANSION, S. [1976]. *Le jugement d'existence chez Aristote*, 2<sup>e</sup>me édition, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie.
- MANSION, S. [1978]. "Soul and Life in the *De Anima*", in Lloyd, G. E. R. & Owen G. E. L. (edd.), *Aristotle on Mind and the Senses – Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-20.
- MANSION, S. [1979]. "La notion de matière en "Métaphysique" Z, 10-11", in Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Paris: Vrin, pp. 185-202.
- MATTHEN, Mohan. [1978]. "The Categories and Aristotle's Ontology", *Dialogue*, vol. 17, n<sup>o</sup> 2, pp. 228-243.
- MATTHEN, Mohan. [1983]. "Greek Ontology and the 'Is' of Truth", *Phronesis* 28, pp. 113-135.
- MATTHEN, Mohan. [1984]. "Aristotle's Semantics and a Puzzle Concerning Change", *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume X, pp. 21-40.
- MATTHEN, Mohan. [1989]. "The Four Causes in Aristotle's Embriology", in Penner, T. & Kraut, R. (edd.), *Nature, Knowledge and Virtue* (Essays in memory of Joan Kung), *Apeiron* 22, n<sup>o</sup> 4 (n<sup>o</sup> spécial), pp. 159- 179.
- MATTHEWS, Gareth B. [1992]. "De Anima 2. 2-4 and the Meaning of Life", in Nussbaum, M. & Rorty, A. (edd.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, pp. 185-193.
- MILLER, Fred D. [1973]. "Did Aristotle Have the Concept of Identity?", *Philosophical Review* 82, n<sup>o</sup>4, pp. 483-490.
- MORAVCSIK, Julius M (ed.). [1967]. *Aristotle: a collection of critical essays*, New York: Anchor Books.
- MORAVCSIK, Julius M. [1967a]. "Aristotle's Theory of Categories", in Moravcsik, J. (ed.), *Aristotle: a collection of critical essays*, New York: Anchor Books, pp.125-145.
- MORAVCSIK, Julius M. E. [1967b]. "Aristotle on Predication", *Philosophical Review* 76, pp. 80-96.



- MORAVCSIK, Julius M. [1974]. "Aristotle on Adequate Explanations", *Synthese*, vol. 28, pp. 3-17.
- MORAVCSIK, Julius M. [1991]. "What Makes Reality Intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of *Aitia*", in Judson, L. (ed.), *Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press, pp. 31-47.
- MOREAU, J. "L'être et l'essence chez Aristote" [1955], in Aubenque, P. (ed.), *Études Aristotéliciennes - Métaphysique et Théologie*, Paris: Vrin, 1985, pp.11-34.
- MOREAU, J. [1962]. *Aristote et son Ecole*, Paris: Presses Universitaires de France.
- MORRISON, Donald. [1990]. "The Definition of Sensible Substances in *Metaphysics Z*", in Devereux, D. & Pellegrin, P. (edd.), *Biologie, Logique et Métaphysique*, Paris: Éditions du CNRS, pp. 130-144.
- MOSER, Paul. [1983]. "Two Notions of Substance in *Metaphysics Z*", *Apeiron* 17, pp. 103-112.
- MOURELATOS, Alexander P. D. [1984]. "Aristotle's Rationalist Account of Qualitative Interaction", *Phronesis* 28, pp. 1-16.
- MUELLER, I. [1979/70]. "Aristotle on Geometrical Objects", in Barnes, Schofield, Sorabji, (edd.), *Articles on Aristotle*, vol. 3, Londres: Duckworth, pp. 96-107.
- MUÑOZ, Alberto Alonso. [1998a]. *A Ordem do Mundo e a Possibilidade da Ação*. Tese de doutorado, mimeo., São Paulo: USP.
- MUÑOZ, Alberto Alonso. [1998b]. "Sobre a definição aristotélica de dialética", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 8, n.º especial, pp. 127-159.
- NATALI, Carlo. [1991]. "Aristotele Professore?", *Phronesis* 36, pp. 61-73.
- NUSSBAUM, Martha Craven. [1978]. *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton: Princeton University Press.
- NUSSBAUM, Martha Craven. [1980]. "Review of Edwin Hartman: *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations*", *Journal of Philosophy*, vol. 77, n.º 6, pp. 355-365.
- NUSSBAUM, Martha. [1984]. "Aristotelian Dualism: Reply to Howard Robinson", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2, pp. 197-207.
- NUSSBAUM, Martha, & RORTY, Amélie Oksenberg (edd.). [1992]. *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press.
- NUSSBAUM, Martha, & PUTNAM, Hilary. [1992]. "Changing Aristotle's Mind", in Nussbaum, M. & Rorty, A. (edd.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, pp. 27-56.
- NUYENS, F. [1973]. *L'évolution de la psychologie chez Aristote*, Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de Philosophie, 2ème édition.
- OWEN, G. E. L. [1979]. "Prolegomenon to Z7-9", in Burnyeat, M. (ed.), *Notes on Zeta*, Oxford: Study Aids, Monograph n.º 1, Sub-faculty of Philosophy, pp. 43-53.
- OWEN, G. E. L. [1986]. *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London: Duckworth.
- OWEN, G. E. L. [1986/1957]. "*Tithenai ta phainomena*", in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha

Nussbaum), London: Duckworth, pp. 239-251.

OWEN, G. E. L. [1986/1960]. "Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle", in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London: Duckworth, pp. 180-199.

OWEN, G. E. L. [1986/1965a]. "Aristotle on the Snares of Ontology", in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London: Duckworth, pp. 259-278.

OWEN, G. E. L. [1986/1965b]. "Inherence", in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London: Duckworth, pp. 252-258.

OWEN, G. E. L. [1986/1966]. "The Platonism of Aristotle", in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London: Duckworth, pp. 200-220.

OWEN, G. E. L. [1986/1968]. "Dialectic and Eristic in the treatment of Forms", in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London: Duckworth, 1986, pp. 221-238.

OWEN, G. E. L. [1986/1970]. "Aristotle: Method, Physics and Cosmology", in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London: Duckworth, pp. 151-164.

OWEN, G. E. L. [1986/1978-9]. "Particular and General", in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London: Duckworth, pp. 279-294.

OWENS, J. [1951]. *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

OWENS, Joseph. [1967]. "Matter and Predication in Aristotle", in Moravcsik, J. M. (ed.), *Aristotle: a collection of critical essays*, New York: Anchor Books, pp. 191-214.

OWENS, Joseph. [1981/71]. "Aristotle's Definition of Soul", in Catan, J. R. (ed.), *Aristotle - The Collected Papers of Joseph Owens*, Albany: SUNY Press, pp.109-121.

PAGE, Carl. [1985]. "Predicating Forms of Matter in Aristotle's *Metaphysics*", *Review of Metaphysics* 39, n° 1, pp. 57-82.

PAPINEAU, D. [1996]. "Philosophy of Science", in Bunnin, N. & Tsui James, E. P. (edd.), *the Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford: Blackwell, pp. 290-325.

PATZIG, G. [1979/60-1]. "Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics*", in Barnes, Schofield, Sorabji, (edd.), *Articles on Aristotle*, vol. 3, Londres: Duckworth, pp. 33-49.

PELLEGRIN, Pierre. [1982]. *La Classification des Animaux chez Aristote*, Paris: Les Belles Lettres.

PELLEGRIN, Pierre. [1985]. "A Zoology without species", in Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh/ Bristol: Mathesis publications/ Bristol Classical Press, pp. 95-115.

PELLEGRIN, Pierre. [1986]. "Les Fonctions Explicatives de l'*Histoire des animaux* d'Aristote", *Phronesis* 31, pp. 148-166.

PELLEGRIN, Pierre. [1987]. "Logical difference and biological difference: the unity of Aristotle's thought", in Gotthelf, A. & Lennox J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.313-338.

- PELLEGRIN, Pierre. [1990]. "Taxinomie, moriologie, division. Réponses a G. E. R. Lloyd", in Devereux, D. & Pellegrin, P. (edd.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Paris: Éditions du CNRS, pp. 37-47.
- PELLETIER, Francis Jeffrey & KING-FARLOW, John (edd.). [1984]. *New Essays on Aristotle*, Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume X.
- PHILIPPE, M.-D. [1948]. "Αφαίρεσις, πρόσθεσις, χωρίζειν dans la Philosophie d'Aristote", *Revue Thomiste*, vol. 48, pp. 461-479.
- POLANSKY, Ronald & KUCZEWSKI, Mark [1990]. "Speech and Thought, Symbol and Likeness: Aristotle's *De Interpretatione* 16a 3-9", *Apeiron* 23, n° 1, pp. 51-63.
- PORCHAT, O. [1967]. *A noção aristotélica de ciência*, tese de doutoramento, mimeo., São Paulo: USP.
- PREUS, Anthony & ANTON, John P. [1992]. *Aristotle's Ontology (Essays in Ancient Greek Philosophy V)*, New York: State University of New York Press.
- PUTNAM, Hilary. [1973]. "Meaning and Reference", *Journal of Philosophy*, vol. 70, n° 19, pp. 699-711.
- PUTNAM, Hilary. [1975]. "The mental life of some machines", in *Mind, Language and Reality - Philosophical Papers vol. 2*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 408-428.
- REGIS, Edward. [1976]. "Aristotle's 'Principle of Individuation'", *Phronesis* 21, pp. 157-166.
- RYLE, Gilbert. [1973/40]. "Categorias", in *Os Pensadores (Austin- Ryle- Quine- Strawson)*, trad. de Baltazar Barbosa Filho, São Paulo: Abril Cultural, pp. 29-41.
- ROBIN, L. [1908]. *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris: Librairie Felix Alcan.
- ROBIN, L. [1942]. "Sur la conception aristotélicienne de causalité", in *La Pensée Hellenique*, Paris: Presses Universitaires de France, pp.423-485.
- ROBIN, L [1948a]. *Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France.
- ROBIN, L. [1948b]. *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris: Éditions Albin Michel.
- ROBINSON, H. M. [1974]. "Prime Matter in Aristotle", *Phronesis* 19, pp. 168-188.
- ROBINSON, Howard [1983]. "Aristotelian Dualism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 1, pp. 123-44.
- RORTY, Richard. [1974]. "Matter as Goo: Comments on Grene's paper", *Synthese*, vol. 28, pp. 71-79.
- ROSS, W. D. [1923]. *Aristotle*, London: Methuen Company.
- RODIER, G. [1957]. "Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la substance", in *Études de Philosophie Grecque*, Paris: Vrin, 2ème édition, pp.166-176.
- RODIER, G. [1985/1900]. *Traité de l'âme - commentaire*, Paris: Vrin..
- RUSSELL, Bertrand [1956a]. "On Denoting", in *Logic and Knowledge*, ed. Robert C. Marsh, Londres: George

Allen & Unwin Ltd, pp. 41-56.

RUSSELL, Bertrand. [1956b]. "The Philosophy of Logical Atomism", in *Logic and Knowledge*, ed. Robert C. Marsh, Londres: George Allen & Unwin Ltd, pp. 181-280.

SAUVÉ, Susan M. [1992]. "Aristotle, Teleology and Reduction", *Philosophical Review* 101, n° 4, pp. 791-825.

SCALTSAS, T. [1992]. "Substratum, Subject and Substance", in Preus, A. & Anton, J. P. (edd.), *Aristotle's Ontology*, New York: SUNY Press, pp. 177-210.

SCALTSAS, T., CHARLES, D. & GILL, M. L. (edd.) [1994]. *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.

SCHOFIELD, Malcolm. [1972]. "Metaph. Z 3: some suggestions", *Phronesis* 17, pp. 97-101.

SCHOLZ, H. [1975/30]. "The Ancient Axiomatic Theory", in Barnes, Schofield, Sorabji, (edd.), *Articles on Aristotle*, vol. 1, Londres: Duckworth, pp. 50-64.

SEDLEY, David. [1991]. "Is Aristotle's teleology anthropocentric?", *Phronesis* 36, pp. 179-196.

SELLARS, Wilfrid [1957]. "Substance and Form in Aristotle", *Journal of Philosophy*, vol. 54, n°22, pp. 688-698.

SHIELDS, Christopher. [1988a]. "Soul and Body in Aristotle", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 6, pp. 103-37.

SHIELDS, Christopher. [1988b]. "Soul as Subject in Aristotle's *De Anima*", *Classical Quarterly*, vol. 38, n° 1, pp. 140-149.

SHIELDS, Christopher. [1993a]. "Some Recent Approaches to Aristotle's *De Anima*", in Hamlyn, D., *Aristotle De Anima (Books II & III)*, Oxford: Clarendon Press, pp. 157-181.

SHIELDS, Christopher. [1993b]. "The Homonymy of Body in Aristotle", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 75, pp. 1-30.

SMITH, J. A. [1921]. "Tode Ti in Aristotle", *Classical Review* vol. 35, pp. 19.

SOLMSEN, F. [1958]. "Aristotle and Prime Matter", *Journal of the History of Ideas*, vol. 19, pp. 243-252.

SOLMSEN, F. [1960]. *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca: Cornell University Press.

SORABJI, Richard. [1993/74]. "Body and Soul in Aristotle", in Durrant, M. (ed.), *Aristotle's De Anima in focus*, London & New York: Routledge, pp. 162-196.

SORABJI, Richard. [1990]. *Necessity, Cause and Blame*, London: Duckworth.

SPELLMAN, Lynne. [1990]. "Referential Opacity in Aristotle", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 7, n° 1, pp. 17-32.

STAHL, Donald. [1981]. "Stripped Away: Some contemporary obscurities surrounding *Metaphysics Z 3* (1029a 10-26)", *Phronesis* 26, pp. 177-180.

- SUPPES, Patrick. [1974]. "Aristotle's Concept of Matter and its relation to Modern Concepts of Matter", *Synthese*, vol. 28, pp. 27-50.
- THORP, J. W. [1974]. "Aristotle's use of Categories (an easing of the oddness in *Metaphysica Δ 7*", *Phronesis* 19, pp. 238-256.
- TILES, J. E. [1983]. "Why a Triangle has Two Right Angles Kath'Hauto", *Phronesis* 28, pp. 1-16.
- TOMÁS DE AQUINO, St. [1976]. *De ente et de essentia*, in *Opera Omnia*, Jussu Leonis XIII P. M. Edita, tomus XLIII, Roma: Editori di Tommaso.
- TOMÁS DE AQUINO, St. [1950]. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, iam a Cathala, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, Roma/Turin: Marietti Editori.
- TOMÁS DE AQUINO, St. [1989]. *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Anal. Post. Expositio*, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma/Paris: Commissio Leonina/ Vrin.
- VAN FRAASSEN, Bas. [1980]. "A re-examination of Aristotle's Philosophy of Science", *Dialogue*, vol. 19, n° 1, pp. 20-45.
- VERBEKE, G. [1961]. "Démarches de la réflexion métaphysique chez Aristote", in *Aristote et les problèmes de méthode*, Actes du V<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum, Louvain/Paris: Institut Supérieur de Philosophie/ Vrin, pp. 107-129.
- VLASTOS, Gregory. [1981]. *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press.
- WARDY, Robert. [1993]. "Aristotelian Rainfall and the Lore of Averages", *Phronesis* 38, pp. 18-30.
- WATERLOO, Sarah. [1982]. *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press.
- WEDIN, Michael. [1997]. "The Strategy of Aristotle's *Categories*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, pp. 1-26.
- WEIL, E. [1975/51]. "The Place of Logic in Aristotle's Thought", in Barnes, Schofield, Sorabji, (edd.), *Articles on Aristotle*, vol. 1, Londres: Duckworth, pp. 88-112.
- WEIDEMANN, Hermann. [1980]. "In defence of Aristotle's Theory of Predication", *Phronesis* 25, pp. 76-87.
- WHITE, Nicholas. [1971]. "Aristotle on Sameness and Oneness", *Philosophical Review* 80, n°2, pp. 177-197.
- WHITING, Jennifer. [1986]. "Form and Individuation in Aristotle", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 3, n° 4, pp. 359-377.
- WHITING, Jennifer E. [1991]. "Metasubstance: Critical notice of Frede-Patzig and Furth", *Philosophical Review* 100, n° 4, pp. 603-39.
- WHITING, Jennifer E. [1992]. "Living Bodies", in Nussbaum, M. & Rorty, A. (edd.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, pp. 75-91.
- WIELAND, Wolfgang. [1993/62]. *La Fisica di Aristotele*, trad. Carlo Gentili, Bologna: Società Editrice Il Mulino, (ed. alemã de 1962).

- WIELAND, W. [1975]. "Aristotle's Physics and the Problem of Inquiry into Principles", in Barnes, Schofield, Sorabji, (edd.), *Articles on Aristotle*, vol. 1, Londres: Duckworth, pp. 127-140.
- WILLIAMS, C. J. F. [1985]. "Aristotle's Theory of Descriptions", *Philosophical Review* 94, n° 1, pp. 63-80.
- WITT, Charlotte. [1985]. "Form, Reproduction and Inherited Characteristics in Aristotle's *GA*", *Phronesis* 30, pp. 46-57.
- WITT, Charlotte. [1989a]. "Hilomorfism in Aristotle", in Penner, T. & Kraut, R. (edd.), *Nature, Knowledge and Virtue* (Essays in memory of Joan Kung), *Apeiron* 22, n° 4 (n° spécial), pp. 141-158.
- WITT, Charlotte. [1989b]. *Substance and Essence in Aristotle – an interpretation of Metaphysics VII-IX*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- WOODS, M. J. [1967]. "Problems in *Metaphysics Z*, chapter 13", in Movavcsik, J. M. E. (ed.), *Aristotle: a collection of critical essays*, New York: Anchor Books, pp. 215-38.
- WOODS, M. J. [1975]. "Substance and Essence in Aristotle", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 75, pp. 167-180.
- WOODS, M. J. [1993]. "Forms, Species and Predication in Aristotle", *Synthese*, vol. 96, n° 3, pp. 399-416.
- ZELLER, E. [1955]. *Outlines of History of Greek Philosophie*, trad. L. R. Palmer, New York: Meridien Books.
- ZINGANO, Marco Antônio. [1997]. "L'homonymie de l'être et le projet métaphysique d'Aristote", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 51, n° 201, pp. 333-356.
- ZINGANO, Marco Antônio. [1998a]. *Razão e Sensação em Aristóteles: um Ensaio sobre De Anima III 4-5*, Porto Alegre: L&PM editores.
- ZINGANO, Marco. [1998b]. "Auto-Predicação, Não-Identidade, Separação: Platão, Aristóteles e o Terceiro Homem", *Analytica*, vol. 3, n° 2, pp. 241-259.

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE