

RESENHA

COHEN, Sheldon M. Aristotle on Nature and Incomplete Substance, Cambridge University Press, 1996.

Constituído parcialmente de artigos previamente publicados (em *Ancient Philosophy, New Scholasticism, Philosophical Review* e *Phronesis*), o livro de Cohen exibe uma formidável coesão em seus horizontes e estruturas argumentativas, denunciando não apenas uma notável capacidade de articulação, como também uma estrita coerência na trajetória do autor, capaz de reunir numa mesma perspectiva os diversos problemas exegéticos e filosóficos que o ocuparam ao longo dos anos.

Iniciando com uma breve exposição de traços fundamentais da teoria da predicação nas *Categorias* e da teoria do devir em *Física I*, Cohen encorpa seu texto com brilhantes análises da teoria aristotélica do movimento elementar e da mistura. Em seguida, tomando os problemas envolvidos na geração e formação de compostos mais complexos, Cohen ressalta certos aspectos da doutrina hilemórfica de Aristóteles, os quais, juntamente com uma judiciosa abordagem do problema da unidade, fornecem finalmente as condições suficientes para a parte conclusiva, na qual o autor apresenta o pensamento aristotélico como um essencialismo disposicional marcado por uma sutil distinção entre essência e *energeia*.

É notável não só a quantidade de textos a que Cohen se reporta, como também a incisiva precisão com que estabelece articulações relevantes entre os mesmos. Este livro certamente é fruto de um trabalho de anos, resultado de longas discussões que preocuparam as últimas décadas de "scholarship". Percebe-se, como pano de fundo, a influência das propostas de Kripke para o essencialismo dos *tipos naturais*, bem como as preocupações de Quine com o problema da necessidade. Mas sobretudo, nota-se a presença marcante de uma das tendências mais prolíficas na interpretação de Aristóteles, a saber, a tentativa de articular de maneira consistente, com exigente comparação e estudo dos textos, as teorias que Aristóteles propõe nos ditos tratados "filosófi-

cos” e aquelas que se encontram nos tratados ditos “científicos”, como o *De Caelo* e os textos biológicos.

O resultado que Cohen propõe é por ele próprio rubricado como um “essencialismo disposicional”, fundado em duas premissas básicas. (i) Cohen propõe uma distinção entre “*x é essencialmente F*” e “*x não pode ser sem ser F*”, sustentando que esta segunda afirmação não se segue da primeira: pois algumas características, mesmo sendo essenciais a determinado tipo natural, não precisam ser instanciadas a todo momento durante a carreira de determinado indivíduo de tal tipo. Nessa perspectiva, Cohen constrói uma notável interpretação da teoria do movimento elementar, assim como presume dar um sentido plausível à tese aristotélica de que, na mistura, os elementos persistem apenas potencialmente. (ii) Cohen distingue entre uma mera *capacidade* de exercer *F* e uma *disposição* para exercer *F*, esta última sendo caracterizada pelo acréscimo de uma *predileção* para exercer *F*.

Com base nessas duas premissas e na observação de que Aristóteles concede lugar especial a certas disposições orientadas à *aquisição de outras disposições*, Cohen formula uma distinção entre essência e compleição (“completion”), mediante a qual obtém uma ferramenta para compreender a organização do mundo aristotélico. A essência seria caracterizada por um conjunto de propriedades e disposições que demarcam um determinado tipo natural; ao passo que a efetividade completa (“completion”), por sua vez, seria caracterizada por certas *disposições e/ou propriedades ulteriores* adquiríveis a partir das propriedades e disposições iniciais. Tal resultado permite a Cohen dar novo sentido a um problema que atormenta os exegetas dos textos éticos de Aristóteles: saber se a vida humana se destina naturalmente a uma perfeição humana (na vida política, etc.), ou a uma perfeição sobre-humana (na vida contemplativa, em que o homem se igualaria ao Intellecto divino).

Tal resultado não é desprovido de problemas, e já de início podemos nos perguntar se esse descompasso entre *essência de base e perfeição adquirível*, útil para compreender o problema ético mencionado, poderia ser igualmente aplicado para compreender a escala de perfeições no universo como um todo. Pode-se dizer que o homem, sob certa perspectiva, é um deus incompleto, mas seria correto dizer que o animal é um homem incompleto, ou a planta um animal incompleto?

Apesar desses problemas de detalhe, o livro traz algumas contribuições inestimáveis. O capítulo dedicado ao movimento natural dos elementos (“Elemental Motion”, publicado previamente na *Phronesis* 39, 1994, p. 150-9) apresenta talvez a contribuição mais instigante para os estudos aristotélicos. Cohen propõe uma pequena revolução na maneira de se compreender o mo-

vimento elementar, abandonando a interpretação tradicional, defendida por Solmsen, que atribui à natureza essencial do elemento o *estar em movimento em direção ao lugar natural*.

Cohen começa (p. 37-8) expondo uma inconsistência entre três teses assumidas por Aristóteles: (i) há um movimento natural do elemento; (ii) *natural* é aquilo que resulta de um princípio *interno* de movimento ou repouso; (iii) a causa do movimento natural dos elementos é *externa*.

Cohen se atém ao seguinte paradoxo (p. 46-8): admita-se que a essência e a *energeia* de um elemento consiste em *ir para o seu lugar natural*, e que o movimento em direção a tal lugar é um movimento natural; mas então, ora, uma vez atingido o lugar natural, *cessaria a disposição* essencial do elemento de *mover-se* para o seu lugar natural? Por outras palavras: admitindo-se que a essência do elemento consiste no *movimento em direção ao lugar natural*, esse movimento, pelo qual se realizaria a *efetividade* do elemento, teria por resultado o *aniquilamento* de tal efetividade. No lugar natural, em repouso, cessado o movimento natural que o levou até lá, o elemento não mais estaria em *energeia*, mas sim apenas em *potência*, ou nem sequer em *potência*.

A solução proposta por Cohen é engenhosa: trata-se de negar que o fogo, por exemplo, *tenha como natureza essencial um movimento natural ou uma disposição natural para o movimento*. Mas, para chegar nesse resultado, Cohen precisa qualificar o sentido em que o fogo tem essa disposição para um movimento, isto é, discriminar as condições nas quais emerge tal disposição no elemento. Tendo em vista esse objetivo, o autor (p. 42-3) cita *De Caelo* 300a 28-31 e 300b 6-8, passagens nas quais, após distinguir entre *repouso naturais e violentos*, Aristóteles afirma que o repouso tem prioridade sobre o movimento como critério para a aplicação dos predicados “natural” e / ou “violento”: pois movimento violento é aquele que *retira o elemento do lugar em que ele gozava de repouso natural*, e movimento natural é aquele que *restabelece* (ou *tende a restabelecer*) *o elemento no lugar em que tem repouso natural*.

A partir disso, Cohen pretende concluir que o elemento teria como natureza essencial um princípio interno *de estar (em repouso) em um lugar determinado*, e não um princípio interno de *mover-se para o seu lugar natural*, muito menos um princípio interno de *mover-se em uma dada direção* (por exemplo, para cima, para baixo). E a disposição para o movimento natural emergiria no elemento apenas em virtude de uma causa externa que o teria retirado de seu repouso no lugar natural.

O ganho exegético dessa proposta é enorme: Cohen consegue assim compatibilizar (i) a noção de *movimento natural* do elemento com (ii) a defi-

nição de *natureza* como *princípio interno de movimento & repouso*¹ e com (iii) o caráter *inanimado* do elemento (desferindo golpe fulminante contra os que atribuem a Aristóteles uma concepção hilozoísta).

Tal proposta, além do mais, coaduna-se exatamente com o essencialismo disposicional: se a característica *F* é essencial a *x*, não se segue que *x* deva sempre apresentar, ao longo de sua carreira, a característica *F*, ou seja, não se segue que *x não pode ser sem F*. O único requisito que se segue é a exigência de que *x*, no mais das vezes, volte a apresentar a característica *F*. Assim, o fogo, por exemplo, sendo caracterizado essencialmente pelo lugar natural que lhe cabe, não precisa estar a todo momento neste lugar natural.

Voltemos porém à questão central de Cohen. Na especulação com que termina o livro (p. 176-8), ele parece sugerir, se o compreendi bem, que a distância entre essência e efetividade permitiria reaproximar Aristóteles e Platão. Seria de esperar que Cohen atribuísse a Aristóteles a intuição de que a essência, como forma universal, conteria lacunas a serem particularizadas e preenchidas pela efetividade dos indivíduos concretamente existentes. Mas Cohen vai na direção inversa: os particulares teriam essencialmente certas disposições para alcançar uma certa compleição, mas a efetividade completa, consubstanciada na forma como causa final, estaria sempre além da realidade dos indivíduos efetivamente existentes. Assim, Cohen conclui dizendo que "as causas finais aristotélicas são, embora não exatamente do modo como Platão visava, formas transcendentés" (p. 178).

Esta conclusão, porém, é absolutamente insatisfatória. Nas últimas décadas, vêm ocorrendo um intenso debate a respeito da teleologia das formas naturais em Aristóteles, e penso que Cohen não apenas desfigura os diversos partidos envolvidos, como também se furta às melhores conclusões, em torno das quais, após penosas discussões, corre-se o risco de haver agora um mínimo consenso (na medida em que isso é possível na interpretação de textos filosóficos).

O mapeamento que Cohen apresenta do debate contemporâneo (p. 140) é medíocre: ele atribui sem mais a posição reducionista a Martha Nussbaum² (e até mesmo a Sorabji³) - o que não é assim tão simples⁴ -, e atribui a Gotthelf-Cooper⁵ a tese de que há fundamento ontológico para o *telos* - o que é inde-

1 Este "&", que causa surpresa desde os comentadores gregos, passa a ser entendido como um "ou", pois ele reúne dois conjuntos governados por critérios independentes entre si: a natureza de alguns entes é um princípio de movimento, mas a natureza de outros é um princípio de repouso.

2 Nussbaum, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton: Princeton University Press, 1976.

3 Sorabji, Richard. *Necessity, Cause and Blame*, London: Duckworth, 1980.

4 Ver o mapeamento desse debate em Bradie, M. & Miller, F. D. "Teleology and Natural Necessity in Aristotle", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 1, nº 2, pp. 133-146, 1984.

5 Ver Gotthelf, Allan. "Aristotle's conception of final causality", in Gotthelf, A. & Lennox J. (edd.), *Philosophical*

sejavelmente vago. Cohen termina por assumir (p. 141) um anti-reducionismo mais forte que o de Gotthelf-Cooper: a tese de que alguns aspectos do vivente não poderiam de maneira alguma ser explicados "quimicamente". Apenas as *potencialidades passivas* - isto é, qualidades estruturais como a maleabilidade, etc. (p. 154) - dos corpos homogêneos (sejam eles animados ou inanimados) poderiam ser explicadas suficientemente pelas propriedades originais dos elementos (ou das qualidades primitivas, isto é, quente/ frio, seco/ úmido), ao passo que a *função* das partes dos organismos vivos seria irreduzível a propriedades da matéria e exigiria a intervenção da forma da coisa.

Ora, talvez seja isto que o texto de Aristóteles diz literalmente. Mas a letra do texto, assim exposta, é vaga e exige melhor análise, a qual tem sido feita com apuro por pesquisadores saudavelmente teimosos. Em que consiste, afinal, a insuficiência das causas materiais para a explicação da substância composta, e, mais particularmente, em que consiste a irreduzibilidade da forma das substâncias naturais?

Cohen peca sobretudo por abordar esta questão sem uma precavida e saudável distinção entre condição necessária, condição suficiente, e condição necessária-suficiente. Por exemplo, ao abordar a questão de saber por que o frio e o quente não explicam a carne (p. 152-3), ele simplesmente afirma que as propriedades dos corpos homeômeros (inclusive dos inanimados) não é mero resultado de seus componentes materiais, mas sim da forma natural da coisa - porém, na nota de rodapé, ele explicita que entende por "forma da coisa" o *λόγος τῆς μίξεως*, o qual no entanto pode ser perfeitamente entendido como *razão* da mistura em que diversos corpos elementares devem se combinar para que resulte o composto em questão. Ou seja: a forma da coisa envolve de algum modo os componentes materiais, ao menos a título de condições *sine qua non*.

É também despropositada a objeção que Cohen pretende decisiva contra a irreduzibilidade defendida por Gotthelf-Cooper: se cada evento fosse individualmente explicável por causas materiais e eficientes que atuam mecanicamente, e que se reduzem às propriedades da natureza dos elementos (como Gotthelf-Cooper admitiriam), por que então, diz Cohen, a série inteira desses eventos não seria também explicável por uma série de causas materiais eficientes?

Mas muito já se avançou nesta discussão. Diversos autores⁶ sinalizam

Issues in Aristotle's Biology, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 204-242, 1987; e Cooper, John M. "Hypothetical necessity and natural teleology", in Gotthelf, A. & Lennox J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 243-274, 1987.

6 Ver Nussbaum, *op. cit.*; Balme, D. "Teleology and necessity", in Gotthelf, A. & Lennox, J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 275-285, 1997; Charles, D. "Teleological Causation in the *Physics*", in Judson, L. (ed.), *Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press, pp. 101-128, 1991.

na direção correta: não se deve formular a questão da redutibilidade em termos de uma única série causal linear, buscando verificar se o princípio inaugural dessa série é ele próprio uma causa material ou não. Deve-se antes, de acordo com a complexidade do fenômeno biológico, formular a questão em termos de diversas séries causais simultâneas e /ou convergentes. Com isso, a questão adquire maior precisão lógica: ainda que cada série, considerada nela mesma, seja totalmente explicável em termos de causas materiais elementares, não se segue que a *convergência* de todas essas séries, na devida ordem e concatenação, tendo por resultado a produção de um organismo biológico, seja igualmente explicável tão apenas pela natureza intrínseca dos elementos materiais. É aqui que se abrem as portas para a “cibernética” de Balme: a forma do organismo vivo atua tão apenas como um “piloto” que governa e administra a devida seqüência e convergência de diversas séries causais redutíveis à interação dos elementos materiais. Esteja ou não correta essa proposta do ponto de vista exegético, e seja ela aceitável ou não do ponto de vista filosófico, ela representa o atual *status quaestionis*, e em torno dela muitas das divergências entre Balme, Cooper e Nussbaum-Sorabji acabam se revelando meramente verbais. Infelizmente, Cohen desfigura esse rico debate (não há nem sequer menção a Balme), e acaba por ter de apelar a uma irredutibilidade em termos de “virtudes dormitivas”, ou, como ele diz em sua derradeira frase, “formas transcendentais”.

Esse problema, no entanto, está longe de comprometer o livro. Muito pelo contrário. Cohen aborda com muita tenacidade e cuidado o problema da *unidade interna* de um composto, a qual freqüentemente é assumida por Aristóteles como critério não apenas para demarcar a fronteira entre artefatos e organismos naturais, mas também para estabelecer uma hierarquia entre os entes que se reconhecem como substâncias. Por mais paradoxal que isso possa nos parecer, Aristóteles assume que *x é mais substância do que y*, se *x* exibe um grau de complexidade e coesão interna maior que o de *y*. É claro que às vezes Aristóteles parece assumir essa hierarquia como uma concessão à maneira ordinária de nos pronunciar, mas o fato é que a unidade auto-subsistente de um composto altamente complexo e capaz de se reproduzir é claramente assumida por Aristóteles como critério para a *ousia*. Cohen apresenta uma excelente exposição desse problema, não apenas na parte explicitamente dedicada à “Unidade” (p. 101-135, ver especialmente p. 118), mas também ao longo de todo o livro. Deve-se ressaltar sobretudo (i) a excelente análise de *Metafísica* VII 4 (p. 101-105), na qual Cohen destaca o papel central exercido pelo contraste entre a *necessidade de dicto* em “veste (= homem branco) é homem branco” e a *necessidade de re* em “homem é animal bípede”, (ii) assim como a primorosa análise da doutrina da *diferença específica pró-*

pria exposta em *Metafísica* VII 12 (p. 110-117). Tenho, não obstante, enormes reservas quanto à maneira pela qual Cohen interpreta *Metafísica* VIII-2, insistindo em construir definições segundo o (antiquado) aparato classificatório gênero + diferença, que de fato é assumido como paradigmático nos *Tópicos*, mas que é justamente abandonado em *Metafísica* VIII em favor de definições hilemórficas que, de acordo com a exigência dos *Segundos Analíticos* (II 8-10) e as prerrogativas de *Física* II e *Partes dos Animais* I, mostrem a articulação causal entre a forma, teleologicamente concebida, e as condições materiais que ela exige. Mas isso não desfaz os méritos de Cohen: a sua exposição sobre critérios para a unidade da definição (p. 101-117), tema que ocupa Aristóteles em boa parte dos livros VII-VIII da *Metafísica*, prima tanto pela preciosidade como pela invejável capacidade de síntese.

Ainda uma palavra sobre a relação entre Aristóteles e Platão. A respeito do Princípio da Homonímia e do Princípio de Indivisibilidade que Aristóteles evoca em *Metafísica* VII, 1041a 5 (nenhuma substância pode se constituir de outras substâncias), Cohen aprecia (p. 128) devidamente o papel que Aristóteles lhes atribui no estabelecimento dos critérios relevantes para a unidade da substância natural. Ao mesmo tempo, já na introdução (p. 1) Cohen admite que seu trabalho nasceu de um desconforto com o “survivability criterion”, tal como o autor denomina aquilo que o próprio Aristóteles chamou de “*synanairesis*”: examina-se a relação de preminência epistemológica e ontológica entre dois itens, verificando-se se um deles sobrevive à destruição do outro, ou é co-destruído com a destruição do outro. Em *Tópicos* VI 4, aplicando este critério aos termos envolvidos na definição (gênero, diferença e espécie), Aristóteles parece atribuir ao gênero um maior poder explanatório, na medida em que ele “sobreviveria” à destruição da espécie. Essa situação, porém, se inverte em *Metafísica* VII-VIII. Abandonando o aparato meramente classificatório que vigora nos *Tópicos*, Aristóteles exige que a definição da substância natural ostente a articulação causal pela qual a forma determina certas condições materiais necessárias. Dentre os diversos resultados disso, ressaltamos o seguinte: mediante a análise hilemórfica, Aristóteles então contesta a primazia explanatória anteriormente concedida ao gênero, e estabelece entre forma e matéria um nexó funcional-teleológico em que a forma, longe de se apresentar como um sobreveniente extrínseco à matéria, apresenta-se como a própria coisa em seu-todo, contrastada com suas partes materiais constituintes.

Assim, entre o Princípio da Indivisibilidade, o Princípio da Homonímia e o critério da *synanairesis*, há uma relação mais sutil do que Cohen propõe, e pela qual Aristóteles se afasta do platonismo: pois pela “*synanairesis*”, segue-se que, *se x é mais universal que y, x sobrevive à destruição de y e, assim, x é*

anterior, explanatória e ontologicamente, a y. Mas é esse princípio, de inspiração platônica, que Aristóteles contesta em *Metafísica VII*, e não é meramente por acaso que as ferramentas classificatórias dos *Tópicos* são justamente abandonadas em favor de uma análise hilemórfica governada pelos Princípios da Homonímia e da Indivisibilidade. A forma substancial que daí resulta, longe de ser “transcendente”, extrínseca e acidental àquilo de que é forma, apresenta-se como uma *efetividade imanente*, da qual a matéria é apenas parte constituinte.

Lucas Angioni

Professor do Departamento de Filosofia da Unicamp.